



**Casa abierta al tiempo**

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**

**UNIDAD IZTAPALAPA**

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

**De tribu nómada a tribu transnacional: Racismo y resistencia en  
el trabajo agrícola del Mediterráneo**

*Una autoetnografía desde los clanes tribales transnacionales de Ain Kaicher, Marruecos,  
en Santa María del Águila, España*

AMINA EL MEKAOUI

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Federico Besserer

Asesores: Dra. Margarita Zárate

Dr. Raúl Nieto

Dr. Mokhtar El Harras.

México, D.F.

Julio, 2012

***Dedicatoria***

*A Maya, que nació como hija de emigrantes. Tú historia entre Marruecos, México y Siria. Todas esas nacionalidades identifican a mi alma que eres tu Maya, te quiero...*

*A mi luna que ilumina mi camino cada vez que lo encuentro oscuro. A ti mi vida, dedico este trabajo, tu llegada me dio la fuerza de terminarlo. A ti hija, mi sueño, esperare el día que estés grande para poder compartir contigo mis reflexiones.*

*Dedico este trabajo con mucho amor y cariño a mi esposo Bassam Ali, por el tiempo que ha dado para este trabajo por apoyarme a llevarlo a un término. Con él siempre tuve espacio de compartir mis reflexiones, te agradezco, a ti querido Bassam, tu paciencia durante el embarazo y tu apoyo en este momento, que llegó a alegrar nuestra vida, la llegada de Maya hizo el lazo más fuerte que nunca. Con tanto cariño les digo a los dos que los amo mucho.*

*A ti mamá, dedico este trabajo como agradecimiento por haberme dado la vida, ahora que soy mamá entiendo tus preocupaciones, tus orientaciones. Agradezco tu educación, aunque dura, fue algo que me hizo como soy.*

*Dedico este trabajo de manera muy especial a mi papá, que fue mi guía de campo; por el gusto que le dio que terminara mis reflexiones acerca de mis propios orígenes con mis primos y mis tíos, el haber regresando a su tierra le hizo feliz y orgulloso de mi. Ya tendremos tiempo de ajustar cuentas, porque tu memoria papá, llegó a fallarte en darme muchas informaciones equivocadas, y tuve que pelearme contigo. Pero te quiero decir, que con tus declaraciones estructuraste mis reflexiones, y tu apoyo, me ayudó a realizarlo, a llevarlo a cabo. Con todo el amor te dedico este trabajo. En la misma línea parental agradezco a mi tribu Berachewa por el cariño y la disponibilidad de todos para responderme, y el interés que tuvimos juntos de entender nuestros orígenes y realidades sociales. Agradezco a todos en España, en Santa María del Águila y en Ain Kaicher.*

*A mis hermanos y hermanas que su compañía y nuestra vida juntos durante esos años, me dio fuerza y cariño para seguir con mis proyectos. Abed El Aziz, Abed El Motalib, Yassine, Najat y a ti Loubna que debo agradecerte tu apoyo en ayudarme en la transcripción de mi material, aun cuando tenias la tarea de tus alumnos, tu familia y tu hijo, agradezco mucho a tu esposo por su amistad y su motivación, y a mi querido Ayub, que quiero decirlo, te quiero mucho y con tanto cariño desde México, a ti que siempre te gusta identificarte como mexicano.*

*Dedico este trabajo primero a el alma de mi suegro, el Dr. Ahmed Ali, que la historia no permitió que nos conociéramos, pero que he sentido siempre compartimos la misma historia de ser emigrantes, que en paz descanse. Con mucho cariño y respeto dedico este trabajo a mi suegra la Dra. Aicha Ben el Ahemar, por su motivación y sus bendiciones igual que su cariño y su amor hacia mí y hacia su nieta Maya. De igual manera dedico este trabajo a mis cuñados, sus familiares y sus niños siempre estaban pendientes de nuestras novedades, al Dr. Hassan Ali por su amabilidad y disponibilidad durante mis estancias de campo en Marruecos y a su esposa la Dra. Khadija por su atención y su apoyo, a la Ing. Meriem Ali y su esposo Rachid, por el apoyo incondicional que hemos recibido como familia. Y a la Dra. Soundous y su esposo Bader, por su apoyo y disponibilidad durante mis estancias en la capital, y sus motivaciones para terminar este trabajo.*

***Amina El Mekaoui***

## **AGRADECIMIENTOS**

\* Al Dr. Federico Besserer, mi Director de Tesis, debo agradecerle de manera especial y sincera por su presencia incondicional, sus apreciados y relevantes aportes, críticas, comentarios y sugerencias durante el desarrollo de esta investigación. Debo agradecerle por su esfuerzo de entenderme en cada etapa de este trabajo. Su orientación hizo de este trabajo una tesis completa y terminada. Igual su apoyo incondicional durante mi estancia en México. No tengo nada más que decir sólo que es un privilegio trabajar con él y aprender todo lo relativo al trabajo de campo, la reflexión, la teoría y todos los procesos académicos para seguir adelante.

\* A la Dra. Margarita Zárate, por su constante y paciente seguimiento y asistencia, compartiendo su tiempo de manera generosa durante el desarrollo del presente trabajo. Agradezco de igual manera su amabilidad y su disponibilidad para ser la lectora de mi trabajo en todas las etapas.

\* Al Dr. Raúl Nieto por su apoyo en el desarrollo de este trabajo, y sus orientaciones que siempre han sido pertinentes y útiles para llegar a este fin, su orientación y su amable atención durante mi estancia académica en la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

\* Al Dr. Mokhtar el Harras, por su apoyo incondicional desde hace más de 12 años, sus orientaciones y motivaciones hicieron que este sueño llegara su fin, su valiosa orientación para terminar este trabajo y orientarme durante mi formación académica y abrirme siempre el espacio para discutir mis reflexiones a nivel académico. Debo agradecerle su orientación metodológica durante los proyectos que hemos trabajado juntos en Marruecos, me ayudó mucho a construir una fuerte aproximación metodológica. Y le doy las gracias por aceptar asistir a mi examen, y tomarse la molestia del viaje tan largo desde el otro continente, pasando por otros para ser miembro de mi jurado.

\* Al Dr. Driss Bensaid, querido colega y asesor desde el inicio de la carrera, por su paciencia y seguimiento a mi formación y proyectos. Su generosidad de leer mi trabajo y orientarme durante toda mi carrera, además de sus aportaciones a mi carrera o a este trabajo, siempre quedaré en deuda.

\* Al Dr. Israel Herrera, colega y amigo, por su paciencia en leer siempre mis trabajos, tomar el tiempo para leer mi investigación y entenderme, y por su apoyo desde que llegué a México.

\* Al Dr. Luis Reygadas, por su apoyo, le agradezco mucho su ayuda, porque me dio la oportunidad de ser una alumna del posgrado de la UAM, que para mí fue una excelente institución para completar mi proceso académico y formarme antropológicamente, como institución o como familia académica, siempre me ha sentido unida a ustedes, otra vez, muchas gracias.

\* A todos mis queridos amigos y amigas del seminario de estudios transnacionales, quiero agradecerles su apoyo desde mis primeros días en México, me hicieron sentir siempre una de ellos. Agradezco sus esfuerzos en leer mi trabajo y comentarlo en cada etapa de mi formación, tuve la oportunidad de darle a este trabajo fuerza y estructura siempre fue un espacio de mucha importancia para mí, donde aprendí mucho y sigo aprendiendo. Este espacio académico tan generoso y completo a todos ustedes les agradezco: Daniela Oliver, Valentina Glockner, Nancy Wence, Daniela Reyes, Mónica Cinco, Rocío Gil, Ernesto Hernández, Areli Veloz, Lorenia Urbalejo, Luis Pedro Meoño, Ximena Alba, Sandra., Chayo y Tatian por su amistad y su apoyo incondicional durante esos años en México

\* A la coordinadora del posgrado, la Dra. Ana Rosas por su apoyo para terminar este trabajo llevado a buen término, al Dr. Pablo Castro, jefe del departamento, por su apoyo durante mi estancia y sus orientaciones valiosas. A mí querida Socorro, por su paciencia y su apoyo

incondicional desde mi primer día en la UAM, que estuvo siempre generosa a orientarme y responder a mis dudas. Y a todos los miembros de la comunidad del posgrado sin olvidar a ninguno, mi querida Irma y Leticia Agradezco de manera especial al Lic. José Atenco, por su disposición, paciencia y apoyo para que los trámites administrativos llegaran a buen fin.

\* Y en especial mi agradecimiento a mis compatriotas y compañeros de la comunidad Marroquí en México, mi querida amiga Laila, que siempre estuvo a mi lado, su apoyo en la lectura de mis documentos y sus comentarios que siempre han dado más a este trabajo. Su apoyo y compañía amable durante mi embarazo y en el nacimiento de mi angelito Maya, mi queridísimo hermano Younes Berrada por su amistad y su generosa disponibilidad siempre para ayudarme y apoyarme en México, de igual manera a mi colega y amigo el Dr. Outmane, por su amistad y motivaciones, a mi querido Youssef Achir y su esposa Mia, por su amistad, su generosidad de abrirme su casa. Y también a mi familia, durante mis estancias en la Ciudad de México y su apoyo como amigos, la lista es muy larga pero agradezco de manera muy sincera a todos mis amigos y durante estos años académicos: querido Kamal, el Dr. Jawad Senousi, al Sr. Rachid Tadili, por su disponibilidad como funcionario de la embajada de Marruecos, que fue único para entender las necesidades y dudas de la comunidad estudiantil en México, a mi amigo el Dr. Sanjet Verma, por todo lo que hemos compartido y el apoyo recibido.

- La presente investigación se financió parcialmente con fondos provenientes del Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología CONACYT, (México) durante 3 años, y una beca del Programa Movilidad Estudiantil, durante la estancia de investigación financiada por Banco Santander. Que debo agradecer al Dr. Oscar Calderón, que me asesoró durante esa estancia por sus comentarios y su generosa disponibilidad para comentar mi trabajo.
- Agradezco al proyecto de ciencia básica CONACYT número 15252 denominado "La Ciudad Transnacional" a cargo de Federico Besserer por el apoyo para la realización de esta tesis doctoral.
- En la última etapa de redacción de tesis, recibí la beca del proyecto Ciencia Básica 2009 (SEP-CONACYT) "Construcción y efectos del miedo en la migración indocumentada: un estudio comparativo sobre fronteras, vulnerabilidades y subjetividades" (responsable técnico: Shinji Hirai; Núm. de referencia: CB-2009-01-127972), adscrito en el Programa Noreste del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Debo agradecer de manera sincera al Dr. Hirai, por su apoyo no sólo en esa parte de mi tesis, donde me permitió ser parte de este proyecto, igual sus orientaciones y sus comentarios en el seminario durante mi trabajo del doctorado.

Con absoluta sinceridad, mi agradecimiento a la Srita. Dama Salgado que fue la primera nana de Maya desde que tenía un mes, agradezco su amor y su buen trato a la niñera, su apoyo fue para mí muy grande, por ayudarme lejos de mi familia. Debo agradecer de la manera más sincera y especial a la Sra. Carmen, la nana de mi nena hasta el día de hoy, por todo lo que ha hecho de su parte para cuidarla como si fuera yo. El amor y el cariño que le está dando y su disponibilidad y apoyo, que me permitió terminar este trabajo en condiciones un poco difíciles. Agradezco a mí querida amiga Luzma y su esposo el Sr. Hugo por su amistad y apoyo incondicional igual a la nena durante nuestra estancia en Cuernavaca, con mucho cariño a mí querida amiga Paula y su mamá mi querida Elissa por su apoyo, atención y amabilidad como familia nuestra. Mi agradecimiento a mi amiga Tania por compartir esos momentos conmigo.

# INDICE

**Dedicatoria**

**Agradecimientos**

**Introducción.....1**

**Capítulo I: Hacia un marco teórico transnacional.....11**

1.1 Los estudios transnacionales de la migración: América – Europa –África.....11

1.2 Perspectiva transnacional en América.....12

1.3 La Perspectiva transnacional de los estudios migratorios en España.....24

1.4 Los estudios sobre migración en Marruecos y los estudios transnacionales.....30

1.5 Hacia una propuesta de teorización transnacional de la migración entre Marruecos y España.....34

1.6 Conclusión.....35

**Capítulo II: Autoetnografía Multisituada.....41**

2.1. La epistemología de la investigación..... 41

2.2. La metodología. ....43

    2.2.1. *La etnografía multisituada o multilocal*.....44

    2. 2. 2. *Autoetnografía*.....49

2.3. Técnicas de investigación.....53

    2.3.1. *Observación participante*.....55

    2.3.2. *Entrevistas*.....58

    2.3.3. *Grupos focales*.....59

    2.3.4. *Encuesta*.....60

    2.3.5. *Mapas de la vida cotidiana*.....60

    2.3.6. *El cuerpo: como una herramienta de auto-etnografía*.....62

2.4. Conclusión.....64

<b>Capítulo III: Los Berachewa: una tribu transnacional.....</b>	<b>68</b>
3.1. Introducción Monográfica histórica: El Mediterráneo: la formación de una “zona fronteriza” .....	68
3.1.1. <i>El Mediterráneo Históricamente</i> .....	68
3.1.2. <i>El Mediterráneo Políticamente</i> .....	69
3.1.2.1. La presencia árabe en Andalucía.....	69
3.1.2.2. El colonialismo español a Marruecos.....	70
3.1.2.3. Nuevos retos migratorios: los marroquíes en España.....	70
3.1.3. <i>El Mediterráneo económicamente</i> .....	71
3.1.4. <i>El Mediterráneo culturalmente</i> .....	71
3.2. Introducción metodológica.....	72
3.3. Marco teórico y presentación del caso de estudio.....	76
3.3.1 <i>De África a Europa: un marco teórico nómada</i> .....	76
3.3.2 <i>La tribu Berachewa</i> .....	80
3.3.3. <i>Los Berachewa de tribu nómada a pueblo rural</i> .....	85
3.3.4. <i>La tribu Berachewa como campesinos</i> .....	88
3.4. El “Jemeaa”: grupo social representante de los clanes tribales.....	90
3.4.1. <i>El sistema de parentesco y las estrategias de matrimonio como base de la estructura tribal</i> .....	92
3.4.2. <i>El Honor: base normativa en la sociedad tribal y mecanismo de subordinación de género</i> .....	94
3.5. El pueblo “Dewar” de Ain Kaicher.....	95
3.5.1. <i>Estructura demográfica del Dewar</i> .....	98
3.5.2. <i>Ain Kaicher como unidad política</i> .....	100
3.5.3. <i>Ain Kaicher como unidad religiosa</i> .....	100
3.5.4. <i>La comunidad como unidad de servicios</i> .....	101
3.5.5. <i>Educación</i> .....	101
3.5.6. <i>El Dewar como una unidad económica en el sistema regional de mercados</i> .....	105

3.6. La economía de la tribu en Ain Kaicher.....	108
3.6.1. <i>Sistemas de irrigación del pueblo</i> .....	108
3.6.2. <i>Estructura económica y estructura tribal</i> .....	111
3.6.3. <i>La mujer y el trabajo agrícola</i> .....	116
3.6.4. <i>El rol de la mujer en la comunidad</i> .....	118
3.6.5. <i>La migración como recurso económico</i> .....	123
3.7. De “comunidad agrícola” a tribu migrante.....	125
3.8. Conclusión.....	127

**Capítulo IV: Trabajo, racismo en el campo laboral.....133**

4.1. Introducción general.....	134
4.2. Contexto general de la migración marroquí en España (Almería).....	136
4.3. El proceso migratorio en Almería, Santa María del Águila, Municipio de El Ejido.....	144
4.4. Cartografía de la migración y de las redes tribales Berachewa en España.....	152
4.5. Santa María de Águila.....	155
4.6. El Ejido: una lectura de los sucesos del año 2000, 11 años después.....	159
4.6.1. <i>Prensa, video y testimonios</i> .....	159
4.6.2. <i>Las “explicaciones sociológicas/antropológicas” del conflicto de El Ejido, febrero del 2000</i> .....	169
4.7. Procesos laborales migratorios en el espacio de la agricultura intensiva.....	190
4.8. Migraciones rurales de países pobres: el nuevo ejército proletario transnacional..	193
4.9. Trabajo: campo social económico: migración y racismo.....	195
4.10. El trabajo agrícola: condiciones y realidades.....	198
4.11. Requeridos en los invernaderos pero rechazados afuera.....	209
4.12. Condiciones de vivienda de los inmigrantes.....	209
4.13. Racismo e inmigración.....	214
4.14. Conclusión.....	222

**Capítulo V: Poder y resistencia de los clanes transnacionales.....225**

5.1. Introducción metodológica.....	225
5.2. Introducción teórico conceptual.....	227

5.3. La migración internacional como proyecto de resistencia.....	232
5.3.1 <i>La migración internacional como proyecto de resistencia social, económica y política: el caso de la migración marroquí hacia España.....</i>	232
5.3.1.1. <i>La violencia simbólica.....</i>	240
5.3.2. <i>La migración ilegal como proyecto de resistencia ante los riesgos de la frontera.....</i>	244
5.3.3. <i>Migración e integración: Espacio de resistencia.....</i>	257
5.4. El Tribalismo: el parentesco como una dinámica de resistencia ante un mundo globalizado.....	259
5.4.1. <i>La organización tribal como mecanismo para la reconstrucción social en el extranjero: el parentesco como mecanismo de resistencia frente al racismo y la explotación.....</i>	261
5.5. La dominación del género como dinámica de resistencia.....	266
5.6. La hombría y la dominación de género en el contexto transnacional.....	269
5.7. Dinámicas de resistencia en el campo laboral.....	271
5.7.1. <i>La resistencia en los invernaderos.....</i>	271
5.7.2. <i>El silencio: como forma disfrazada de la resistencia.....</i>	273
5.7.3. <i>Dejar el trabajo.....</i>	275
5.7.4. <i>Destruir los productos y los invernaderos.....</i>	277
5.8. Más allá del silencio.....	278
5.8.1. <i>Estereotipos de inmigrantes marroquíes en España y estereotipos de españoles en España.....</i>	278
5.8.2. <i>Insultos Marroquíes a españoles.....</i>	279
5.8.3. <i>Insultos de los españoles hacia los marroquíes.....</i>	283
5.9. Conclusión.....	284

**Capítulo VI: La ironía de la resistencia y el género. Una autoetnografía desde el cuerpo de una antropóloga berechewia.....289**

6.1. La gran discusión: público y privado.....	291
6.2 El cuerpo como herramienta etnográfica.....	302

6.3 Narración de experiencias propias: entre cuestiones de racismo y discriminación de género.....	305
6.3.1. <i>El trabajo de campo internacional</i> .....	306
6.3.2. Primer día: llegada a España. Los primos <i>maternos en Madrid</i> .....	306
6.3.3. <i>Mi cuerpo en el paseo de Santa María del Águila</i> .....	312
6.3.4. <i>La visita a los cortijos e chabolas</i> .....	313
6.3.4.1. <i>Mis momentos en el cortijo de primos</i> .....	313
6.3.4.2. <i>Mis días en la chabola de emigrantes</i> .....	317
6.3.5. <i>Cuestión de racismo y discriminación por ser marroquí</i> .....	323
6.3.5.1. <i>El caso del niño gitano</i> .....	323
6.3.5.2. <i>La estación del autobús</i> .....	324
6.4. Conclusión.....	325
<b>Conclusiones</b> .....	<b>328</b>
<b>Bibliografía</b> .....	<b>337</b>

## Introducción

En el primer mes de las vacaciones del verano de 1991, cuando tenía quince años, mi mamá me mandó por primera vez sola a la casa de mi tío paterno, para llevar un desayuno. Lo recuerdo muy bien. Ese día la vi que se levantó desde las cuatro de la mañana para preparar un pan caliente con miel de abeja y mantequilla casera para mi prima que había regresado de Francia junto con sus hijos a pasar vacaciones en Marruecos. Aquella es una costumbre que todavía tienen los pueblos de la región para decir “que bueno que llegaste sana y salva”. Caminé por más de quince minutos con el pesado plato de viandas sobre mi cabeza, y rápidamente para que mi prima recibiera el presente aún caliente y aromático. Las instrucciones de mi mamá eran que debía dejar el desayuno y regresar inmediatamente.

Al llegar encontré a mi prima, a sus hermanos, y a los hijos de todos en un círculo conversando y recibiendo a quienes llevábamos un presente para la recién llegada. Los hermanos que rodeaban a mi prima y a sus hijos, recibieron el regalo que llevaba, al mismo tiempo que sorprendidos observaban que los hijos de mi prima hablaban en francés, una lengua distinta al árabe local en el que la familia se comunica normalmente.

Días después, mi papá fue a invitar a mi prima para que viniera a cenar a la casa. Para hacer aquella cena, mi familia gastó más de lo que gastaba normalmente en la comida de quince días para nuestra casa. Yo me pregunté: ¿Por qué todo este gasto y trabajo para mi prima, si sólo viene de visita del extranjero? En aquel momento no entendía que era parte de un reconocimiento más amplio que la población hacía a los pocos migrantes del pueblo.

Pocos años después la mayoría de las familias mandaban a sus hijos a España e Italia. Yo seguí preguntándome ¿por qué la gente que migra, cuando regresa recibe tan buen trato, y adquiere tanto prestigio? En el pueblo todo cambió. Los jóvenes que antes pasaban las tardes en la calle, recargados contra una pared, ahora regresaban cada verano con automóviles y ropas finas. Casi toda la gente llegaba a sus casas a felicitarles y los saludaban como si fueran personajes importantes.

Muchos jóvenes del vecindario dejaron sus escuelas, incluso mi hermano que se obsesionó con la idea de ir a España, como lo habían hecho otros migrantes, para mejorar la situación de toda mi familia. Nunca voy a olvidar el día en que nos avisaron que mi hermano había huido a la frontera para cruzar sin papeles hacia España. Fue un día terrible para mí.

Mi interés en la migración no es solamente una cuestión académica, que en sí misma es relevante y ha sido motivo de esfuerzos importantes de investigadores que se especializan en el tema. El fenómeno me interesa también porque me ha impactado en mi vida personal.

La investigación que aquí presento da cuenta de esta doble relevancia que tiene el estudio de la migración, por un lado como problema académico, y por otro lado, como una realidad que afecta personalmente a cientos de miles de marroquíes, como me afectó a mí.

Mi propia trayectoria de vida está marcada por un tipo de movilidad geográfica marcada por las estrategias para formarme profesionalmente. Estudié, trabajé y viví primero en distintas ciudades de Marruecos, después viajé a América para estudiar un doctorado en antropología, disciplina que no se instruye en mi país. Me hice una viajera, una migrante académica. La práctica antropológica me hizo nuevamente una viajera, esta vez como investigadora de la migración marroquí a España. En el camino, me reencontré con mi tribu y con mi familia. Se trata de una tribu que puede trazar su historia hacia atrás cuando era una tribu nómada, que después de asentarse en territorio marroquí, nuevamente ha emprendido el viaje, ahora como una tribu de migrantes.

Hice etnografía de los pueblos donde vivía la familia de mi madre y la familia de mi padre. Me encontré con familiares en España donde viví con ellos, trabajé igual que ellos. Pero contrario a lo que esperaba, si bien por un lado la relación con mi familia me facilitó el trabajo de campo, también tuve que enfrentar situaciones sumamente complicadas porque frente a mi familia, mi condición de mujer (y especialmente una mujer de “su” familia) hacía absolutamente inaceptables las actividades que debía realizar como investigadora social. Como socióloga pude haber hecho una investigación que implicara poco contacto cotidiano con la población marroquí, y esto me hubiera ahorrado muchos cuestionamientos de los

trabajadores marroquíes en España y sus familiares en Marruecos. Pero la observación participante antropológica me obligaba a tener una presencia constante que, lejos de hacer “obvia” y por ende imperceptible mi presencia, me ponía en una posición de ser continuamente juzgada por mi propia familia, que trataba de indicarme que no hacer, como no vestir, como comportarme y como llevar mi cuerpo. Me hice consciente de que mi condición de investigadora en este contexto, pasaba inexorablemente por mi cuerpo como mujer marroquí.

El título de esta tesis hace alusión a un giro epistémico que puede encontrarse en este trabajo y que le da a la investigación un poder analítico y explicativo diferente al de muchos trabajos etnográficos. Me refiero al de la "autoetnografía transnacional desde el cuerpo". Se trata de dos movimientos que forman parte del proceso de conocimiento:

El primero de ellos es el de la "autoetnografía transnacional". Para empezar, la autoetnografía desdibuja la distancia etnográfica entre el "yo" antropológico y el "otro" etnográfico (Kearney, 2000). La autoetnografía es un movimiento por el cual se hace una *etnografía* de "otros como yo". En mi caso se trata de una etnografía de mi familia, mi clan, mi tribu, y de mis paisanos en España y Marruecos. No se trata de un relato biográfico, ni de un documento primario en el que describo mi experiencia personal (de hecho, todas las etnografías parten del diario de campo, que es un relato de la experiencia personal), sino que se trata de una investigación que relata y estudia situaciones de *otros y otras como yo*. Con ello, me refiero a que pude partir de códigos culturales similares, en el idioma de las personas que entrevistaba, que muchas de las preguntas que hice, aunque tenía los elementos para formularlas, no necesariamente tenía los elementos para contestarlas, y me interesaba saber cómo lo vivían ellos, de qué manera eran como yo, y al mismo tiempo diferentes y únicos. No se trata de un trabajo que distingue entre una postura "emic" y otra "etic", puesto que desde un principio parto de la idea de que quienes viven en una situación transnacional (como yo misma lo hago ahora que estudio en México, trabajo en España, pero soy originalmente de Marruecos), viven situaciones de trasn-culturalidad muy complejas. Así que ni mis entrevistados ni yo vivimos en el "núcleo" de una cultura que pueda yo explicar, vivimos en el vértice de muchas culturas y muchas veces no las podemos explicar. Pero es precisamente, conocer ésta situación transcultural, explorar desde ahí la realidad, lo que me permitió

generar, para empezar, las preguntas pertinentes y salirme de las posturas "etnocéntricas" pero también "culturalistas". Se ha escrito ya sobre el tema de la autoetnografía (Chang, 2009), pero en este caso se trata de un trabajo autoetnográfico desde los estudios transnacionales de los cuales ya hay antecedentes como el trabajo de (Siu Lok, 2005).

Hay un segundo giro epistémico en el trabajo, que es la mirada "desde el cuerpo" (Rayas, 2009). En este caso, el trabajo etnográfico hizo explícito el empleo de mi cuerpo como instrumento para acercarme a la realidad. No se trata solamente de un cuerpo que nos lleva a todos lados, que es inescapable, y que en las narraciones etnográficas conspicuamente queda borrado del momento etnográfico y de la realidad que se describe. Se trata de que el cuerpo fue en sí mismo un elemento desestabilizador de la realidad, situación constante que me ayudó a entender la manera en que mis familiares y paisanos piensan sobre una realidad que mi cuerpo de mujer desorganizaba por estar en un lugar y en un momento "inapropiado". Cuando ellos buscaban una manera de ordenar las reglas sociales para que mi presencia pudiera ser explicada a otros y tolerada por ellos, entonces mi cuerpo suscitaba un proceso de exposición sistemática de las reglas sociales y mostraba cómo se usan en la vida cotidiana esas reglas para poder vivir la vida. Este proceso etnográfico "desde el cuerpo" es especialmente útil cuando se trata de una mujer de su propia tribu. Porque entonces mi investigación no habla del cuerpo de los otros, se trata de una auto-etnografía en la que mi propio cuerpo me permite explicar la situación en la que viven las mujeres de mi tribu, y no las mujeres de otros pueblos que vienen a conocer a los hombres de mi pueblo. El cuerpo de una mujer migrante cambia conforme atraviesa realidades distintas, donde se representa el cuerpo en formas diferentes. Pero si pensamos que el cuerpo lo construimos nosotros con nuestras acciones, entonces mi propia "performatividad" me ayuda a poder hacer preguntas sobre la "performatividad" de otras mujeres y cómo contribuyen a la construcción de su condición de género en la sociedad.

Así entonces, propongo que la "autoetnografía transnacional desde el cuerpo" es un giro epistémico importante de considerar en este trabajo, que suma el trabajo de los estudios de la autoetnografía (Chang, 2009), los estudios feministas (Rayas, 2009) y los estudios transnacionales (Siu Lok, 2005). Este tema se discute con mayor extensión en el capítulo

metodológico de este trabajo, y el resultado puede verse con más claridad expresado en el capítulo que antecede a las conclusiones.

Este trabajo toma como marco analítico el de los estudios transnacionales. Se trata de una reflexión que se nutre de un número importante de discusiones que se dieron en distintas disciplinas desde los años 1970 y en adelante, pero que convergen en una propuesta teórica al iniciar la década de 1990. En capítulos posteriores haré una revisión de esta literatura teórica, pero me interesa dejar sentado aquí, que me interesa comprobar la eficacia de la literatura sobre procesos transnacionales (fundamentalmente desarrollada en América y Europa) para ganar comprensión de la situación que se vive hoy en día en el Mediterráneo. Sobre una historia de siglos de vinculación entre el sur de Europa y el norte de África, se escribe hoy un nuevo capítulo en el que la población Marroquí (y para el caso de muchos otros orígenes nacionales) se ha transformado en fuerza de trabajo central para una agroindustria altamente especializada y fundamental para la provisión de verduras frescas para la Europa hoy unificada. La conclusión a la que he llegado es que la teoría transnacional aporta a la comprensión de los fenómenos sociales de esta gran “región fronteriza” mediterránea, pero que es necesario tomar de la literatura académica marroquí para poder entender mejor a los sujetos transmigrantes de aquel origen. Es así como llegué a la idea de la “tribu transnacional” como una forma específica de “espacio social transnacional” (para usar el vocabulario de Thomas Faist) análoga a la “comunidad transnacional”.

La investigación que aquí presento reconoce las formas de inequidad al interior de la comunidad que anteceden a la migración. De manera específica me pregunto ¿Qué pasa con las relaciones de género, raza, clase y etnicidad en el interior de la comunidad de Ain Kaicher? El trato a estas personas, usualmente es de desigualdad y en general están sujetos a una incorporación a las sociedades de destino, dentro de un segmento del mercado de trabajo de bajos ingresos que no les permite escapar hacia otras ocupaciones.

La migración de los sujetos que vamos a analizar tiene un enorme impacto sobre los países de origen, de paso y de destino. Pero (contrario a lo que los migrantes podían esperar) el proceso migratorio puede tener también un impacto negativo importante sobre ellos. En el

caso de los migrantes que viajan con la documentación necesaria (“con papeles”) su vida está marcada por la calidad de “extranjero” o “no ciudadano” que puede contribuir a la construcción local de su condición como “etnia”, “raza”, “género”, “sexo”, “religión”, que es propia de las tensiones sociales de las sociedades receptoras. Así, las fronteras que cruzan los migrantes tienen, como lo indica Kearney, un papel filtrador y “clasificador” (en el sentido de clasificar a los migrantes según los discursos dominantes en los lugares de llegada).

En esta investigación me enfocaré en el racismo que se ejerce sobre los emigrantes agricultores en el campo laboral. Este estudio lo haré analizando a los migrantes, explorando las diferencias existentes entre las formas de racismo empleadas en su contra y cómo impactan éstas a las comunidades respectivas. Las maneras en que se construye y expresa el racismo son diversas. Por ejemplo, en el caso americano los discursos racistas “naturalizan” la diferencia como justificación de la inequidad y frecuentemente se sustentan en una retórica pseudo biologicista. Por otro lado, en el continente europeo, diversos autores han mencionado que el racismo se expresa cuando se considera que los inmigrantes viven en el marco de entramados culturales que parecen inescapables.

¿Pueden ambos procesos de exclusión nombrarse racismo? ¿Aparecen ambos tipos de “racismo” articulados, o el “absolutismo cultural” y la “naturalización” son formas de racismo que no coexisten?

Por un lado, pareciera que el concepto de “xenofobia”, como un concepto más general que el de “racismo” sería más apropiado para el caso que analizamos. Pero he decidido conservar el concepto de “racismo” pues es un referente generalizado entre los sujetos que estudio, así como en los medios de comunicación y la literatura especializada. Aun así, parecería que el uso del concepto “racismo” fuese insuficiente. Tal vez tenemos que hablar de experiencias múltiples de racismo o “racismos”. Se trata de múltiples situaciones que se encuentran tanto en los lugares de donde parten los migrantes; como aquellos racismos que se experimentan en los lugares de tránsito; y también las diversas maneras de formular el racismo en los países de llegada. Me interesa explorar las maneras en que los distintos racismos se introyectan en la vida de los migrantes; así como las formas en que se resiste a los mismos

(muchas veces tomando como propias las formulaciones acuñadas por los colonizadores). Esta multiplicidad de fórmulas del racismo y la manera en que son entre-tejidas en el proceso de migración es lo que en este trabajo se estudia con un enfoque transnacional.

Estoy especialmente interesada en las formas de inequidad que se dan en el contexto laboral. En este sentido, la migración aparece como un componente de una relación social de “clase” que resulta compleja ya que los migrantes provienen de orígenes relativamente distintos (algunos son agricultores y otros tienen diferentes trabajos) además transitan hacia nuevas formas de contratación y de tipo de trabajo en los lugares de destino. Me interesa especialmente, entender el papel que juega el racismo en el contexto laboral. En otras palabras, quiero profundizar en las maneras en las que se articulan la inequidad de clase y el racismo. Sabiendo que los sujetos que estudiaré responden de distintas maneras ante las formas de inequidad, quiero entender las formas de resistencia que encontramos en el campo laboral y su impacto en la comunidad transnacional. Es así como podemos organizar las preguntas principales para la investigación en estos tres ejes analíticos: el trabajo, el racismo y la resistencia.

Esta tesis se compone de un capitulo que inicia con una revisión de la teoría que estudia procesos transnacionales en la literatura americana, la europea y la marroquí. En este capítulo propongo que el enfoque americano sobre la transnacionalidad es de gran utilidad para entender los procesos que se dan en el marco de las relaciones laborales que unen al norte de África con el sur de Europa. La propuesta es que esta región mediterránea constituye una “región fronteriza” análoga al “borderland” que ha sido usado para entender los procesos de transculturación en la frontera México-estadounidense. También sostengo que la teoría sobre las comunidades transnacionales es útil para comprender la configuración de un sujeto diaspórico que vive disperso en el contexto de la región mediterránea cuya profundidad histórica data de siglos atrás. Sugiero, sin embargo, que es necesario retomar la literatura marroquí para entender las características histórico – antropológicas del sujeto de estudio que si bien se trata de una “comunidad transnacional” sus características no son las de las comunidades mesoamericanas que dieron sustento al desarrollo del marco teórico transnacional, sino las de las formas de organización social concretas que toman la forma de

estructuras clánicas y tribales, por lo que así como se ha hablado de “pueblos transnacionales” y “aldeas transnacionales” en el caso americano y caribeño, podemos referirnos a “tribus transnacionales” para el caso marroquí.

La literatura europea ha aportado un concepto adicional que será importante para el análisis que se hace en este trabajo. Se trata del concepto de “campo” que refiere a las estructuras de poder en las que se desarrollan las vidas de los sujetos transmigrantes. En este trabajo, por interesarme en particular el análisis del racismo en contextos laborales, usaré el concepto de “campo laboral” como un instrumento heurístico. Es en este campo donde se analizan tanto las formas de poder como de resistencia de los y las trabajadoras marroquíes.

Metodológicamente, se explica en el capítulo correspondiente, he usado una aproximación propia de los estudios transnacionales que consiste en el análisis de diversas localidades en donde se asientan los migrantes de la población elegida en este estudio y de las conexiones que la vida tribal establece entre estas localidades configurando un gran espacio tribal discontinuo. Se eligieron en particular un par de poblaciones en Marruecos y solo algunas localidades en España para el estudio. Pero las herramientas usadas, como las historias de vida, y los cuestionarios sistemáticos, permitieron comprender situaciones que se dan más allá de las localidades visitadas. Me interesó en particular usar instrumentos para el estudio de la vida transnacional ya existentes, y desarrollar instrumentos particulares para el estudio del racismo en el plano transnacional.

He dedicado un capítulo para la descripción y análisis de la comunidad de origen y su dispersión geográfica. En este capítulo presento las formas de gubernamentalidad que construyen una “comunidad” local en términos de nuevas formas de gobierno que se han implementado en el marco de la vida política independiente de Marruecos. También señalo en este capítulo, cómo las formas “arcaicas” de organización social se han “dislocado” y constituyen ahora el sustrato tribal que da forma a la sociología de la vida transnacional, y que expresan paradójicamente la forma concreta en que se organiza e inserta la fuerza de trabajo marroquí en los campos de la agroindustria más desarrollada del capitalismo actual. Aparece en la descripción, como medular el papel que juegan las mujeres en la organización

comunitaria y laboral, pero al mismo tiempo el papel marginal que tienen en la toma de decisiones comunitarias.

El constructo conceptual de “campo laboral” es el instrumento que he elegido para estudiar la relación entre explotación y discriminación en la agricultura capitalista que se desarrolla en el sur de Europa. Centrándome en un conflicto que tuvo lugar al inicio del siglo XXI, describo la manera en que se ha transitado de un racismo basado en discursos naturalizantes, a un racismo que puede ser entendido como un nuevo fundamentalismo cultural, un “racismo sin razas”.

Continúo el estudio sobre el racismo en el capítulo siguiente, donde argumento que tanto entre la población local (un entramado de nacionalismos españoles y grupos diversos como los gitanos), como entre la población de origen africano, existen formas de denostación mutua. Esta tensión no está, a mi entender aminorada por mecanismos contruidos entre los grupos en oposición, sino que depende en gran medida de los mecanismos internos de cada uno de los grupos para atemperarse. El racismo es cotidiano, interrumpido, constante. Las ofensas y denostaciones son cotidianas entre ambos grupos. Pero es cuando este racismo es acompañado de acciones que atentan contra los mecanismos internos de control, cuando el conflicto aparece de manera abierta y se expresa en violencia individual y colectiva que, en muchas ocasiones, parece inexplicable.

A lo largo de los capítulos precedentes, señalo que la inequidad de género es un componente central de los discursos que construyen la desigualdad de clase, la excepcionalidad de la condición migrante “sin papeles” y las formas de resistencia sobre las que se articulan las respuestas de beligerancia frente a lo que aparece como intolerable. Los mecanismos de resistencia marroquíes se construyen sobre un supuesto empoderamiento comunitario que se basa en formas de construcción de la masculinidad tribal que se sustenta sobre la opresión de género. Irónicamente, el empoderamiento de los trabajadores norafricanos expresa formas de misoginia que debilitan al grupo tanto en la opinión de actores europeos como al interior de la propia vida comunitaria. Por lo que concluyo que el proceso de empoderamiento de la población marroquí sujeta a las formas de explotación y discursos

racistas que se han transformado en una condición útil para la acumulación en el marco de la agroindustria de punta Europea, debe incluir necesariamente cambios en las relaciones de género y un esfuerzo comunitario por replantear el lugar que ocupan las mujeres y sus cuerpos en la sociedad.

## Capítulo I

### Hacia un marco teórico transnacional

#### 1.1 Los estudios transnacionales de la migración: América – Europa –África

Existen dos temas de investigación íntimamente relacionados entre sí en el campo de la investigación sobre migración internacional: los movimientos migratorios y el transnacionalismo. Ambos temas, han surgido en los últimos años y han sido retomados por varias disciplinas como la antropología, la sociología y la ciencia política especialmente como uno de sus elementos centrales de estudio.

EL enfoque que estas disciplinas le han dado, ha sido diverso y variado, desde considerar a los migrantes como un reducto de una economía que no puede absorberles, hasta considerarlo como un fenómeno cultural ya que reside en el imaginario de los migrantes el imaginario de una vida mejor. Sin embargo, La aproximación de los así llamados “estudios transnacionales” permite superar los estudios que por un lado desarrollaban una teoría de la “inmigración” (por ejemplo a los Estados Unidos o a Europa) y por el otro lado reflexionaban en los problemas de la “emigración” desde los lugares de origen (como Latinoamérica y África).

Asimismo, los enfoques de los estudios transnacionales varían no solo dependiendo de la disciplina o corriente que les estudie sino por lugar en el que esta se desarrolle. Por ello, en las páginas que siguen trataré de dar cuenta de la manera en que se ha desarrollado esta aproximación desde la perspectiva europea, desde la perspectiva americana y también para el caso africano.

La perspectiva transnacional que incorpora los procesos de emigración e inmigración en su análisis, permite entender de manera más comprehensiva los problemas de los migrantes que atraviesan las fronteras en ambas direcciones (incluyendo el retorno a sus países de

origen). Esos nuevos enfoques teóricos que los describe (Guarnizo et al. 2003) “se ha alcanzado un importante grado de madurez en las investigaciones, que ha ayudado a establecer el campo sobre unas bases teóricas más firmes”.

## **1.2 Perspectiva transnacional en América**

En la actualidad, Los procesos migratorios a nivel internacional conforman un sistema de redes de intercambio y circulación de gente, dinero, bienes e información que muchos estudios lo llaman como procesos transnacionales que se configuran en comunidades o clanes el caso de nuestro estudio.

El transnacionalismo es una perspectiva teórica que analiza situaciones de cambio histórico (sociedades post-nacionales), de cambio político (sociedades donde el estado se extiende más allá del territorio soberano) y de cambio social (donde la sociedad se extiende más allá de las fronteras nacionales). En el caso americano, este marco teórico ha sido utilizado para estudiar la migración internacional, mientras que en el caso europeo, ha sido utilizado preferentemente para estudiar la conformación de instituciones supra-nacionales y se ha enfocado en menor medida en las migraciones transcontinentales, destacando los estudios de la migración de origen africano y latinoamericano hacia Europa.

Para acercarme a la mirada americana sobre esta problemática, voy a concentrarme sobre algunas teorías desarrolladas para el estudio de la migración entre México y los Estados Unidos, donde se ha sistematizado un marco conceptual que se ha denominado “transnacionalismo” o “estudios transnacionales” (Kahgram y Levitt, 2008).

Me interesa en particular la perspectiva usada para el caso americano, -que enfatiza en la migración y en los estudios de comunidad- porque este enfoque podría aportar elementos interesantes para el estudio de la migración africana hacia Europa, (menciono anteriormente que el concepto “transnacional” en Europa se refiere principalmente a procesos internos europeos); en particular su utilidad para este trabajo consiste en que existen muy pocos trabajos que analicen la migración marroquí a Europa, considerando tanto los aspectos relacionados con los lugares de salida, como los lugares de destino de la migración, en particular la española que es la que estudiaremos.

Son varios los autores que han trabajado el tema y presentan una aproximación a su definición. Por ejemplo Para Alejandro Portes, el transnacionalismo es: “un concepto que se relaciona cada vez más con los campos sociales que crean los inmigrantes entre sus comunidades y naciones de origen, generalmente pobres, y los países avanzados donde se establecen.” (Portes, 2002). La propuesta de Portes, incorpora el concepto de “comunidad transnacional” para explicar que las prácticas de los migrantes generan realidades sociológicas que unen los lugares de origen con los de destino; pese a sus diferencias a nivel social, económico, cultural y político. Portes, explica que la condición transnacional se da en un contexto económico y político más amplio donde “Debido a su continua condición de subordinación económica en el sistema global, América Latina se ha vuelto exportadora no solo de materia prima, víveres y articulados ensamblados, sino también de gente.” (Portes, 2002).

Una de las primeras sistematizaciones del marco teórico de los estudios transnacionales desde la antropología, lo hicieron Nina Glick Schiller, Linda Basch y Cristina Szanton Blanc, (Glick Schiller, et al., 1992). Entre sus aportes encontramos una nueva definición para los sujetos que viven en un mundo de flujos de información y movimiento de objetos, personas y símbolos, para ello, utilizan el concepto de “transmigrantes” para hablar de los actores sociales que se encuentran en esta situación. Los transmigrantes son sujetos que desarrollan y mantienen múltiples relaciones (familiares, económicas, sociales, organizacionales, religiosas y políticas) más allá de las fronteras nacionales de su país, articulando sus lugares de origen y de destino.

Desde esta perspectiva, la vida de los transmigrantes es la continuación de la vida en conexión con la sociedad de su lugar de origen.; pero la vida transnacional está también entrecruzada por las fronteras. Michael Kearney, agregó esta dimensión analítica a los estudios del transnacionalismo (Kearney, 1991). Esta doble condición (continuidad y discontinuidad) es la característica de las comunidades transnacionales.

Al tratar de definir el transnacionalismo y todos los procesos que se desprenden a partir de ello, Glick Schiller, y sus coautoras se preguntan qué es lo que tiene que ver la localidad, el lugar de origen, o lo que se puede denominar como contexto (historia, economía, política e

institución) con la migración transnacional. Su trabajo nos hace notar que bajo los cambios generados por la globalización podemos superar los modelos que estudian individuos en movimiento, para reconocer que estamos ante “grupos de actores e intereses institucionales”, cuyas prácticas se realizan en contexto transfronterizo. Por las relaciones que resultan de ello, se van formando redes de asociaciones en la localidad presente de residencia, pero con influencias desde y en el lugar de origen. Por lo tanto, términos como “translocalidad” y “campos sociales transnacionales” (que son redes o red de redes) pueden ayudar a describir y analizar la realidad de los transmigrantes. Según Glick Schiller, (2005): “es imperativa una teoría de localidad que encaje en un entendimiento de la organización y representación política de los campos sociales geográficamente basados para ver los intereses políticos de los transmigrantes en relación a la globalización”

Glick Schiller, define el “transnacionalismo” como los procesos que se dan a través de las fronteras estatales en el cual el estado es un actor que forma pero no delimita la continuación del proceso.

Besserer (1997), a su vez hace una propuesta para la definición de lo que es una comunidad transnacional. En primer lugar, señala que la comunidad transnacional puede ser entendida como una comunidad que se extiende y consolida "más allá de la frontera"... o a pesar de la frontera. Esta definición es afín a la de Glick Schiller, quien enfatiza que la vida transmigrante se encuentra siempre en dos campos sociales, el de origen y el de destino, uno que conoce y otro en el que vive. Esta combinación de lo conocido y lo vivido es una realidad de la vida transmigrante: vivir en dos contextos culturales, uno se vive desde la representación, el otro desde la experiencia cotidiana.

El análisis sobre la condición transnacional no siempre enfatiza de la misma manera las condiciones de origen y de destino de la migración. Kearney, cuando habla sobre el poder clasificado de las fronteras, enfatiza la relación de los transmigrantes con el país de llegada, poniendo un énfasis menor en las regiones de origen. (En otros textos de Kearney, se percibe mejor la referencia al país de origen, como cuando propone que “los procesos transnacionales están anclados y trascienden uno o más estados-nación”). Otros autores como Besserer,

enfatan en la dispersión geográfica de las comunidades. Cuando él habla sobre la condición transnacional y su relación con las fronteras, hace una referencia a multiplicidad de lugares donde se desarrolla la vida transnacional, algunos en el país de origen y otros en el de destino (Besserer, 2004).

Kearney hace un trabajo importante de revisión del papel de las fronteras para la vida transmigrante, y llega a la conclusión de que éstas tienen un papel filtrador y clasificador que afecta tanto a las personas como a las comunidades en su conjunto. Las contribuciones de Kearney, tienen una limitación importante, y ésta es que el autor no elabora en un plano histórico que explique o describa el origen de la frontera misma que él analiza, así como la diversidad de tipos de frontera. La revisión de la importancia histórica de la construcción de las fronteras está ya presente en el trabajo de Gloria Anzaldúa, para el caso específico de las fronteras que se mueven históricamente como la que divide México de los Estados Unidos Anzaldúa Gloria (1987), En este trabajo, exploraré por ello la dimensión histórica y comparativa de las fronteras pues me parece que el caso de la migración de origen marroquí a Europa me permitirá hacer este aporte a los estudios sobre la transnacionalidad.

Así, “transnacional” es el término que se elige cuando se desea hacer referencia, por ejemplo, a la migración de actores transnacionales a través de las fronteras de una o más naciones. De modo similar a cuando las corporaciones transnacionales operan a nivel mundial pero están centradas en una nación de origen (Kearney, 1995).

Mientras que la migración puede ser entendida como un acto de traslado, ubicarse más allá de una frontera, donde las fronteras usualmente representan los límites geopolíticos del estado nación. El uso del concepto transnacional, es un avance significativo, toda vez que implica entender las fronteras ya no sólo como límites identificados esencialmente con los estados nación, sino con fronteras autoimpuestas, ya sean estatales, nacionales, o bien fronteras que se pueden cambiar. Esta nueva mirada nos requiere de nuevos conceptos y formas de entender el proceso de migración y sus efectos.

Así, reconocer el carácter transnacional de la migración transnacional es una manera de dar un giro a la investigación, que nos permite también abrir nuevos temas en los motivos y maneras de viajar de los transmigrantes. No todos los migrantes viajan por motivos económicos. Sabemos que muchos transmigrantes viajan para buscar un cambio de vida; unos van a trabajar, otros van a estudiar, otros van de vacaciones, para algunos, significa la libertad, etc. Entonces la migración puede verse como una decisión que de manera más general busca el cambio de espacio, de ambiente en que se desarrolla la vida de los sujetos. En el caso de los marroquíes que viajan a España, la teoría clásica dice que la migración es resultado de la pobreza. Esto puede ser verdad, aunque en la mayoría de los casos los que migran no son los más pobres de una región, pues éstos no tienen suficientes recursos para pagar el traslado. Además, estar en otro país es un motivo de prestigio en algunos lugares, mientras para otros es una manera de alejarse de normas culturales muy estrictas que controlan a las personas en los lugares de origen.

Lo anterior contrasta con posturas como la de Hagerstrandt, quien define la migración como “simplemente el cambio de residencia de una comunidad a otra.” Eisinger (1954), también la define como la transición física de un individuo o grupo de una sociedad a la otra, lo que incluye el abandono de un estadio social para entrar en otro diferente.

William Petersen (1975) sostiene que el término asociado a la definición latina “*migrare*” implica un cambio de residencia que supone un cambio hacia otra comunidad, abandonando la de uno. “Una persona que se mueve de una casa a otra de la misma vecindad y por lo tanto se mantiene dentro del mismo marco sociocultural no debe ser clasificada como migrante”.

Ahora bien, considero que las dos definiciones anteriores reducen la migración a un acto de cruzar una frontera geográfica. La migración es la decisión de las personas de ir a otra comunidad o a otro país. Las consecuencias de esta decisión (y todas las que la siguen) no se terminan al cruzar una frontera entre dos países. Al contrario, los tipos de fronteras que están a la llegada de esos emigrantes son múltiples y de interés para la investigación, porque las personas vienen de contextos culturales, sociales, económicos y políticos diferentes, lo que

implica el cruce de más de una frontera (fronteras culturales, sociales, económicas y políticas) y las “diferencias” resultantes, pueden ser piezas o componentes en los mecanismos de exclusión que se vuelcan sobre los migrantes. Se requiere entonces hacer una definición de la migración más amplia, con una mirada sobre las diversas fronteras que se cruzan, y requiere del estudio de las diversas dimensiones de la vida de los transmigrantes (para una aproximación al estudio de la migración por dimensiones de la exclusión véase (Oliver y Torres, 2012).

La migración no es un cruce de fronteras donde los migrantes controlan todas las condiciones. La migración es más que cruzar una línea geográfica y cambiar de una tierra a otra. Los resultados de la migración no siempre son los esperados por los migrantes. Esta situación compleja es la que hace que mi investigación se sitúe en tres terrenos fundamentales: racismo, resistencia, y vida laboral. Así, llegar a otro país no significa que el proyecto migratorio fue exitoso. Debemos darnos cuenta de cómo hacen para vivir, trabajar, participar, socializar, etc. esos emigrantes cuando llegan a sus destinos y su impacto en los lugares de origen.

Los escritos de Nina Glick Schiller y otros “estuvieron entre los primeros trabajos que trascendieron los estudios de migración y plantearon que las comunidades transnacionales tenían un carácter diferente.” (Besserer, 1997). Este carácter diferente, se acerca a lo que señalamos anteriormente: las comunidades de migrantes, deben poder ser interpretadas dentro de un concepto transnacional, es decir como una persona que puede reconocer un límite o una frontera que para otro grupo pudiera no existir, o bien que la migración es algo que no solamente puede romper un lazo con las localidades de origen sino que puede reforzar paradójicamente estos lazos comunitarios.

Sobre esto Portes, agrega que el transnacionalismo es un fenómeno experimentado por un número creciente de personas que tienen dobles vidas; que hablan dos lenguas, tienen casa en dos países y se ganan la vida a través de un contacto regular y continuo de un lado a otro de las fronteras nacionales (Portes et al., 1999). Coincido con Portes cuando propone que el transnacionalismo está compuesto de aspectos diferentes en muchos niveles y eso es la

realidad de los emigrantes que pueden vivir en dos contextos y trabajan para conseguir un equilibrio en sus vidas sociales.

El marco analítico de los estudios transnacionales coexiste con los estudios sobre la globalización, pero no se refiere a lo mismo. Por un lado, los estudios de la globalización frecuentemente tratan de las relaciones global-locales pero no consideran los procesos de diseminación de las escalas más pequeñas de análisis como las personas, sus familias, y sus comunidades. Así, Michael Kearney nos indica que el transnacionalismo se traslapa con la globalización, pero usualmente tiene un campo de visión más limitado. Mientras que los procesos globales están descentrados de los territorios nacionales y tienen lugar en el espacio global, los procesos transnacionales están anclados y trascienden uno o más estados-nación. Así, “transnacional” es el término que se elige cuando se desea hacer referencia, por ejemplo, a la migración de actores transnacionales a través de las fronteras de una o más naciones. (Kearney, 1995). Esto nos indica que lo transnacional aun cuando se refiere a un fenómeno global, se explica en términos más localizables, estructurados y focalizados, a actores más identificables. Lo transnacional no siempre es globalizado ni lo globalizado es siempre transnacional.

De esta manera, la distinción de los dos conceptos nos permite que tengamos una mejor apreciación de lo transnacional, al poder identificarlo como un fenómeno que tiene un origen múltiple y diverso no solamente de carácter globalizante. La búsqueda de respuestas y explicaciones más amplias y complejas tiene que ser hecha no solamente en sus orígenes sino en sus consecuencias y en sus características.

Los contextos en los que se sitúan los actores transnacionales, entonces, no solamente son definidos por escalas entre lo local y lo global. Algunos teóricos del transnacionalismo proponen que los procesos transnacionales pueden ser estudiados en el marco de unidades como los “campos sociales transnacionales”. Así, Levitt y Glick Schiller (2004) sugieren usar el concepto de *campo social transnacional* para situar a la sociedad y sus miembros. Ellas distinguen entre *formas de ser* y *formas de pertenecer* en dichos campos. Es decir, en ocasiones es el investigador el que identifica que un actor social es parte de un campo social

transnacional (formas de ser), en otras -podemos decir que en menor número de ocasiones- los actores se perciben a sí mismos dentro de estos campos (formas de pertenecer).

La noción de campo social proviene de la literatura de las ciencias sociales en diferentes formas. Las autoras siguen las ideas de Bourdieu y de la Escuela de Antropología de Manchester, combinando la idea de redes sociales y campos de poder. Bourdieu, usó el concepto de campo social para llamar la atención de las formas en las que las relaciones sociales están estructuradas por el poder. Los límites de los campos son fluidos, y el campo en sí mismo es creado por los participantes quienes están unidos en un debate por una posición social. “La sociedad para Bourdieu es la intersección de varios campos entre la estructura de la política.”( Levitt y Glick Schiller, 2004). Por el otro lado, tanto los individuos como las instituciones pueden ocupar las redes que constituyen al campo así como los vínculos de posición social. Esta definición, nos acerca a una postura en la que el investigador debe estar consciente que los campos sociales son multidiversos y se desenvuelven a nivel individuo y organizaciones.

Así entonces, una posible aproximación metodológica desde los estudios transnacionales sería la de ubicar diversos campos sociales transnacionales –articulados, más no simétricos entre sí- donde se desarrolla la vida de las personas y formas de asociación transnacionales. Será esta la postura que tomaré en este trabajo para identificar la dinámica entre trabajo, racismo y migración, de las poblaciones marroquíes que desarrollan sus vidas entre los “campos laborales” de cultivo europeos y las dinámicas sociales y políticas de sus comunidades de origen en Marruecos.

Los actores sociales que encontramos en estos “campos” pueden ser individuos, familias, comunidades, movimientos sociales, partidos, e incluso, en algunas ocasiones, estados. Pero en esta investigación nos centraremos en las colectividades que denominaremos “comunidades transnacionales.”

Glick Schiller y otros, al hablar de las comunidades transnacionales, sostuvieron que una de las características fundamentales de estas comunidades es que la migración de tipo 'transnacional' fomenta y sostiene relaciones múltiples que enlazan a las sociedades de origen

con los asentamientos en su lugar de destino a diferencia de como propone la teoría de la modernización, los transmigrantes se deslinden finalmente de las comunidades y lugares de origen diluyéndose en pueblos o ciudades de destino (Besserer, 1997). Los comentarios de Glick Schiller, nos confirman nuestra visión de considerar que las relaciones de los migrantes con sus comunidades de origen y las de destino, no se encuentran separadas unas de otras, y que estas, se construyen y mantienen no solamente a lo largo del proceso de migración, sino después de haber concluido éste, al momento de permanecer en el lugar de destino. De hecho nos atrevemos a afirmar, que después al momento de regresar a los lugares de origen, también continúan en gran medida relaciones con los lugares donde pasaron una parte de sus vidas como migrantes, es decir se desrecorre el camino previo, pero construyendo asimismo nuevos caminos.

Para algunos investigadores, los sujetos de estudio son unidades sociológicas más grandes y complejas, tal es el caso de los estudios sobre grupos étnicos en el contexto transnacional. Un ejemplo de estos trabajos lo encontramos en los estudios de Patricia Fortuny, sobre indígenas migrantes de origen maya que viajan a los Estados Unidos. Fortuny, sostiene la postura de que el transnacionalismo es “la reproducción de las relaciones sociales y culturales en territorios que quedan fuera de la jurisdicción política o estado-nación de los grupos nacionales migrantes” (Fortuny, 2004). Las estrategias de sobrevivencia en la ciudad de destino, la reproducción de las redes sociales y familiares ejemplifican el transnacionalismo “a partir de las continuas oleadas de migrantes que se desplazan en ambas direcciones, desde y hacia sus comunidades de origen hasta las de destino, de tal forma que ese constante intercambio y préstamo de costumbres y tradiciones de un lugar a otro transforman ambos espacios sociales en uno solo metafóricamente hablando” (Fortuny, 2004).

Esta forma de entender el transnacionalismo, es de vital importancia, toda vez que al mantener relaciones con los estados y comunidades de origen, los migrantes son capaces no solamente de establecer relaciones con sus comunidades, sino de establecer conexiones con otras organizaciones, generar redes y así mismo, generar cambios socio políticos al mismo tiempo en los lugares de origen y de destino. Los movimientos de migrantes mexicanos que han logrado ciertas concesiones en el congreso de USA así como los programas de asistencia

denominados 3 x 1 con el gobierno mexicano, son algunos ejemplos de estas redes y cambios que se producen. “Los migrantes tienen el poder de redefinir funciones del estado de origen.”

Asimismo, varios estados reconocieron después de procesos internos o externos de recomposición social, la existencia de etnias, grupos indígenas, o de comunidades en el interior de las sociedades. Estos grupos, no siempre se encontraban dentro del territorio reconocido estatalmente, o bien no se encontraban dentro de las fronteras estatales, y asimismo, se trataba de comunidades con alta movilidad (Beréberes de Marruecos, comunidades mayas de la península de Yucatán y de Guatemala por ejemplo).

Un comentario similar a este fenómeno lo encontramos en la opinión de Szanton Blanc, Basch, y Glick Schiller cuando señalan que nos encontramos ante un proceso continuo de 'construcción del estado'. Sostienen las autoras, que el proceso de 'transnacionalización' de una comunidad que mantiene la unidad pese a ubicarse en varios países, se debe en gran medida, al proceso exclusionista -etnificante- de construcción de la nación que les recibe (Besserer, 1997).

Los procesos nacionales de construcción de estados, buscan mantener una unidad y una imagen similar para poder mantenerse unidos. Los procesos nacionales de separación o desmembramiento de los estados nación, nos recuerdan que antes se buscaba caracterizar y constituir un estado creyendo que se trataba de una unidad política que mantenía una sola identidad, la oficial, un solo lenguaje, el reconocido legalmente. Pero que los procesos internos o externos, nos obligan a tomar en consideración que ante estos procesos de reacomodo, los transmigrantes pueden buscar seguir identificándose como unidos y como grupo. De ahí la afirmación de estos autores de tener un proceso similar al enfrentado por los reacomodos estatal – nacionales.

Asimismo, este tipo de comunidades se encuentran relacionados a los procesos de construcción de naciones. Kearney, sobre esto, menciona que “el transnacionalismo remite a los proyectos culturales y políticos de los estados-nación conforme éstos compiten por la hegemonía con otros estados-nación, con sus ciudadanos y con los “extranjeros”. Esta

dimensión político – cultural del transnacionalismo se hace patente porque en el concepto se percibe una resonancia del nacionalismo como un proyecto cultural y político; mientras que el concepto “globalización” se refiere a procesos más abstractos, menos institucionalizados y con menos intencionalidad que ocurren sin hacer referencia a las naciones.” (Kearney, 1995).

Glick Schiller, Basch y Blanc Szanton, ejemplifican estos casos y situaciones con sus estudios sobre Haití y Filipinas, con los procesos de reconocimiento de sus migrantes en el extranjero. El gobierno de Filipinas por ejemplo concedió subvenciones fiscales a sus connacionales en el extranjero, para que estos puedan enviar e importar productos a sus comunidades de origen, asimismo les proporcionó una doble nacionalidad (Besserer, 1997).

Un fenómeno más, señalado por Kearney y tratado por Besserer, es a lo que se denomina el fenómeno de pérdida de preeminencia del estado - nación. Las comunidades imaginadas, son una variante más dentro de la forma de análisis de las comunidades transnacionales. El primero en enunciarlas fue Kearney (1991), cuando identifica una *doble conciencia o identidad híbrida*. Ésta conciencia doble o híbrida, “no es un resultado paradójico de estar sujetos a un doble proceso de construcción nacional, sino también el producto del hecho de que la 'unidad' de la nación es sólo ‘imaginada’”. (Besserer, 1997). Este concepto, ha sido uno de los principales argumentos que se han utilizado en México para poder determinar qué personas son consideradas indígenas. Apareciendo con esto los criterios de autoadscripción a una comunidad para ser identificado con ella.

Michael Kearney señala que el concepto “comunidades transnacionales” comúnmente se refiere a las comunidades migrantes que se expanden sobre dos naciones. Besserer advierte que los indígenas mixtecos que él ha estudiado, no se han diluido en la quimera de una única “cultura nacional”, esto, muestra que la 'doble conciencia' o 'identidad híbrida' no es una paradoja encarnada por las comunidades transnacionales, sino una característica de la nación moderna misma.” (Besserer, 1997).

En síntesis, los estudios transnacionales de la migración en América proponen que la migración es un fenómeno complejo que no debe ser estudiado con marcos analíticos diferenciados entre el lugar de origen y el de destino. Con esta mirada holística, se definen

nuevos actores sociales que viven sus vidas entre –al menos- dos estados nación. Estos nuevos sujetos pueden ser personas en lo individual, familias, comunidades, o grupos étnicos transnacionales. Así, metodológicamente, los estudios transnacionales no inician su investigación circunscribiendo un territorio a partir del cual se elije el sujeto de estudio. Parten, del reconocimiento de sujetos transnacionales móviles y espacialmente diseminados para comprender los contextos en los que éstos se mueven (por ejemplo, los “mercados de trabajo”).

Es por esto que la literatura del transnacionalismo americano ha adecuado conceptos como “campo social” usado en la antropología clásica para contextualizar socialmente a los sujetos sociales del transnacionalismo. Podría decirse que es una nueva fórmula para definir la relación entre sujeto y sociedad, actores y mundo de vida, sujeto y estructura, donde el contexto en el que se desarrollan los sujetos no son reducidos a “territorios”. Ésta aproximación permite también seccionar analíticamente la investigación por “dimensiones” analíticas, de tal suerte que el mundo de la religión, el trabajo, la economía o la educación de los migrantes pueden ser analizados en sus propios términos y no reduciendo una de las dimensiones al marco analítico de la otra (como podría ser el “economicismo”, etc.).

En el caso de los estudios americanos, un problema central es la relación entre sujetos transnacionales y estados nación. Para algunos analistas, las comunidades se anticiparon al proceso de transnacionalización, para otros, son los cambios en el estado nación los que transnacionalizan a los ciudadanos (al expulsarlos con sus políticas económicas, al conferirles doble nacionalidad y con ello mantener ascendencia sobre ellos, al reconocer su propia condición multicultural). Una tercera postura propone que los “estados nación” nunca lograron imponer su modelo y que la condición transnacional no es una nueva situación, sino un fenómeno que las disciplinas (antes influidas por las fórmulas disciplinarias nacionales) apenas ahora empiezan a reconocer, pero que ha estado siempre ahí. Desde este punto de vista, el estudio de los sujetos transnacionales es un ejercicio que nos permite visualizar procesos que no son solamente propios de los migrantes, sino que están en el resto de la sociedad pero no habíamos sido capaces de observar.

### **1.3. La Perspectiva transnacional de los estudios migratorios en España**

La perspectiva de los estudios transnacionales en Europa se ha desarrollado en dos vertientes relativamente distintas. La primera de estas vertientes atiende la constitución de nuevas arenas laborales, escolares y políticas (entre otras), que surgen a partir de los procesos de integración europea. Ahí donde operaban empresas europeas en diferentes estados nacionales, hoy empiezan a constituirse mercados de trabajo europeos y arenas de negociación sindical transnacionales. En este sentido, la construcción del marco teórico de los estudios transnacionales europeo difiere de la aproximación americana, ya que no solamente estudia fenómenos que suceden a través de las fronteras nacionales, sino también el surgimiento de procesos e instancias supra-nacionales especialmente a partir de la configuración de la Unión Europea (Pries, 2002). Destaca en esta tendencia el análisis y discusión de la “ciudadanía europea” (Balivar 2005).

Una segunda vertiente de los estudios transnacionales europeos se interesa por lo que podríamos llamar los procesos sub-nacionales, como la migración producto de los cambios económicos y políticos de Europa del Este, los grandes flujos humanos desde África. Entre los temas que interesan a estas aproximaciones están: el estudio del turismo, el análisis del crimen organizado transnacional, y los procesos de adopción transcontinentales (por mencionar algunos). Esta segunda vertiente se encuentra en diálogo con los estudios americanos, sobre todo en lo referente a la migración laboral.

En este contexto, puede anticiparse que el debate sobre la migración en España ha tomado un giro muy importante en los últimos años. A partir de la configuración de la Unión Europea, el papel de España como expulsor de población migrante definitiva (sobre todo a América) o de trabajadores temporales (primordialmente al resto de Europa) cambió por la de ser un país con una producción agrícola importante para el mercado europeo y con una inmigración masiva desde el norte de África, África sub-sahariana, Europa del Este, y una creciente inmigración y migración circular, de origen latinoamericano.

Así, además de la literatura sobre la entrada de España a una nueva realidad europea, podemos encontrar una amplia literatura que discute el proceso de lo que podríamos llamar “transnacionalismo desde abajo” y que se ha enfocado, entre otros, en los procesos migratorios del norte de África, particularmente de la migración marroquí por tener ésta múltiples características de importancia para España. La primera es que los flujos de trabajadores provenientes de Marruecos son de vital importancia para la economía Española. La segunda es que existe una densa relación entre España y Marruecos que se remonta a siglos de procesos de transculturización. Hoy en día, uno de los principales procesos.

Así, el fenómeno migratorio ha sido un debate de suma importancia en el marco académico, igual que en el político español. En los 90’s España vuelve a ser un país de alta migración marroquí, como país de llegada, después de que era un país de tránsito hacia otros países de Europa. El estudio de las migraciones en España tiene una larga y rica tradición, que se ha intensificado en los últimos años en relación con cambios decisivos en los movimientos migratorios (Capel, 1999). Aun queda la migración marroquí un fenómeno poco conocido y estudiado como señala aquí La inmigración marroquí en España no solo se considera un campo de menos interés científico de ambas partes igual no se sabe mucho acerca del fenómeno “porque se trata de un fenómeno mal conocido” (Arango, 2002)

El modelo analítico transnacional llegó como una reflexión nueva, ante la complejidad que conoció el fenómeno migratorio en España, donde el proceso migratorio se relacionó con aspectos culturales y sociales. Estamos ante nuevas realidades transnacionales donde el emigrante se vinculó a redes, políticas y prácticas transnacionales que resultan ser nuevos fenómenos que exigen una nueva perspectiva para entenderlas. El estado exige un nuevo marco teórico para responder a esas urgencias sociales y acompañar este proceso social que cada día es más complicado.

Este nuevo marco suele ser una necesidad epistemológica en el marco de los estudios migratorios. En este sentido entendemos que la teoría transnacional nace como producto de lo insatisfactorio de las teorías predominantes en los estudios de migraciones hasta la década de los ochenta. A partir de esta fecha se cuestiona, de un lado, el énfasis excesivo en los aspectos

económicos y de otro la presuposición de que las segundas generaciones de inmigrantes inexorablemente se asimilaban a la sociedad receptora, (Castro, 2005).

Se entiende de aquí que el transnacionalismo es una nueva perspectiva más compleja capaz de seguir los movimientos migratorios actuales que necesitan un marco más amplio y especializado es que pueda acompañar al migrante y los fenómenos relacionados con él. Lo que se puede resumir que la teoría transnacional como nuevo marco analítico tiene más poder de analizar esos fenómenos que se llaman ahora transnacionales, que han existido desde siempre en el proceso migratorio. Él emigrante impacta las dos sociedades receptoras y de origen, y en su proceso y estancia mantiene la relación con las dos. Ahora se trata de que lo nuevo sea el marco científico que estudia esos fenómenos transnacionales, donde el transnacionalismo representa una perspectiva novedosa, pero no es un fenómeno nuevo. Las prácticas transnacionales existieron anteriormente aunque no hayan sido teorizadas como tales (Smith, 2001).

La urgencia de este marco teórico nos deja entender que la migración como fenómeno ahora es más compleja y más amplia. Y su complejidad se determina en la relación con la globalización y el desarrollo en que viven los países ahora, esos nuevos fenómenos acomplejan más a la migración, deja de ser un simple acto de movilidad social o un cambio de estado. El emigrante ahora emigra con su equipaje sociocultural donde se transforma en prácticas que a veces crea espacios de conflictos y problemas de integración, el caso de los emigrantes marroquíes en España con sus prácticas y sus actitudes transnacionales que les dejan siempre en choque con el español vecino, patrón.

El transnacionalismo concierne ya a la política, por eso la estudia, como en el país de origen, donde las teorías europeas entienden la migración como un fenómeno transitorio en la biografía de las personas y está asociado a la búsqueda de determinados objetivos que consigan mejorar su situación. En el momento en el que se obtengan estos objetivos el inmigrante regresará a su lugar de origen. En este caso, el retorno es un símbolo de éxito migratorio (Blanco, 2000).

Me parece aquí, que la reflexión sobre el acto migratorio es limitada en una movilidad causada por desempleo, u otro factor con el fin de lograr un resultado positivo, el acto migratorio es más que una movilidad o un cambio de espacio, es un complejo proceso de integración e inserción laboral, social y cultural así como política. Que nos muestra fenómenos transnacionales que necesitan nuevos conceptos analíticos para entender. En el caso del emigrante marroquí es muy sorprendente que en su país de origen, vive sumiso a la realidad social, cultural y política.

En España, me encontré con nuevas realidades, por ejemplo, aquí como en la que el emigrante marroquí se queja por sus derechos sociales, así como políticos. España necesita nuevos marcos para estudiar la diáspora marroquí que presenta una alta población emigrante que surgió en las últimas dos décadas que según los datos, el gran salto de la inmigración marroquí se produce a principios de los años 90, (García, 1996).

Estamos ante nuevos fenómenos migratorios, pero más complejos, que requieren un marco más amplio, ya que los estudios de migración en España se quedan enfocados en temas de ciudadanía, estado, nación y movilidad social, porque en España se trata todavía de un campo incipiente de investigación (Cano et al., 2006); pues éste sólo se queda enfocado en temas de globalización, migración, y proceso de desarrollo; donde el emigrante es el factor principal en estos procesos. Así que los estudios no se interesan en analizar al emigrante, en sí mismo con sus conexiones y prácticas, con su origen y su transformación, al menos es lo que mencionan Escrivá y Rivas, “la conexión entre migración y los procesos de desarrollo y cambio es un tema emergente en la agenda investigadora y la política española” (Escrivá y Ribas, 2004).

Los debates más estructurados en el campo de investigación sobre migración tratan de analizar estas relaciones entre la globalización, desarrollo y migración, pero no se profundiza en un marco más complejo sobre lo que es el transnacionalismo, que (lo) veo como un marco analítico globalizado. Esto quiere decir que los procesos de globalización han generado nuevas realidades migratorias, entre ellas las comunidades transnacionales de los inmigrantes, que viven en relación con su país de origen en un mundo globalizado que les permite la conexión

económica, cultural, social y política diaria, estos fenómenos nuevos dan a la migración una naturaleza más compleja que requiere nuevos marcos y reflexiones, como dice aquí Robinson, que la globalización hizo nacer a las comunidades transnacionales “el surgimiento de las comunidades transnacionales de inmigrantes se debe exclusivamente a la globalización contemporánea”(Robinson, 2004).

En el caso de España se observa en los trabajos, que el mundo académico menciona el marco analítico transnacional como un marco nuevo y reciente, adoptado desde la perspectiva americana para comprender el fenómeno migratorio que cada día es más complejo y requiere otras perspectivas para entenderlo. Había crítica de los estudios migratorios en España que quedaron cerrados, y no todas las comunidades fueron sujeto de estudio. Por ejemplo, la migración marroquí esta en primer lugar de las migraciones internacionales en España y no cuenta con un espacio suficiente de debate e investigación desde una perspectiva transnacional. El transnacionalismo en el mercado académico español -además de ser reciente como proceso de globalización- se define: “El transnacionalismo, cruce imaginario y físico de las fronteras nacionales en la formación de campos Sociales de identidad y acción, acompaña desde un inicio a la globalización estrechamente relacionada con la intensificación de las migraciones internacionales e internas” (Escrivá y Ribas, 2004).

En España lo que se llegó a entender, es que los estudios desde la perspectiva transnacional o los estudios migratorios se han enfocado sobre el desarrollo y la migración a través de analizar las remesas como prácticas transnacionales y como vínculo económico entre el emigrante y su localidad de origen, (también existen trabajos sobre el emigrante y la economía nacional). En este sentido, el transnacionalismo sirve como perspectiva de entender la complejidad económica de la migración en España.

Los aspectos de la transnacionalidad migrante más comúnmente estudiados tienen que ver con las relaciones económicas formales dentro de las redes migratorias. Sin embargo, ciertos aspectos, como la cuestión familiar desde una perspectiva transnacional, tanto sus prácticas como sus dinámicas, siguen siendo poco analizados, (Le Gall, 2005).

En este mundo globalizado todo está en constante circulación, la información, el dinero y las materias primas, sólo el elemento central de este conjunto tiene restringido sus movimientos: las personas. Sin embargo, las migraciones, siguen traspasando las fronteras y transformando los mapas sociales, políticos y económicos de países y continentes enteros (Gavira, 2008).

En resumen, los estudios sobre migración en España han generado un enfoque transnacional con algunas características propias. Una de ellas, es el énfasis en la dimensión económica de la migración, lo que incluye el análisis del impacto de las remesas en las regiones de origen, pero de manera muy importante el análisis de las políticas de colaboración entre naciones. Otro de los temas importantes de estudio ha sido la dimensión religiosa y la presencia del Islam en la sociedad española. Éstos estudios enmarcan por un lado, la preocupación por entender la incorporación de la población trabajadora de origen marroquí, hablante del árabe y de religión musulmana a la sociedad Española; y por otro lado, la eficiencia de las políticas públicas de desarrollo establecidas entre los países receptores y de origen.

La antropología crítica española, ha explorado, tal vez de una manera más robusta que la americana, el concepto de “campo social” para entender mejor los mecanismos de poder que regulan las relaciones en el contexto transmigrante, incluyendo a los propios estados que intervienen en la construcción de políticas transnacionales como las relacionadas con el “co-desarrollo” (Liliana Suárez, 2007).

#### **1.4. Los estudios sobre migración en Marruecos y los estudios transnacionales.**

Actualmente, a diferencia de los años precedentes, la migración constituye un tema de discusión e interés por parte de muchas instituciones académicas y la sociedad civil de Marruecos. La discusión pública del tema empezó a finales de los años 80's, cuando los medios de comunicación empezaron a tratar el problema de la migración enfatizando en el carácter "ilegal" de la mayoría de los actos de migración, e insistiendo en los riesgos que tenía la migración no documentada a Europa. Hacia mediados de los años 1990, el tema de la migración constituía uno de los temas que tratados por los noticieros cotidianamente, y la imagen más utilizada era la de las "hrik<sup>1</sup>" o "lanchas de muerte".

La sociedad marroquí se acostumbró a convivir con este fenómeno que se extendió entre todos los grupos sociales, y que difería de la migración de generaciones anteriores de migrantes que viajaron a Francia y a otros países europeos, en el marco de contratos formales de trabajo. Bentaher explica que existe una relación entre los procesos de crecimiento económico europeo y la migración marroquí: "Para el Maghreb, a parte de los argelinos cuya presencia en Francia se remonta al siglo XIX, los marroquíes al inicio hicieron parte de un contingente del ejército, después de una inmigración organizada y estructurada desde los años 60, en un movimiento que sigue de cerca los ritmos de evolución del crecimiento económico Francés" (Bentaher, 1979).

Son muchas las causas de la inmigración de los jóvenes marroquíes hacia Europa, entre ellas está la situación económica además de la social y política de Marruecos. También existen otros factores que juegan un papel importante en dirigir las corrientes de la inmigración sea legal o ilegal, como por ejemplo la proximidad geográfica, así como las representaciones que tienen algunos jóvenes sobre Europa como "tierra de salvación" y especialmente España que desde los 90's hasta ahora se volvió "un sueño" para todos los que quieren ir a trabajar a ella o desean entrar al continente para ir hacia otros países de Europa.

---

<sup>1</sup> "Hrik" es el termino coloquial de la sociedad marroquí para referirse a la migración ilegal hacia Europa, que quiere decir quemar fronteras y leyes, es un termino que llego a usarse de manera muy fuerte en las zonas fronterizas sobre todo en el inicio de los años 90 donde se volvió famoso el fenómeno de "las lanchas de muerte" como termino de migración indocumentada hacia España

En años recientes se han establecido reglas muy severas para la migración marroquí a España, y se ha instalado una fuerte vigilancia que hace la migración informal muy difícil, y que llevó al desarrollo de redes de traficantes de emigrantes y técnicas de inmigración ilegales más sofisticadas y peligrosas, como el uso de lanchas de pesca, tráileres de exportación, visas falsificadas y un sinnúmero de nuevos métodos que aparecen cada día.

Es un lugar común decir que los emigrantes desempleados o pobres (sean del medio urbano o rural) al migrar, están siguiendo el ejemplo migratorio exitoso de familiares o vecinos que los rodean. Así, la migración se volvió un acto de imitación, que no en todos los casos redundaba en una mejor calidad de vida.

A los factores económicos y sociales que ayudan en la inmigración se añaden otros como la cercanía con Europa, ya que Marruecos se considera la puerta principal y un puente entre África y Europa. Situada a 14 km de distancia de España, la cercanía de Marruecos con el continente Europeo le hizo un lugar de recepción de migración, de tránsito para muchos migrantes de diversos lugares de África, que se sumaron a la experiencia de migración de Marruecos.

A cuestión migratoria volvió de manera progresiva una cuestión a la vez de política exterior y de política interior” (Houria Alami M’Chichi et al., 2004) porque Marruecos es al mismo tiempo un espacio de expulsión, un puente de paso hacia Europa de migrantes en tránsito por su territorio, pero es también un lugar de acogida migratoria para transmigrantes que no logran cruzar el Mar Mediterráneo, o que encuentran en Marruecos un mejor lugar que sus países de origen. “Marruecos tiene que ver con la migración, como un país que genera un flujo emisor hacia Europa y como un contexto para el tránsito de los flujos migratorios a los países tradicionales de inmigración” (Houria Alami M’Chichi et al., 2004)

Todas estas características activan estrategias para controlar la emigración internacional, inicialmente a través de estudios científicos que permiten en primer lugar al

estado entender y analizar la problemática principal y la posibilidad de tomar decisiones necesarias para atender el fenómeno de la migración.

La migración internacional es uno de los problemas más importantes que enfrenta el pueblo marroquí, pero no es sino hasta hace poco que se iniciaron las investigaciones para estudiar y comprender el fenómeno. Aun así, los análisis científicos han tenido aún poco impacto en la discusión y falta mucho trabajo para construir un marco teórico para entender la inmigración marroquí.

Si queremos clasificar los estudios y las teorías que tratan la problemática de la inmigración marroquí no sería algo simple, sobretodo porque el tema de la migración es uno de los temas que toma en la actualidad, una posición importante en los estudios académicos, en las conferencias internacionales, etc. Además del interés del Estado en los últimos años a través de la creación de centros para la investigación de dicho fenómeno.

Hay una conciencia en la sociedad de la profundidad de este fenómeno, pero se requiere una investigación para comprender mejor la diversidad de las emigraciones en los últimos años; las formas de migración, los problemas que padece la comunidad marroquí en el extranjero, la problemática de la integración en los lugares de destino, las condiciones de trabajo y la identidad, etc. Todo esto conduce a la creación de un espacio para investigar el fenómeno y sus dimensiones a fin de profundizar en el estudio de las problemáticas basándose sobretodo, en la multiplicación de los fenómenos que acompañan la migración y la expansión del fenómeno además de la proliferación de las especializaciones y las aproximaciones acerca del tema. Por eso era necesario abrir un terreno de discusión.

El estudio de la migración es hoy en día un tema que se aborda en Marruecos desde muchas disciplinas, entre ellas, destacan los geógrafos, así como la sociología, la economía, el Derechos y las Ciencias Políticas

Uno de los temas más importantes de estudio en la academia marroquí es el de la familia (El Harras, 2004). El parentesco resulta ser un aparato central organizativo de la vida

en Marruecos, que atraviesa desde las relaciones interpersonales, hasta la organización política del país, articulándose a escalas que van desde la familia, el clan y la tribu. Cruzado por ejes tan importantes como el género y la edad, las investigaciones están aún en una etapa inicial. Así, la familia y el parentesco resulta un eje fundamental en el estudio de la migración marroquí y en particular en el mantenimiento de las relaciones entre las sociedades de origen y de acogida. La academia marroquí, por ello, se pregunta cómo están cambiando las prácticas matrimoniales y las relaciones entre generaciones, la migración y la información que reciben los que no migran de los propios migrantes (El Harras, 2004).

El segundo tema tiene que ver con el racismo Europeo y su impacto en la población marroquí migrante, como es la violencia y la búsqueda de prestigio a través del gasto suntuario. (El Harras, 2004)

Sin embargo, el estudio de la migración internacional mediante el enfoque transnacional y un estudio etnográfico antropológico son nuevos en el ámbito científico marroquí. Por eso se puede considerar esta tesis entre los primeros trabajos para analizar el fenómeno desde una perspectiva transnacional.

Un nuevo enfoque de este tipo tendrá que tomar en cuenta no solamente la movilidad humana, sino también las comunicaciones que permiten las conexiones entre sujetos que permanecen largas temporadas físicamente separados pero en contacto continuo con la sociedad de origen, por medio de la reconstrucción de las mismas estructuras que organiza la vida cultural de los emigrantes mediante la construcción de mezquitas, asociaciones, tiendas con productos del país de origen y demás comportamientos, además de una comunicación permanente con el grupo de origen a través del teléfono o Internet. La experiencia migrante entrevera las condiciones y valores de la sociedad de origen, con las exigencias de la sociedad de acogida.

Así pues, en la actualidad nos encontramos en frente de la migración de los grupos humanos que están tratando organizarse cultural, social y políticamente en el país de llegada como mecanismos de comunicación de estos grupos que se convirtieron en tema de estudios transnacionales como fenómenos relacionados con la inmigración y requieren de un marco

teórico para entenderlo. Como dice Mekki Bentaher refiriéndose a la presencia marroquí en Francia “Hoy en día la inmigración es el resultado de casi un siglo de organización del mundo capitalista ya existe de un lado, la formación de comunidades de inmigrantes que pueden funcionar sin la ayuda del país de origen o de acogida en el otro lado, familias enteras donde todos los niños en edad de trabajar han nacido en Francia (Bentaher, 1979).

Estos nuevos fenómenos asociados a la inmigración requieren, como ya se ha dicho, pensar en nuevos enfoques para estudiarlos y analizarlos.

### **1.5. Hacia una propuesta de teorización transnacional de la migración entre Marruecos y España.**

Los procesos de transculturalización entre el mundo hispano y el mundo árabe no son recientes, sino que se remontan a una larga historia de invasión y colonización. Es por eso que, como dije antes, mi trabajo recoge de los estudios americanos el concepto de “zonas fronterizas”, en este caso, la región mediterránea en la que convergen España y Marruecos, y le agrega una dimensión histórica necesaria para poder entender mejor procesos como el racismo que en Europa viven los migrantes marroquíes.

En segundo lugar, recojo de los estudios transnacionales de España, el concepto de “campo social transnacional”. Imagino las “zonas fronterizas” conformadas por “campos sociales transnacionales” que, si bien, pueden ser separados analíticamente (económicos, políticos, sociales, culturales, etc.) en la práctica es el entramado de estos campos lo que vincula a Marruecos con España.

En tercer lugar, tomaré el foco analítico de los estudios sobre migración marroquíes para poner un énfasis en dos problemas que se pierden en la historia de la relación de poder entre Europa y el norte de África, que son el parentesco y el racismo. El primero, que ha sido un instrumento de gobernanza “ancestral” en el sistema marroquí dominado por estructuras políticas basadas en sistemas clánicos y tribales, aporta un elemento fundamental para el

análisis de las colectividades (o comunidades) migrantes transnacionales. El segundo, el racismo y los sistemas de exclusión afines a esta perniciosa forma de subordinación, nos sirve como concepto central para plantear la problemática que queremos estudiar: entender el racismo, en el contexto migratorio.

De esta manera, desde mi propia experiencia migratoria, he logrado traducir desde al menos tres idiomas, pero sobre todo de tres tradiciones disciplinarias, los conceptos básicos que me permitirán estudiar la realidad de mis paisanos, de mi tribu, de mi clan, de mi familia, y “de otros como nosotros” en el proceso migratorio.

## **1.6. Conclusión**

Los movimientos migratorios y el transnacionalismo son temas que han surgido en los últimos años y que han sido tomados por varias disciplinas como la antropología, la sociología y la ciencia política como uno de sus elementos centrales de estudio. EL enfoque que estas disciplinas le han dado, ha sido diverso y variado, desde considerar a los migrantes como un reducto de una economía que no puede absorberles, hasta considerarlo como un fenómeno cultural ya que reside en el imaginario de los migrantes el imaginario de una vida mejor. Sin embargo, La aproximación de los así llamados “estudios transnacionales” permite superar los estudios que por un lado desarrollaban una teoría de la “inmigración” (por ejemplo a los Estados Unidos o a Europa) y por el otro lado reflexionaban en los problemas de la “emigración” desde los lugares de origen (como Latinoamérica y África). Asimismo, los enfoques de los estudios transnacionales varían no solo dependiendo de la disciplina o corriente que les estudie sino por lugar en el que esta se desarrolle. Porque como menciona aquí Checa “El fenómeno migratorio continúa siendo uno de los aspectos que reclama más la atención de los científicos sociales. A la ya abundante bibliografía existente siguen sumándose constantemente nuevos trabajos e investigaciones que cada vez abarcan el conocimiento de los colectivos, lugares, situaciones. (Checa y Soriano, 1999)

El transnacionalismo es una perspectiva teórica que analiza situaciones de cambio histórico (sociedades post-nacionales), de cambio político (sociedades donde el estado se

extiende más allá del territorio soberano) y de cambio social (donde la sociedad se extiende más allá de las fronteras nacionales). En el caso americano, este marco teórico ha sido utilizado para estudiar la migración internacional, mientras que en el caso europeo, ha sido utilizado preferentemente para estudiar la conformación de instituciones supra-nacionales y se ha enfocado en menor medida en las migraciones transcontinentales. La perspectiva usada para el caso americano, enfatiza la migración y los estudios de comunidad mientras que el concepto “transnacional” en Europa se refiere principalmente a procesos internos europeos.

Los transmigrantes son sujetos que desarrollan y mantienen múltiples relaciones (familiares, económicas, sociales, organizacionales, religiosas y políticas) más allá de las fronteras nacionales de su país, articulando sus lugares de origen y de destino. Desde esta perspectiva, la vida de los transmigrantes es la continuación de la vida en conexión con la sociedad de su lugar de origen.; pero la vida transnacional está también entrecruzada por las fronteras.

Al tratar de definir el transnacionalismo y todos los procesos que se desprenden Schiller y sus coautoras se preguntan qué es lo que tiene que ver la localidad, el lugar de origen, o lo que se puede denominar como contexto (historia, economía, política e institución) con la migración transnacional. Besserer (1997), a su vez hace una propuesta para la definición de lo que es una comunidad transnacional. En primer lugar, señala que la comunidad transnacional puede ser entendida como una comunidad que se extiende y consolida "más allá de la frontera"... o a pesar de la frontera.

Esta combinación de lo conocido y lo vivido es una realidad de la vida transmigrante: vivir en dos contextos culturales, uno se vive desde la representación, el otro desde la experiencia cotidiana. El análisis sobre la condición transnacional no siempre enfatiza de la misma manera las condiciones de origen y de destino de la migración. Kearney, cuando habla sobre el poder clasificado de las fronteras, enfatiza la relación de los transmigrantes con el país de llegada, poniendo un énfasis menor en las regiones de origen. “Transnacional” es el término que se elige cuando se desea hacer referencia, por ejemplo, a la migración de actores transnacionales a través de las fronteras de una o más naciones. De modo similar a cuando las corporaciones transnacionales operan a nivel mundial pero están centradas en una nación de origen (Kearney, 1995).

El uso del concepto transnacional, es un avance significativo, toda vez que implica entender las fronteras ya no sólo como límites identificados esencialmente con los estados

nación, sino con fronteras autoimpuestas, ya sean estatales, nacionales, o bien fronteras que se pueden cambiar.

La migración puede verse como una decisión que de manera más general busca el cambio de espacio, de ambiente en que se desarrolla la vida de los sujetos. En el caso de los marroquíes que viajan a España, la teoría clásica dice que la migración es resultado de la pobreza. Esto puede ser verdad, aunque en la mayoría de los casos los que migran no son los más pobres de una región, pues éstos no tienen suficientes recursos para pagar el traslado. Además, estar en otro país es un motivo de prestigio en algunos lugares, mientras para otros es una manera de alejarse de normas culturales muy estrictas que controlan a las personas en los lugares de origen.

El marco analítico de los estudios transnacionales coexiste con los estudios sobre la globalización, pero no se refiere a lo mismo. Por un lado, los estudios de la globalización frecuentemente tratan de las relaciones global-locales pero no consideran los procesos de diseminación de las escalas más pequeñas de análisis como las personas, sus familias, y sus comunidades. Lo transnacional aun cuando se refiere a un fenómeno global, se explica en términos más localizables, estructurados y focalizados, a actores más identificables. Lo transnacional no siempre es globalizado ni lo globalizado es siempre transnacional. Al mantener relaciones con los estados y comunidades de origen, los migrantes son capaces no solamente de establecer relaciones con sus comunidades, sino de establecer conexiones con otras organizaciones, generar redes y así mismo, generar cambios socio políticos al mismo tiempo en los lugares de origen y de destino.

La perspectiva de los estudios transnacionales en Europa se ha desarrollado en dos vertientes relativamente distintas. La primera de estas vertientes atiende la constitución de nuevas arenas laborales, escolares y políticas (entre otras), que surgen a partir de los procesos de integración europea. Ahí donde operaban empresas europeas en diferentes estados nacionales, hoy empiezan a constituirse mercados de trabajo europeos y arenas de negociación sindical transnacionales. .

Una segunda vertiente de los estudios transnacionales europeos se interesa por lo que podríamos llamar los procesos sub-nacionales, como la migración producto de los cambios económicos y políticos de Europa del Este, los grandes flujos humanos desde África. Entre los temas que interesan a estas aproximaciones están: el estudio del turismo, el análisis del

crimen organizado transnacional, y los procesos de adopción transcontinentales (por mencionar algunos).

Así, el fenómeno migratorio ha sido un debate de suma importancia en el marco académico, igual que en el político español. En los 90's España vuelve a ser un país de alta migración marroquí, como país de llegada, después de que era un país de tránsito hacia otros países de Europa.

La reflexión sobre el acto migratorio en este contexto es limitada en una movilidad causada por desempleo, u otro factor con el fin de lograr un resultado positivo, el acto migratorio es más que una movilidad o un cambio de espacio, es un complejo proceso de integración e inserción laboral, social y cultural así como política. Que nos muestra fenómenos transnacionales que necesitan nuevos conceptos analíticos para entender. En el caso del emigrante marroquí es muy sorprendente que en su país de origen, vive sumiso a la realidad social, cultural y política.

Actualmente, a diferencia de los años precedentes, la migración constituye un tema de discusión e interés por parte de muchas instituciones académicas y la sociedad civil de Marruecos. La discusión pública del tema empezó a finales de los años 80's, cuando los medios de comunicación empezaron a tratar el problema de la migración enfatizando en el carácter "ilegal" de la mayoría de los actos de migración, e insistiendo en los riesgos que tenía la migración no documentada a Europa. Hacia mediados de los años 1990, el tema de la migración constituía uno de los temas que tratados por los noticieros cotidianamente, y la imagen más utilizada era la de las "hrik" o "lanchas de muerte".

La sociedad marroquí se acostumbró a convivir con este fenómeno que se extendió entre todos los grupos sociales, y que difería de la migración de generaciones anteriores de migrantes que viajaron a Francia y a otros países europeos, en el marco de contratos formales de trabajo. Hay una conciencia en la sociedad de la profundidad de este fenómeno, pero se requiere una investigación para comprender mejor la diversidad de las migraciones en los últimos años; las formas de migración, los problemas que padece la comunidad marroquí en el extranjero, la problemática de la integración en los lugares de destino, las condiciones de trabajo y la identidad, etc.

Uno de los temas más importantes de estudio en la academia marroquí es el de la familia. El parentesco resulta ser un aparato central organizativo de la vida en Marruecos, que atraviesa desde las relaciones interpersonales, hasta la organización política del país, articulándose a escalas que van desde la familia, hasta el clan y la tribu. Cruzado por ejes tan importantes como el género y la edad, las investigaciones están aún en una etapa inicial. La familia y el parentesco resultan un eje fundamental en el estudio de la migración marroquí y en particular en el mantenimiento de las relaciones entre las sociedades de origen y de acogida.

Sin embargo, el estudio de la migración desde una perspectiva transnacional y un estudio etnográfico multisituado antropológico son nuevos en el ámbito científico marroquí. Por eso se puede considerar esta tesis entre los primeros trabajos que analizan el fenómeno desde una perspectiva transnacional en el plano teórico como etnográfico. Los procesos de transculturalización entre el mundo hispano y el mundo árabe no son recientes, sino que se remontan a una larga historia de invasión y colonización. Mi trabajo recoge de los estudios americanos el concepto de “zonas fronterizas”, en este caso, la región mediterránea en la que convergen España y Marruecos, y le agrega una dimensión histórica necesaria para poder entender mejor procesos como el racismo que en Europa viven los migrantes marroquíes. También el lector encontrará un aporte a los estudios americanos del transnacionalismo pues en esta tesis se discute el concepto de “comunidad transnacional” que ha sido ampliamente trabajado en América, para sumar una nueva perspectiva, que es la de la “tribu transnacional”. Este concepto permite por un lado describir las formas concretas de organización de los transmigrantes marroquíes cuya movilidad dispersa cruzando el Mediterráneo por diversos países europeos. Al mismo tiempo, es un concepto que permite poner en diálogo los aportes de la academia africana sobre parentesco y americana sobre transnacionalidad.

En segundo lugar, recojo de los estudios transnacionales de España, el concepto de “campo social transnacional”. Imagino las “zonas fronterizas” conformadas por “campos sociales transnacionales” que, si bien, pueden ser separados analíticamente (económicos, políticos, sociales, culturales, etc.) en la práctica es el entreverado de estos campos lo que vincula a Marruecos con España.

En tercer lugar, tomaré el foco analítico de los estudios sobre migración marroquíes para poner un énfasis en dos problemas que se pierden en la historia de la relación de poder entre Europa y el norte de África, que son el parentesco y el racismo.

De esta manera, desde mi propia experiencia migratoria, he logrado poner en diálogo ideas expresadas en tres idiomas (árabe, inglés y español), analizadas por tres tradiciones disciplinarias, y con ellos he construido un marco conceptual que me permitirá estudiar la realidad de mis paisanos, de mi tribu, de mi clan, de mi familia, y “de otros como nosotros” en el proceso migratorio.

## Capítulo II

### Autoetnografía Multisituada

El objetivo de este capítulo es presentar la metodología utilizada en mi trabajo acerca de las formas de resistencia de las redes tribales marroquíes ante el racismo en España. Empezaré por una discusión sobre la epistemología de esta investigación. Más adelante, expongo las dos aproximaciones metodológicas complementarias usadas en este trabajo, la auto-etnografía y la etnografía multisituada o multilocal. Finalmente, discutiré en este capítulo también las características de las técnicas y herramientas usadas en la investigación.

#### 2.1. La epistemología de la investigación

Tengo experiencia en el trabajo de campo en Marruecos. Allá trabajaba desde una perspectiva sociológica, pero empleando métodos cualitativos y cuantitativos. Una aproximación que combine lo cualitativo y lo cuantitativo puede permitir un mejor entendimiento de los problemas que queremos estudiar. Los métodos cualitativos, cuando son utilizados desde la sociología, pueden llegar a ser entendidos como “complementarios” al trabajo cuantitativo, o incluso suele tratarse de transformar los resultados del trabajo cualitativo en formatos numéricos. Esta “subordinación” de lo cualitativo a lo cuantitativo, puede explicar el motivo por el que las técnicas cualitativas tratan de llegar a cierta profundidad, pero en estancias cortas de tiempo. Por el otro lado, no es extraño que los antropólogos usen aproximaciones cuantitativas. Éstas, generalmente, son parte de las herramientas utilizadas durante estancias largas en el campo. Frecuentemente, las técnicas cuantitativas son “subordinadas” al trabajo cualitativo permitiendo generar un marco de conocimiento estadístico o numérico sobre el cual se va a profundizar y en el cual se entenderá cuán significativo pueda ser un problema o un fenómeno social encontrado. Este trabajo intentará generar un balance entre las herramientas usadas en el trabajo de campo que permita dar a los instrumentos cualitativos y cuantitativos pesos equivalentes.

Más allá de las herramientas particulares, mi investigación estará también en el vértice de las dos disciplinas. Intentaré utilizar lo aprendido desde la perspectiva sociológica, y emplearé también mis conocimientos adquiridos desde la antropología.

Mi posición como investigadora será un tanto inusual tanto para la aproximación sociológica convencional, así como para la antropológica: Por un lado, los estudios sociológicos han estudiado con métodos propios a las sociedades urbanas, industriales y (por ponerlo en otro registro) imperiales. Los sociólogos, en tanto que investigadores, suelen participar de las sociedades a las que estudian. Se estudian a sí mismos, y por ello, hacen grandes esfuerzos por “tomar distancia” para ganar “objetividad”. Por el otro lado, los estudios antropológicos se especializaron en algunas épocas en el estudio de los “otros”, entendidos como sociedades rurales, agrícolas, en países distantes, con culturas, idiomas y reglas, diferentes a las del investigador. En este sentido, el antropólogo suele estudiar a culturas a las cuales no pertenece y trata de desarrollar instrumentos que le permitan entender mejor la lógica interna de esa sociedad.

De alguna manera, mi posición en esta investigación será paradójica si se le mira desde cualquiera de las dos disciplinas: Para mí, la sociedad “imperial”, urbana, industrial, del “primer mundo”, será la otredad. Tengo los conocimientos de los métodos cuantitativos propios de los estudios sociológicos, pero tendré que desarrollar mi investigación con un sentido “antropológico” pues no soy parte de esta sociedad (la española). Tal vez mi estudio esté menos prejuiciado que el que haría alguien que comparta la cultura, normas, e idioma madre de las sociedades de destino de los migrantes. Irónicamente, necesitaré del herramental antropológico para entender mejor a esos “otros” que contratan a mis paisanos en España.

Mi proyecto corre también el riesgo de presentar problemas frecuentes de la investigación pero a la inversa: Tendré que cuidar que la descripción de los “otros” (para mí serían los españoles) no sea una lista de prejuicios y apreciaciones etnocéntricas (entendido como “desde el tercer mundo”) de una realidad que no podré conocer como la conocen ellos mismos (este problema muchas veces se tolera o resulta invisible a los ojos de un lector que, desde el primer mundo, lee los reportes escritos por los antropólogos sobre la otredad.

La peculiaridad epistémico y metodológica de mi trabajo no terminará en lo antes expuesto. Redactaré en un idioma que no es el mío, para explicar a un lector informado desde la teoría, sobre dos realidades que le son ajenas en mayor o menor grado. Escribiré fuera del contexto etnográfico del “campo”, también fuera del contexto cultural al que estoy acostumbrada, y redactaré para un lector que conozco poco y que no comparte mi bagaje cultural.

## **2.2. La metodología.**

En los últimos años, la metodología de la antropología ha vivido un proceso de experimentación y cambio. Por un lado, los cambios políticos y económicos han generado grandes movilizaciones humanas. La antropología por ello, ya no puede estudiar a los sujetos con los métodos convencionales que sugerían la demarcación de territorios locales o nacionales como unidades de análisis. Cada vez más, debemos empezar por la definición del sujeto y conocer después los territorios en que se desarrolla su vida cotidiana. La comunicación telefónica y por otras vías, han hecho también que la plurilocalización de los sujetos no implique necesariamente la ruptura de lazos sociales y culturales. Por ello, la antropología ha debido desarrollar métodos de investigación como la etnografía multisituada que orientan el trabajo del investigador en un mundo en movimiento. Pero los tiempos han cambiado y la movilidad humana (social y geográfica) ha transformado las relaciones entre el investigador y el investigado. La metodología antropológica clásica, de estudiar la “alteridad”, ha sido complementada con métodos que implican el estudio de “sí mismo”. Así ha surgido una antropología del trabajo, urbana, etc. Pero también los “nativos” han desarrollado sus propias tradiciones académicas y sus propias estrategias de investigación, transformándose en “colegas” y complicando la relación entre el antropólogo y el sujeto de su estudio. En este contexto es que han surgido métodos denominados “autoetnográficos”. Mi investigación es una mixtura de ambos métodos. Por un lado estudiaré una población móvil y multisituada. Por el otro lado, estudiaré a personas de mi propio país y de mi propia tribu.

### 2.2.1. La etnografía multisituda o multilocal

En el año 1995 se publicó el volumen correspondiente del *Annual Review of Anthropology*, con tres artículos que atendían tres temáticas íntimamente relacionadas: el proceso de globalización, la construcción de la vida transnacional, el reforzamiento de las fronteras internacionales y la experimentación en nuevas aproximaciones etnográficas (Álvarez, 1995; Kearney, 1995 y Marcus, 1995). Interesado en el tema del desarrollo de nuevas metodologías. en aquel momento experimental de la antropología, George Marcus contribuyó en ese número de la ARA con una revisión bibliográfica de las nuevas aproximaciones etnográficas, encontrando que muchos de los trabajos reconocían los cambios a nivel global, y para contender con las nuevas preguntas y temáticas, hacían aportes en lo que Marcus propuso que podría llamarse “etnografía multisituada” (multi sited ethnography). Marcus identificó distintas fórmulas empleadas por los antropólogos en los trabajos etnográficos revisados, y con sencillez se refirió a ellas como el transcurso de seguir procesos laborales, culturales, etc. en varios espacios (Marcus, 1995). En los últimos diecisiete años, la metodología se ha estandarizado e incluso sofisticado mucho, se habla de etnografía multisituada, multilocal, translocal, transnacional etc. pero puede englobarse a todos estos nuevos aportes bajo el concepto de “etnografía transnacional” como lo mencionan Besserer y Oliver, ya sea porque corresponden a las nuevas teorías de la transnacionalidad, o porque proponen herramientas específicas para el estudio de estos nuevos fenómenos (Besserer y Oliver en prensa).

El problema que yo estudiaré en este trabajo reúne una serie de procesos que podemos llamar globales y transnacionales, ya que el racismo que experimentan los migrantes marroquíes en su tránsito por varios países, -entre ellos España-, conjuga procesos como la migración; la movilidad del capital para el que trabajan; así como la consolidación de instituciones y procesos en distintas escalas incluyendo el plano “supra-nacional” de la Unión Europea.

En el presente trabajo, adoptaré el marco metodológico de la etnografía multisituada por la necesidad de un estudio de procesos en varias localidades y seguir el acto migratorio en múltiples dimensiones, desde el lugar de origen, de tránsito hasta el lugar de llegada.

Me parece también que es una respuesta metodológica para los estudios transnacionales donde el etnógrafo tiene que estar en más de una localidad siguiendo el movimiento de los sujetos migratorios, igual que sus procesos culturales. De esta manera la etnografía multisituada es un marco metodológico para seguir el proceso del fenómeno a través de una “guía” o “liga” que le permita “seguir empíricamente el hilo conductor de procesos culturales lleva a una etnografía multisituada” (Marcus, 2001) Estamos ante una etnografía móvil donde conforme se sigue al sujeto se cambia el espacio y el tiempo. Según lo dicho, podemos decir que la etnografía transnacional está sujeta a la aplicación de este marco metodológico más que otro.

Marcus, propone varias técnicas para el uso de la etnografía multisituada, entre ellas, seguir las vidas de los sujetos, las imágenes, la circulación de los objetos, etc. Ahora bien, la perspectiva transnacional es un marco útil para estudiar la migración marroquí hacia España, dicha perspectiva me llevó a pensar en una etnografía multisituada que me permitiera analizar el proceso migratorio tanto desde el país de Origen como hacia en país de llegada.

El uso de esta metodología etnográfica, me llevó a un trabajo de campo multisituado en la cual mi tarea no era tan sencilla, pues contrario a lo que pensé, seguir a la población migrante requirió, al inicio, de hacer varias paradas etnográficas. Para tener los primeros contactos con la población migrante, inicié mi trabajo visitando el pueblo de mi mamá en Marruecos. No fueron los migrantes de esta población los que fueron el foco de mi trabajo, pero de una manera peculiar, resultó siendo el pueblo vecino la tribu que finalmente fue el objeto de este trabajo. Después tuve que trasladarme a España, donde hice un itinerario que me llevó de Madrid a Murcia, de Murcia a una población llamada “El Ejido” y de aquí, continué a Santa María del Águila, para finalmente conocer ahí a miembros de la tribu con quienes realicé finalmente el trabajo etnográfico, originarios ellos de la localidad llamada Ain Kaicher en Marruecos, la localidad vecina del pueblo de mi madre.

El objetivo de hacer estas paradas, fue en gran parte el de construir redes de información para mi trabajo. Así viajé primero a Madrid con el fin de encontrarme con la primera generación de emigrantes que trabajó hace muchos años en la agricultura de Almería

y ahora están trabajando en la construcción. Pensé que ellos me podrían dar informaciones y ayudarme a establecer redes con familiares de ellos que se encontraran trabajando, tal vez de manera ilegal, en las zonas agrícolas. Así, en mi primera estancia en Madrid, pude hacer una cartografía de las rutas migratorias que sus vidas habían trazado en el mapa europeo y del norte de África. Hice también una lista de contactos en El Ejido, y pude hacer llamadas y confirmar citas de encuentro gracias al apoyo de esos primos maternos que aun viven en Madrid.

La segunda parada, la tuve que hacerla en Murcia, porque no tenía donde instalarme en la región de Almería, donde quería hacer mi investigación. Entonces acudí nuevamente a mis primos para que me ayudaran a buscar un lugar en renta para establecerme e iniciar la investigación. Esto fue muy difícil porque tenían que buscar un lugar para vivir con marroquíes. Como investigadora y mujer tuve que enfrentarme a una situación muy delicada debido al pensamiento tradicional de mis paisanos. Para ellos una mujer, marroquí y soltera lejos de su país es sujeto de sospecha, además ellos no entendían el objetivo de mi visita de campo. Tuve que quedarme algunos días en Murcia donde establecí algunas redes académicas y aproveché el tiempo para realizar una estancia de investigación bibliográfica acerca del tema de la migración marroquí en España. Lo mismo que hice cuando estuve en Madrid.

La última parada en España fue El Ejido. A mi llegada, tuve que esperar hasta las 8 de la noche porque sólo a esta hora pude encontrarme con mis primos maternos que se encuentran en una situación ilegal. A esta hora la migra ya no patrulla en el pueblo Santa María del Águila. Estos primos me presentarían al dueño de la casa donde debía rentar, que a su vez resultó ser mi primo paterno.

Así pues, mis primos maternos constituyeron un eslabón muy importante para establecer las redes que me llevarían a la zona de interés para el trabajo. Esta fue la primera etapa de trabajo en el campo, y fueron las redes familiares maternas las que, en España, me facilitaron mucho el contacto con la comunidad de origen de mi papá, que fue finalmente, el foco de este estudio. Frecuentemente viajé para verme con una y otra parte de mi familia.

En Santa María del Águila los emigrantes con quienes tenía que trabajar no estaban localizados en un sólo lugar, sino en varios sitios. Unos vivían en la montaña donde se encuentran los invernaderos, viviendo en unos espacios muy precarios a los que localmente se les llama “cortijos”. Viven ahí sin sus familias y lo hacen con la intención de ahorrar dinero; otros viven en el centro del pueblo de Santa María del Águila, donde tienen sus casas y llevan viviendo años; otros más viven en la ciudad de El Ejido porque cambiaron su trabajo. Y algunos se han instalado en otros pueblos cercanos. Durante toda mi estancia, tuve por ello que viajar de un lugar a otro para poder hacer mi trabajo.

El cambio constante de espacios para encontrar a las personas con las que trabajaría, y la dificultad de concederme tiempo de trabajo (debido a que si no trabajan no les pagan y por lo consiguiente no ganan, lo cual significa para ellos pérdida de tiempo) fue un factor constante en mi trabajo de campo. En cierta forma, esta situación fue compensada con el uso de diversas técnicas en el trabajo de campo relacionadas con la observación participante.

Un elemento adicional a tomar en cuenta es el del *rapport*, y los compromisos que se hacen en el campo. George Marcus plantea la situación de la siguiente manera: “al realizar investigación multilocal, uno se encuentra con todo tipo de compromisos personales contradictorios. Estos conflictos se resuelven. Tal vez de manera ambivalente no al refugiarse en ser un antropólogo académico distanciado, sino en ser una especie de etnógrafo activista, renegociando identidades en diferentes lugares mientras uno aprende más sobre una parte del sistema mundo”(Marcus, 2001). Estoy de acuerdo con lo que dice Marcus, porque considero que mi trabajo como antropóloga estuvo siempre limitado y dependiente de los sujetos con los que trabajaba. Así que en el trabajo de campo, no está uno ajeno a los problemas que enfrentan las personas con las que convivimos diariamente. En este sentido, uno se vuelve parte del problema, y en ocasiones de la solución del mismo. Por ejemplo, en mi experiencia al moverme entre España y Marruecos, tenía que hacer varias cosas para estos emigrantes: en llevar y traer algo -eso significa meterme en sus vidas personales- arreglar asuntos de papeles por ser hablante de español y por tener la estancia legal. En varias ocasiones serví como traductora para ayudarles a resolver sus problemas.

Mi trabajo de campo no fue en los espacios en los que habitualmente me muevo. Pero al mismo tiempo fue en espacios sociales familiares para mí. Mis primos (maternos primero, y paternos después) me fueron enseñando y conduciendo en el trabajo de campo. Así, ser parte de la comunidad me hacía al mismo tiempo lejano y cercano a la realidad que estaba investigando. Más aún, en ocasiones era menos investigadora y más “parte de la familia”. En ciertos momentos, ser parte de la comunidad me quitaba el papel de investigadora y me dejaba sólo como “una prima que está allí”, una prima preparada que les puede solucionar problemas por saber hablar español.

Por una parte la relación familiar me obligaba a solucionar los problemas que mis primos y otras personas de la comunidad enfrentaban, por otra parte, esta fue siempre una manera de conocer mejor las situaciones que mi familia vivía como migrante. En cada ocasión aprendí más de la vida de estos sujetos (“Otros” como yo, pero en una situación de subalternidad diferente que la mía). Si bien, no hice una etnografía de mi misma, y mis familiares estaban en una situación de precariedad en la que yo no me encontraba, también, es cierto, que mi posición era diferente a la de muchos antropólogos que se involucran solidariamente con los sujetos que estudian. En mi caso, yo nunca dejé de ser una mujer de origen marroquí en España. Viví en carne propia muchas de las dificultades que mi familia vivía porque elegí hacerlo, además porque no podía evitar estar en situaciones en las que fui objeto de discriminación y violencia. No por estar con mi familia, sino porque esa discriminación y racismo iban dirigidos hacia mí. Fue una manera diferente de estudiar, como dice Laura Nader (1969), “hacia arriba” (*studying up*)

Mi trabajo fue una investigación en movimiento y una situación en condición de subalternidad. Pero también fue una investigación que pese a su naturaleza multisituada, no habla de todos los subalternos, ni de todos los lugares. Ésta es tal vez una característica que viene con la elección metodológica, que es la de saber de antemano que pese a la intención de viajar y aprender lo más posible de los migrantes que se pretende estudiar, este esfuerzo no va a poder ser totalmente comprehensivo. Siempre habrá una localidad que no se visitó, alguien con quién no se habló, una realidad que no se conoció.

### 2. 2. 2. Autoetnografía

¿Que entendemos con trabajos etnográficos? ¿O que es el método etnográfico?

En realidad habría muchas respuestas posibles a estas preguntas, pero podría definirse como "estudio descriptivo" del modo de vida, las tradiciones, costumbres, valores e instrumentos, de las artes y el folklore de un grupo en particular o una comunidad en particular.

Así como encontramos tradiciones disciplinarias diferentes en la antropología, también encontramos aproximaciones diversas al método etnográfico, de ahí la dificultad de encontrar una definición estándar del método etnográfico, aunque la mayoría de los antropólogos estaría de acuerdo en que la aproximación etnográfica es una de las características disciplinarias de la antropología. La etnografía ha sido utilizada por los antropólogos, como una forma de conocer otras culturas.

El concepto de etnografía (ethnography) contiene dos partes: la primera (ethno) que quiere decir pueblo y la otra (graphy) que significa descripción. Así entonces se define la etnografía como “la descripción de las culturas y la vida de los pueblos”

En general se puede concluir que la etnografía más que un método (en el sentido más acotado de la palabra) es un proceso de descripción de una comunidad en varios niveles de su construcción. La etnografía, permite una mirada amplia a la comunidad a través de estudiar, observar y analizar los aspectos sociales, económicos, políticos así como culturales de la población estudiada.

Considero que el uso de múltiples enfoques etnográficos ayuda a tener como resultado una mirada más completa de la realidad. Esta investigación ha hecho uso de una diversos de enfoques, uno de ellos fue la etnografía multisituada Otro es la autoetnografía.

Después de ubicar este trabajo etnográfico a nivel multiolcal, pasamos a hablar del investigador, mismo que forma parte de la comunidad, pertenece a la misma cultura, lengua, costumbres, además se relaciona con esa comunidad a través del parentesco. Estoy trabajando con mi propia comunidad de origen, o más bien, con la tribu paterna, donde puedo identificar a mis primos cercanos o lejanos pero que son parte de los mismos clanes tribales.

En cierta forma, mi trabajo es lo opuesto que lo que propuso Malinowski (1972), quién viajó para poner la tienda dentro de la comunidad de estudio para relacionarse con las personas que estudiaría. En mi caso, mi familia ya estaba ahí cuando yo llegué. El antropólogo estudiaba otros muy diferentes a sí mismos, yo estudié a otros como yo.

Esta tesis, por ello, tiene una aproximación metodológica auto-etnográfica, en la que hablaré de mi propia comunidad, su origen, su desarrollo, la migración de su gente; Scribano lo define de la siguiente manera: “La auto-etnografía es un modo de etnografía” y ambas serán tomadas aquí como estrategias de investigación cualitativa. De modo preliminar digamos que el “gesto” auto-etnográfico consiste en aprovechar y hacer valer las “experiencias” afectivas y cognitivas de quien quiere elaborar conocimiento sobre un aspecto de la realidad basado justamente en su participación en el mundo de la vida en el cual está inscrito dicho aspecto” (Scribano y Sena , 2009).

La auto-etnografía es una estrategia de investigación cualitativa porque el trabajo etnográfico se basa sobre la descripción de una vida social, elabora conocimientos sobre una población, profundiza la observación a través de la participación en los procesos generales de la vida.

En mi caso, la investigación no es una autobiografía. La investigación misma me permitió conocer a la comunidad de mi papá y a mis familiares. Así que aun siendo parte de la comunidad, me tomó tiempo acercarme a ella como etnógrafa, para describir la vida social de la gente, aplicando herramientas etnográficas para tener una comprensión adicional de los sujetos que analizaba, Scribano lo explica con claridad: “El investigador tiene el privilegio y la responsabilidad de ser sujeto y objeto. Ello permite la propia interacción con el objeto de estudio e implica la posibilidad de formular (se) preguntas y conocer pareceres. El

investigador no es invocado, convocado o participa de un fenómeno determinado por sus “cualidades personales” sino por ser parte de una comunidad, de un colectivo o de un evento a observar. El investigador es un participante activo capaz de narrar la escena en la que trabaja, conoce y posee un distinguido acceso al campo de observación que comparte con otros sujetos.” (Scribano y Sena , 2009).

Desde esa perspectiva pienso que más que privilegio la auto-etnografía combina inexorablemente la responsabilidad científica y la social, la de ser objetivo por una parte y tener un compromiso primario con el sujeto de estudio por otra parte; ser parte de la comunidad, en mi caso, me facilitó mucho integrarme y obtener toda la información necesaria sobre la problemática planteada en esta tesis. Mis conocimientos sobre la comunidad y las costumbres de ellos me ayudaron mucho a ubicarme y escoger el momento adecuado para hacer mi trabajo de campo, sabía la forma y la manera de comportarme. Por ejemplo, cuando estuve en el pueblo de mi papá, sabía que esta era una sociedad conservadora. Para tener éxito en mi trabajo de campo tenía que seguir las normas de mi pueblo, llevar la ropa correcta para respetar las normas sociales (ropa que aunque “moderna” esconde el cuerpo de la vista). Por otro lado, en la investigación contaba con “aliados poderosos”. Por ejemplo, mi tía paterna tiene un poder excepcional en la comunidad.

Lo mismo pasó cuando trabajé con mis primos en España. Al mismo tiempo que contaba con las herramientas culturales para presentarme ante mi familia y mis paisanos, había una situación en la que yo estaba siempre “fuera de lugar”. Estas situaciones incómodas eran al mismo tiempo un problema y una herramienta etnográfica, como veremos más adelante.

Sin embargo ser parte de la comunidad, no es siempre una situación privilegiada, puede ser totalmente lo contrario pues el investigador o la investigadora puede sufrir otras formas de rechazo y de manipulación o control de la información por parte de la comunidad. En mi caso fui sujeto de la dominación masculina de esa comunidad que en varias ocasiones no aceptó que una mujer de su tribu se desplazara sola, que trabajara con hombres, y especialmente en los lugares dominados por los hombres, como los lugares de trabajo (en particular los invernaderos). Para ellos yo represento una forma muy particular de excepción,

de irregularidad; mi estancia y actividad contraviene las reglas comunitarias de una manera diferente que lo hace alguien que no pertenece a la comunidad.

Mi presencia como investigadora marroquí con mis paisanos en España, contravino las normas de género de estos emigrantes. Pero también contravino las normas de la sociedad receptora que ve a las mujeres de esos hombres, siempre, como mujeres analfabetas y dominadas.

El proceso no fue fácil. Tuve que ajustarme a sus exigencias y muchas veces acceder a seguir sus órdenes. Era una situación compleja donde por un lado quería respetarles a tratando de entender la compleja situación en que se hallaban, y por otro lado, había un interés científico que me obligaba a ajustarme con el afán de continuar mi investigación. Sin embargo, había también una tensión continua frente a las ineludibles contradicciones que significaba mi presencia como investigadora en la comunidad. Más adelante en el trabajo, hablaré de manera más puntual sobre esta problemática, de las formas de dominación sobre mi persona, y de mis propias formas de resistencia frente a esa realidad.

Este trabajo fué sobre mi comunidad y mi persona, como sujeto. crucé varios temas de la problemática y en especial sobre el género.

Sena Scribano, también reflexiona sobre esta problemática, y propone que se puede entender la auto-etnografía como una estrategia que prioriza y describe la propia experiencia vivida y las variaciones en el modo de otorgarle sentido. El investigador es parte de esa “cultura” que investiga, esta socializado en ella, se pone en juego elementos personales y sociales. Por lo tanto es una estrategia experiencial. Emergen los propios temores en tanto hay un mostrarse del investigador, asumiendo que las críticas teóricas y metodológicas que pretenden poner un dique a lo afectivo son también un modo de “protección” a la aparición de las vivencias del mismo. La auto-etnografía significa dar cuenta de lo que se escucha, lo que se siente y del propio compromiso no solo con la temática sino con la acción, al reconstruir la propia experiencia. Como ya se ha insinuado, hay una doble implicación: el investigador “es arte y parte” del fenómeno que quiere narrar.” (Scribano y Sena , 2009).

Es así como en una situación auto-etnográfica el investigador resulta ser parte del fenómeno estudiado, es parte de la misma cultura que estudia. Hay una nueva situación ética ante la realidad, pero al final, resulta ser un ejercicio de sentir y construir la propia experiencia, ser parte y arte del fenómeno estudiado.

### **2.3. Técnicas de investigación**

El estudio de la migración y los procesos sociales que conlleva ha sido siempre un reto metodológico. Desde distintas disciplinas se han desarrollado estrategias y herramientas para el estudio de este fenómeno. La demografía ha desarrollado herramientas cuantitativas importantes para medir el fenómeno y conocer las tendencias, la sociología tiene estrategias puntuales de trabajo en el marco de la migración para entender la conformación de nuevas formas de organización de la sociedad, los geógrafos han desarrollado también un instrumental metodológico para trabajar problemas relacionados con las escalas y las tensiones entre lugar y espacio en el marco de la migración, por mencionar algunas de ellas.

Mi formación sociológica y la experiencia de investigación previa a mi investigación doctoral, me proporcionaron habilidades y conocimientos que resultaron útiles a lo largo de la planeación y desarrollo de este trabajo. Al mismo tiempo, el giro hacia la antropología, el trabajo de campo, las formas distintas y nuevas de involucramiento con los sujetos estudiados requirieron de nuevos conocimientos y representaron nuevos retos.

Por esta doble condición entre la experiencia y el aprendizaje, entre la sociología y la antropología, el diseño metodológico de este trabajo incorporó una pluralidad de técnicas de investigación; la investigación se enmarcó, antes que nada, en una aproximación etnográfica. Esto quiere decir que la investigación involucró el interés por conocer el punto de vista de los sujetos estudiados, y que el proceso de investigación requirió de una estancia larga en el campo viviendo donde vivían los sujetos, viajando a donde viajaban los migrantes que estudiaba, haciendo lo que ellos hacían, trabajando donde ellos trabajaban. Así, las técnicas específicas que utilicé en el campo, tienen como marco no solamente la interpretación de los

datos extraídos, sino la experiencia vivida a lo largo del proceso de aplicación de los instrumentos.

En esta parte del capítulo, trataré de presentar las técnicas usadas para la etnografía de esa comunidad migratoria hacia España. A través de responder las siguientes tres preguntas :

- ¿Qué tipos de técnicas utilicé en el estudio del tema de mi investigación?
- ¿Por qué utilicé esas técnicas, y con qué objetivo?
- ¿Y cómo utilicé la técnica?

La metodología que he elegido en este proyecto me permitió aplicar distintas técnicas y así acercarse más al tema y a los sujetos de la investigación. Me concentré en el análisis de la experiencia de los emigrantes que son objeto del racismo y también, en el análisis de las formas de resistencia que desplegaban estos sujetos ante este racismo.

El estudio etnográfico suele involucrar una estancia larga en el campo. A lo largo de esta estancia, se conocen problemáticas sociales que no pudieron imaginarse o anticiparse previamente. Ciertamente me preparé para usar las herramientas clásicas del trabajo de campo como la observación participante, la entrevista, el grupo focal y la encuesta, la construcción de mapas geográficos, la redacción del diario del campo, la elaboración de historias de vida, y otras más. Pero muchas fueron elegidas a lo largo de la estancia en el campo según las circunstancias las exigían o permitían. Las técnicas seleccionadas, me ayudaron a observar la vida de los emigrantes y comprender sus reacciones frente al racismo en el contexto transnacional.

Mi trabajo será menos un análisis del discurso público (que es un acercamiento común al problema del racismo), y más un análisis de la experiencia de los migrantes y su percepción del racismo. Usaré historias de vida para ganar profundidad histórica a través de la historia oral, y para que a la vez pueda recoger el punto de vista de los migrantes y sus opiniones según se formaron éstas a través de su experiencia migratoria. En estos documentos podré recopilar también información que me permita entender cómo ésta experiencia les llevó a

oponerse a lo que les parecía inadecuado. Me interesa ver si, a través de estas herramientas puedo recoger también la manera en que se ha dado un aprendizaje de las formas de resistencia al racismo y su utilización en su país de origen. Éste es uno de los retos del trabajo de campo.

### 2.3.1. Observación participante

La observación participante puede ser considerada como una técnica, entre las múltiples que pueden emplearse para describir grupos humanos (Guasch, 1997). Es una técnica para recabar información que consiste en observar, a la vez, que participamos en las actividades del grupo que se está investigando. Permite conocer bien a la cultura de la comunidad que se investiga, y para lograr eso, es necesario introducirse en la comunidad y recoger datos sobre su vida cotidiana, se considera a Malinowski uno de los primeros autores que sistematizaron la reflexión sobre la observación participante.

La observación participante está desde sus orígenes vinculada a los comienzos de la antropología social. Bronislaw Malinowski (1972) dejó sentadas las primeras bases en el capítulo introductorio de su libro "Los Argonautas del Pacífico Occidental", donde aborda las características del trabajo de campo antropológico. Desde entonces la observación participante se considera el método de investigación propio de la antropología, convirtiéndose su realización en el rito de paso de los antropólogos.

Para mí, esta técnica representó una nueva herramienta de trabajo de investigación. Con la observación participante aprendí a tomar nota, registrar, guardar y seguir los hechos. Es una herramienta que me sirvió mucho en todo el proceso de la tesis. No pase ningún día del trabajo de campo sin anotar en mi diario de campo lo que observé.

La observación participante la realicé en tres contextos diferentes: El lugar de trabajo en el país receptor; el viaje entre los lugares de destino y de origen; y los lugares de origen; use esa técnica en las tres estancias de investigación que hice en Marruecos, y también en España. Me permitió iniciar mi investigación en los contextos de los lugares de origen y a seguir las redes hasta los lugares de destino de la migración y el trabajo.

La observación participante fue un elemento etnográfico muy importante en todo el proceso metodológico, porque me permitió observar más, convivir con los sujetos a través de lo cotidiano, compartir con ellos sus viejas y nuevas costumbres, además del estilo de vida. A veces, era a lo largo del día que ellos me ayudaban a pensar cómo seguir adelante con la investigación, y en varias ocasiones seguí sus indicaciones para protegerme junto con la comunidad. Para mí la observación participante fue una técnica etnográfica central en este trabajo, al mismo tiempo que recogía información me permitió profundizar en mis reflexiones y generar nuevas preguntas; hubiera sido imposible mi trabajo sin esta técnica pues mi interés era hacer una etnografía tanto de la localidad de origen de esos emigrantes como de los lugares de destino.

Esta técnica me permitió observar con mayor profundidad y tener la continuidad de los hechos, gracias a la convivencia diaria. Fue un trabajo acumulativo, de los hechos pequeños, y de las reflexiones profundas.

La relación de parentesco me facilitó la tarea de observar, pues conocía el lugar de origen y siempre tenía la compañía de alguien que me brindaba su propia guía en el trabajo, como fue el caso de mi tía que era una persona mayor y respetada en el pueblo. Pero a veces era incomodo ser observante, y relacionarme con mis familiares hombres. Como mujer, la observación participante presentaba siempre un reto: por un lado significaba seguirlos en espacios donde las mujeres convencionalmente no están presentes, y por otro entrar en el conflicto cultural que significaba estar en un espacio dominado por hombres. La observación participante no era, en este sentido, “neutra”. Frecuentemente estaba “fuera del lugar”, rechazada por ser mujer, y rechazada por ser una “mujer de la comunidad” que debía “guardar su lugar”.

También me permitió describir la realidad, y no solamente escribir sobre ella como otros me narraban que era, o debía ser. Compartí la vida en el pueblo de origen, donde realicé las tareas cotidianas de sus habitantes, y también compartí la vida en el lugar de destino, donde trabajé a la par de mis paisanos como trabajadora agrícola. Esos largos días de trabajo (trabajo de campo y trabajo remunerado) me permitieron entender las sutilezas de las relaciones en el

ambiente laboral entre los emigrantes y patrones y sus relaciones con Marruecos, con España, con el clan y con la tribu.

La observación participante fue el contexto en el que aplicaba técnicas de trabajo específico, que tenían un fin particular para mi trabajo. Era como llevar dos agendas de investigación paralelas. Una que enmarcaba a la otra. Por un lado la experiencia cotidiana que era difícil de prever, y por el otro lado, el método de una herramienta que tenía un fin específico en la investigación. Algunas veces la observación me mantenía alerta sobre la situación dual de estar en España, con personas cuyas vidas tienen un significado en Marruecos, mientras que los instrumentos precisos estaban enfocados en una localidad o en un momento histórico específico.

En mi diario de campo escribía lo que veía en la vida diaria de esos emigrantes pero en general tenía una guía de orientación para llegar a un trabajo etnográfico al final. Por ejemplo en el lugar de origen, Ain Kaicher, como es un pueblo donde no hay una gran oferta de empleo y la gente realiza trabajos esporádicos, cada día tenía un plan de trabajo de algún aspecto de la vida de la población, donde uso varias técnicas como podían ser: encuestas, entrevistas o mapas del día usando la observación, anotando eso en mi diario del campo.

Cada día, trabajé un tema específico a través de entrevistas con los dueños de los terrenos: la estructura económica de la comunidad; sus negocios, o salidas al campo de labranza. Por otro lado, aplicaba encuestas de características sociodemográficos, visité familias y entrevisté mujeres para entender las dinámicas sociales de la comunidad. Estudié la estructura política visitando a las autoridades locales haciéndoles entrevistas. Así, cada día, tenía una agenda en la que tenía preparados los temas, los instrumentos que usaría y las personas con las que trabajaría.

La observación participante en España me permitió describir la realidad laboral, la vivienda, la situación migratoria, el movimiento diario por la ciudad y el campo, y el uso del espacio por los emigrantes. Fue una técnica que me permitió trabajar en silencio, sin afectar a nadie. Esta fue una situación que aprendí a apreciar de la observación participante, porque no

cualquier situación social es un “campo idóneo” para investigar. En el caso de la población de El Ejido era un lugar inhóspito para la investigación, especialmente si uno es marroquí.

Los enfrentamientos sociales que se dieron en el año 2000 en los que perdieron la vida personas en el marco de los prejuicios acumulados durante muchos años, fueron un antecedente que hizo difícil aplicar encuestas o sacar una grabadora o una cámara fotográfica para realizar mi trabajo como he acostumbrado. El Ejido es un lugar controlado por las autoridades Españolas, donde se perciben las formas de control impuestas por la propia comunidad migrante, como también las formas de resistencia. Por eso en mis primeros meses de estancia, la observación participante me permitió asentar información en diarios del campo, mientras buscaba ubicar a los sujetos con los que trabajaría, establecer confianza, tejer redes, hacer contactos, organizar citas para entrevista, convivir con la gente y entender la vida diaria en su dimensión transnacional como inmigrantes en España. Así viví la manera en que preparaban la comida “*Halal*<sup>2</sup>” al estilo marroquí, escuché con ellos la música de nuestro país, hablando árabe, y estableciendo una conexión diaria con la comunidad de origen a través de las llamadas y el Internet. Observé y participé de una vida transnacional donde las costumbres y la cultura cambian cada día y atraviesan las fronteras.

### 2.3.2. Entrevistas

En mi investigación realicé muchos tipos de entrevistas. Por un lado hice entrevistas abiertas, pero enfocadas en temas y problemas específicos. Esto me permitió, conocer a fondo la vida campesina de la población de origen; sus problemas económicos, su organización política; la organización social y el impacto de la migración (entre otros). También en los lugares de tránsito y destino migratorio utilicé entrevistas abiertas, basadas en pautas que frecuentemente se derivaban en otros temas no anticipados en la pauta, para poder conocer la vida de los migrantes en aquellos lugares. Estas entrevistas además de proporcionar información empírica precisa, proporcionaron la interpretación y punto de vista de los propios entrevistados.

---

<sup>2</sup> “Halal” Término religioso en el Islam quiere decir “permitido” y se refiere en esas religiones a comidas, vividas y relaciones sociales...

Entre las técnicas de entrevista que usé, también realicé historias de vida. Éstas fueron preparadas con anticipación. Requirieron un par de entrevistas previas con los entrevistados para poder determinar los temas y períodos que se trabajarían, así como estructurar las entrevistas, que en distintas ocasiones fueron sesiones de varias horas de duración, agendadas en algunos días de trabajo. Esta técnica permitió desplegar un análisis de mediana profundidad histórica y recabar información de muchos sitios que yo no visité durante la investigación, pues muchas de las trayectorias de los migrantes entrevistados, les llevaron a otros lugares y países de África y Europa en su proceso migratorio.

### 2.3.3. Grupos focales

Una técnica sobre la que yo tenía experiencia y usé en esta investigación, fue la de grupos focales (o grupos de discusión). Esta es una forma de investigación cualitativa que se realiza con sujetos cultural, social o ideológicamente cercanos entre sí. Permite determinar la respuesta de este grupo y su actitud con respecto a una experiencia o problemática.

El grupo focal es una metodología rápida cualitativa que se desarrolló en 1994 en los Estados Unidos. Es ampliamente utilizada en los estudios políticos y de mercadotecnia, y se ha aplicado en las ciencias sociales desde los años 80. El grupo de enfoque se utiliza generalmente para recoger opiniones, creencias y actitudes acerca de un tema o un problema específico o para probar o desaprobar hipótesis de trabajo.

El grupo focal también es un buen método para identificar las preguntas clave para continuar una investigación más profunda y con otras fuentes adicionales.

La dinámica se utiliza para explorar y estimular los diferentes puntos de vista de un grupo a través del debate. Cada participante defiende sus prioridades, preferencias, valores y experiencias. La discusión ayuda a clarificar y calificar el pensamiento.

Esta técnica también puede evaluar las necesidades, expectativas, satisfacciones o una mejor comprensión de las opiniones, motivaciones y comportamientos. También se utiliza para lograr la formulación de nuevas ideas según el investigador (Kitzinger, 1995)

#### 2.3.4. Encuesta

En este proyecto, la encuesta fue utilizada en el trabajo del campo en España y Marruecos. En Marruecos apliqué la encuesta con las familias que tienen tierras agrícolas y emigrantes en España. La encuesta permitió obtener el perfil sociodemográfico de la población; alguna información de carácter económico; además para conocer la ubicación de la población migrante; así como alguna información sobre la naturaleza del trabajo que realizaban en el extranjero. La encuesta tuvo un papel importante para dar un contexto cuantitativo a la información cualitativa recabada en entrevistas e historias de vida.

#### 2.3.5. Mapas de la vida cotidiana

Los mapas son una técnica que hace posible la organización y la representación de información en forma sencilla, espontánea y creativa además de permitir la organización de la información proveniente de la experiencia y la memoria de los informantes.

El uso de esta técnica fue algo nuevo para mí, pero me sirvió mucho para poder entender los movimientos de los emigrantes en los espacios, y problemáticas que enfrentan en los lugares de destino migratorio.

La idea fue, que con la ayuda de los migrantes, dibujáramos el mapa del pueblo ubicando las calles principales y locales importantes y poder hacer un mapa cercano a la realidad. Tomamos en consideración en primer lugar los lugares donde se concentran las actividades de los emigrantes (como la calle principal donde está la mezquita, las rutas de los autobuses, las tiendas marroquíes, magrebíes, los cibercafés etc.

Este ejercicio lo realicé la primera vez como guía de observación participante. Pero pronto se volvió un instrumento más complejo, donde se vertía información sobre la comunidad emigrante, el uso del espacio, movimiento, vivienda y sobre todo sus apreciaciones y análisis de las relaciones que se dan en los lugares señalados.

El primer mapa me tomó unos 15 días para dibujarlo, tomando en cuenta mi propia recolección de memorias, y lugares. Lo realicé tomando en cuenta los lugares que me interesaba conocer etnográficamente. Después pedí a los migrantes marroquíes con los que vivía en España, hicieran sus propios mapas mentales (basados en su conocimiento del lugar) o mapas del día, (basados en las actividades que habían realizado ese mismo día). Me enfrenté con varios obstáculos para realizar este ejercicio, en primer lugar porque muchos de ellos no saben leer y escribir, o no están acostumbrados a analizar mapas. Por otro lado, esta técnica solía requerir de mucho tiempo para realizarse, y mis entrevistados sólo tienen tiempo en la noche cuando vienen cansados del trabajo. Este lo utilizan para hacer sus oraciones, comer y prepararse para el siguiente día de trabajo. Igualmente los fines de semana eran días libres de trabajo pero llenos de actividades como, ir a los mercados, o visitar familiares. Así, realicé los primeros ejercicios con mi vecina, que era una mujer que vivía en la misma casa donde yo rentaba un cuarto.

Esta técnica me permitió entender a través del uso del espacio, la cuestión de género en el contexto transnacional. Por ejemplo, trabajé con mi vecina que sale de su casa la mayoría de los días por la mañana para ir a la tienda, o llamar a su casa en Marruecos, o ir al súper, porque a esas horas la mayoría de los hombres marroquíes estaban en el invernadero trabajando. Ella usaba las mañanas para ver a sus amigas, para lo cual tenía que cruzar la calle principal del pueblo. Esa calle estaba “dominada” por esos hombres en las tardes, por lo que ella la rehuía cuando los hombres regresaban del trabajo. Esa calle, por la tarde, es el centro de reunión de los hombres ellos pasan el tiempo en los cafés, bares, la mezquita y las tiendas. Cuando ella necesita salir en la tarde o en la noche, se mueve acompañada de su esposo, cambiando la ruta para llegar a los cyber- café por la parte de atrás, evitando pasar por los lugares recorridos por los hombres, para no ser motivo de habladurías o piensen mal de ella. Otras mujeres mostraron un uso análogo del espacio.

Los mapas mentales, fueron también relevantes, como una herramienta etnográfica para entender la vida de los migrantes que estaban en España sin papeles. A través de dibujos, ellos me describieron su vida diaria, y con ello sus vidas. En ellos, se expresaron su actividad laboral, sus movimientos y sus estrategias de sobrevivencia como “ilegales”.

Los mapas me ayudaron en general a trazar los movimientos de los migrantes, conocer su valoración sobre ciertos lugares, y entender, a partir de ello, las estrategias para evitar el sexismo, el racismo, y los mecanismos de control que se ejercen sobre ellos como extranjeros o como “ilegales”. Adicionalmente, los mapas se transformaron en mapas donde se mostraban “trayectorias” no solamente “distribuciones espaciales”. Las “trayectorias” diarias incluyeron la dimensión temporal en el instrumento. Así los mapas resultaron ser un instrumento útil para mostrar el “uso de tiempo”.

Pronto pedí a muchas personas que elaboraran mapas para mí. Seleccioné algunos, y volví con ellos para que me explicaran con más detalle lo que habían registrado. Así expresaban sus sentimientos, valoraciones y estrategias espaciales. Escribí un registro para cada mapa, derivado de estas discusiones, que luego transformé en el reporte explicativo de esos mapas.

Esta técnica permite al investigador construir los “significados” que los sujetos dan a su entorno. Le permite conocer cómo entiende el entrevistado el espacio, lo describe y analiza, y con ello cómo analiza su vida, su relación con los demás, etc. Permite también al investigador conocer temas que son de importancia para el entrevistado, y que no estaban en la lista de preguntas o temas de interés del entrevistador.

Una fórmula que utilicé, fue pedirles que describieran en un mapa un día específico. El “día de hoy”, y lo que experimentaron. Otra manera en que trabajé este instrumento fue pidiéndoles un mapa de un día que ellos recuerden que pudiera dar cuenta de la totalidad de su vida en aquel lugar. No se trata de un mapa del día excepcional, al contrario, se trata de un día ordinario que resume su vida en general.

### 2.3.6. El cuerpo: como una herramienta de auto-etnografía

El trabajo etnográfico nos involucra como investigadores en muchos sentidos, incluyendo lo obvio, nuestros cuerpos. Esta investigación es una etnografía donde hago una descripción de mi viaje, el contacto con los sujetos que estudié, la forma en la que me acerqué al tema y también sobre la forma en la que logré superar los retos y problemas surgidos en el trabajo del campo. De manera importante yo estuve ahí preguntando, procesando ideas, pero también de “cuerpo completo” observando, experimentando lo que otros experimentaban. Mi

cuerpo, fue en ese sentido una herramienta de trabajo, pero también un elemento simbólico que se sumó al momento de la investigación modificando la realidad que estudiaba.

¿Cómo puede hablarse de una “experiencia” etnográfica sin que aparezca en ella el cuerpo? El cuerpo, mi cuerpo, fue una herramienta etnográfica importante en esta investigación. La etnografía mostró que el cuerpo tiene un papel metodológico como antropóloga (la que hace preguntas, graba y acompaña en los recorridos diarios). Pero hay otro papel, el “etnográfico” que también ayuda a la producción de conocimiento; como familiar de los emigrantes; como sujeto de racismo y discriminación por mi origen geográfico y cultural. Ambas experiencias se entretejieron en el proceso de investigación, y el “lugar” donde esto sucedió fue mi propio cuerpo.

Mi experiencia no fue la de un cuerpo “abstracto” sino específico. Fue la experiencia de una mujer marroquí que siguió a los migrantes en su experiencia transnacional. Así que, metodológicamente, es un trabajo transnacional en clave femenina. La etnografía que aquí se presenta es entonces, también, un mapa personal, que permite describir las relaciones de género y la posición de género en el espacio transnacional.

Como antropóloga mi “cuerpo metodológico” fue el instrumento para vivir la experiencia del trabajo de campo, vivir varias situaciones relacionadas al uso de técnicas, y contacto con los sujetos, etc.

Como marroquí, mi “cuerpo etnográfico” fue el lugar donde tuve la experiencia de la intolerancia y el racismo que hay en contra de mis paisanos.

Como autora de este texto, uso mi propio “cuerpo teórico” como un insumo para pensar (recordar, analizar y escribir) el proceso del racismo en el espacio transnacional. Porque en mi cuerpo se entreveran las experiencias etnográfica, metodológica y teórica de una mujer antropóloga marroquí, que vivió como emigrante con sus familiares y paisanos en sus espacios cotidianos y laborales transnacionales.

Considero que este ejercicio teórico basado en experiencias prácticas de una realidad transnacional, puede ayudar a la comprensión de una parte del fenómeno migratorio basado en una experiencia personal.

Por medio del trabajo de campo, me di cuenta que puedo usar la herramienta del diario del campo para escribir una etnografía que pasa por mi cuerpo, porque cada día escribo un diario de campo en el que soy la primera que empezó y la última que termina. En muchos casos yo fui, el caso del día, el sujeto de mi estudio y también a través de esta etnografía, puedo analizar varios puntos de mi problemática y llegar más profundamente a analizar otros contextos que pueden ser muy útiles para entender que puede hacer un etnógrafo cuando usa su propio cuerpo para analizar una problemática.

Hasta aquí me parece que el cuerpo puede ser una herramienta muy útil para hacer un trabajo etnográfico. No me refiero solamente al cuerpo (de género) sino también el cuerpo como trabajadora, como marroquí, para dar cuenta de cómo se transforma en distintos espacios, como cambia en distintas situaciones, cómo dispara preguntas a su alrededor, y también como los demás (el “Otro”) reacciona ante este cuerpo.

Mi cuerpo siempre estaba presente en mi trabajo, a veces como una ventaja para obtener información, y en otros casos como una fuente de conflictos culturales, sociales y políticos. Mi cuerpo cambió según la situación, las personas y las culturas involucradas. En ocasiones, usaré en este trabajo mi diario de campo para analizar mi experiencia a través de mi propio cuerpo.

#### **2.4. Conclusión**

Construir una metodología es parte fundamental de la investigación en ciencias sociales. Esta tesis propone un marco metodológico multidisciplinario con la finalidad de llegar a realizar una etnografía compleja y profunda sobre los procesos migratorios Marroquíes hacia España. La complejidad refiere a técnicas diversas utilizadas que van desde cuestionarios hasta los mapas del día, la profundidad del trabajo es el resultado de una larga estancia etnográfica con los migrantes marroquíes en dos continentes.

Mi posición como investigadora será un tanto inusual para la aproximación sociológica convencional, así como para la antropológica: Por un lado, los estudios sociológicos han estudiado con métodos propios a las sociedades urbanas, industriales y (por ponerlo en otro

registro) imperiales. Los sociólogos, en tanto que investigadores, suelen participar de las sociedades a las que estudian. Se estudian a sí mismos, y por ello, hacen grandes esfuerzos por “tomar distancia” para ganar “objetividad”. Por el otro lado, los estudios antropológicos se especializaron en alguna época en el estudio de los “otros”, entendidos como sociedades rurales, agrícolas, en países distantes, con culturas, idiomas y reglas, diferentes a las del investigador. En este sentido, el antropólogo suele estudiar a culturas a las cuales no pertenece y trata de desarrollar instrumentos que le permitan entender mejor la lógica interna de esa sociedad.

“George Marcus contribuyó en ese número de la ARA con una revisión bibliográfica de las nuevas aproximaciones etnográficas, encontrando que muchos de los trabajos reconocían los cambios a nivel global, y para contender con las nuevas preguntas y temáticas, hacían aportes en lo que Marcus propuso que podría llamarse “etnografía multisituada” (multi sited ethnography).”

La perspectiva transnacional es un marco útil para estudiar la migración marroquí hacia España, dicha perspectiva me llevó a pensar en una etnografía multisituada que me permitiera analizar el proceso migratorio tanto desde el país de origen como hacia en país de llegada

La etnografía multisituada es un marco metodológico para seguir el proceso del fenómeno a través de una “guía” o “liga” que le permita “seguir empíricamente el hilo conductor de procesos culturales lleva a una etnografía multisituada” (Marcus, 2001) estamos ante una etnografía móvil donde conforme se sigue al sujeto se cambia el espacio y el tiempo.

Para tener los primeros contactos con la población migrante, inicié mi trabajo visitando el pueblo de mi mamá en Marruecos. Después viaje a España de Madrid a Murcia a una población llamada “El Ejido” y de aquí, continué a Santa María del Águila, para finalmente conocer ahí a miembros de la tribu con quienes realicé finalmente el trabajo etnográfico, originarios ellos de la localidad llamada Ain Kaicher que es el pueblo de donde es originario mi papá . Hice algunas estancias cortas en universidades españolas, y al mismo tiempo seguí en esas ciudades las redes tribales de los migrantes marroquíes. En Madrid me encontré con la

primera generación de inmigrantes que hacía muchos años habían trabajado en Almería en agricultura y ahora se dedicaban a la construcción en Madrid. Después hice una breve estancia en Murcia donde me encontré con otros primos, ahí fue un poco difícil ya que como investigadora y mujer tuve que enfrentarme a una situación muy delicada debido al pensamiento tradicional de mis paisanos. Para ellos una mujer, marroquí y soltera lejos de su país es sujeto de sospecha, además ellos no entendían el objetivo de visita. En este lugar establecí algunas redes académicas, y realice una estancia de investigación bibliográfica acerca del tema de la migración marroquí en España. Mi última parada fue en El Ejido donde tuve que esperar hasta las 8:00 p.m. para reunirme con mis primos porque ellos se encuentran en una situación ilegal y después de esa hora ya “la migra” no patrulla las calles. Ellos me presentaron con el hombre que me rentaría una vivienda que resultó ser mi primo paterno. Esta fue la primera etapa de trabajo en el campo, y fueron las redes familiares las que también en España, me facilitaron el contacto con el grupo que finalmente fue el foco de mis estudios.

El cambio constante de espacios para encontrar a las personas con las que trabajaría, y la dificultad de concederme tiempo de trabajo (debido a que si no trabajan no les pagan y por lo consiguiente no ganan, lo cual significa para ellos pérdida de tiempo) fue un factor constante en mi trabajo de campo. En cierta forma, esta situación fue compensada con el uso de diversas técnicas en el trabajo de campo relacionadas con la observación participante.

Mi trabajo fue una investigación en movimiento y una situación en condición de subalternidad. Pero también fue una investigación que pese a su naturaleza multisituada, no habla de todos los subalternos, ni de todos los lugares. Ésta es tal vez una característica que viene con la elección metodológica, que es la de saber de antemano que pese a la intención de viajar y aprender lo más posible de los migrantes que se pretende estudiar, este esfuerzo no va a poder ser totalmente comprehensivo. Siempre habrá una localidad que no se visitó, alguien con quién no se habló, una realidad que no se conoció.

El método etnográfico es un estudio descriptivo del modo de vida, las tradiciones, costumbres, valores e instrumentos, de las artes y el folklore de un grupo en particular o una comunidad en particular. la aproximación etnográfica es una de las características disciplinarias de la

antropología. La etnografía ha sido utilizada por los antropólogos, como una forma de conocer otras culturas. La etnografía, permite una mirada amplia a la comunidad a través de estudiar, observar y analizar los aspectos sociales, económicos, políticos así como culturales de la población estudiada.

La auto-etnografía es una estrategia de investigación cualitativa porque el trabajo etnográfico se basa sobre la descripción de una vida social, elabora conocimientos sobre una población, profundiza la observación a través de la participación en los procesos generales de la vida.

En mi caso, la investigación no es una autobiografía. La investigación misma me permitió conocer a la comunidad de mi papá y a mis familiares. Así que aun siendo parte de la comunidad, me tomó tiempo acercarme a ella como etnógrafa, para describir la vida social de la gente, aplicando herramientas etnográficas para tener una comprensión adicional de los sujetos que analizaba. Desde esa perspectiva pienso que más que privilegio la auto-etnografía combina inexorablemente la responsabilidad científica y la social, la de ser objetivo por una parte y tener un compromiso primario con el sujeto de estudio por otra parte; ser parte de la comunidad, en mi caso, me facilitó mucho integrarme y obtener toda la información necesaria sobre la problemática planteada en esta tesis. Mis conocimientos sobre la comunidad y las costumbres de ellos me ayudaron mucho a ubicarme y escoger el momento adecuado para hacer mi trabajo de campo, sabía la forma y la manera de comportarme.

El estudio de la migración y los procesos sociales que conlleva ha sido siempre un reto metodológico, esto explica esa diversidad de técnicas que usé en el campo. Trate de usar varias herramientas para responder a la complejidad del tema de una parte y de otra parte según las dificultades que se me presentaron en el campo, era útil y urgente usar nuevas técnicas para continuar el trabajo etnográfico.

## Capítulo III

### Los Berachewa: una tribu transnacional



#### **3.1. Introducción Monográfica \_ histórica: El Mediterráneo: la formación de una “zona fronteriza”**

##### **3.1.1. El Mediterráneo Históricamente**

La historia de los países que hoy conforman la orilla del mar Mediterráneo se entrelaza y tiene una profundidad de muchos siglos. Se trata de una historia de una gran influencia del norte de África sobre el sur de Europa (incluyendo el control político durante siglos) y de la misma manera, una historia colonial de Europa sobre el norte de África que le marcó política y culturalmente. En las últimas décadas los habitantes del norte de África han tenido una nueva presencia sobre Europa, pero se trata ahora de una migración laboral. Todas estas etapas de la historia han dejado improntas en las sociedades locales transformando a la región del Mediterráneo una gran “zona fronteriza” (en el sentido de Gloria Anzaldúa), cortada por líneas fronterizas que tienen por asiento las aguas mediterráneas. Esta región marcada por la tensión

entre una historia común, pero países separados, es el marco en el que se inscribe esta tesis (Anzaldúa, 1999).

El Mediterráneo es un lugar único. Mirándolo en el mapa algunas personas podrían pensar en una tierra en la que aunque rodeada de agua pareciera predominar el desierto. En la que aun con más de ocho siglos de contacto Europa y el Mediterráneo no se ven al sur. La palabra Mediterráneo indicó por mucho tiempo a una zona de España, Italia y, Grecia, mas no del Magreb, Egipto o Marruecos. Esto no sucede sino hasta pocas décadas atrás.

Como lo apunta Gonzalo Escribano, el Mediterráneo es un espacio cuna de “tres grandes religiones (judía, cristiana y musulmana), cinco civilizaciones (occidental, hebrea, eslava, turca y árabe) e innumerables naciones, muchas de ellas surgidas del desmoronamiento de imperios coloniales. Es una región que ha supuesto una interminable sucesión de conflictos, el árabe-israelí, el del Sahara Occidental, la guerra del Líbano, las rebeliones civiles en Libia, el enfrentamiento entre Grecia y Turquía y una multitud de querellas fronterizas.”(Gonzalo Escribano, 1999)

### **3.1.2. El Mediterráneo Políticamente**

La historia política de esta zona fronteriza, y en particular de la relación de lo que hoy son España y Marruecos, nos presenta tres momentos claramente identificables: La presencia árabe en Andalucía; el colonialismo español sobre Marruecos; y los nuevos retos que se expresan con la presencia de una gran cantidad de marroquíes como trabajadores en España.

#### **3.1.2.1. La presencia árabe en Andalucía**



La primera etapa nos recuerda la época de la conquista árabe (musulmana) en la zona sur de España, o Andalucía como se le denomina por los árabes “Todo lo que pasa en Marruecos tiene impacto en Andalucía y lo que pasa en Andalucía tiene reacción en Marruecos”. (Mustafa Chaker, 1990)

Andalucía recibió su nombre a partir de la presencia del Islam en el sur de la península, la cual se inicio a comienzos del siglo VIII. Esta larga etapa histórica que tuvo una duración de ochocientos años” (Mantero, 2001) esa conquista fue liderada por Tarik Iben Ziyad. Esta época se caracterizó por grandes batallas y conflictos que género un odio acumulado en la historia que se refleja el día de hoy en esos problemas que se alimentan de este contenido histórico, las ideologías religiosas y culturales.

### 3.1.2.2. El colonialismo español a Marruecos

Como segunda época de encuentro no deseado entre las dos sociedades se trata de la época del colonialismo español al norte y el sur de Marruecos (1912-1956). Entre los eventos más importantes se encuentran la guerra del RIF (1912-1927) liderada por Abdelkrim El Jettabi en el norte y El Cheikh Ma el Aïnin, como un símbolo de la resistencia saharauí en el sur de Marruecos. Asimismo, un acontecimiento que generó odio y resentimiento contra la región Musulmana, consistió en que el General Franco trabajó en esta época en el norte de Marruecos llegando a ser comandante de esta zona y utilizó tropas locales (Marroquíes) en la guerra civil de España que ganaron contra los republicanos, y quien dejó muchas víctimas cosa que los españoles nunca perdonaron.

### 3.1.2.3. Nuevos retos migratorios: los marroquíes en España

Actualmente existe una migración fuerte de los árabes del norte de África que migran a España. Esa vez no como dominantes sino como dominados. En un primer momento, en las primeras olas de migración hacia Europa, España fue un país de tránsito más que de destino. Poco después las mismas migración ha conocido un fuerte interés en España misma después de la política del mismo país en el control de la frontera. Esas migraciones que hasta el día de hoy siguen siendo un fenómeno de suma complejidad para estudiarlo en su conjunto como movimiento de dejar el país y proceso de integración y realidades laborales, sociales y culturales en la sociedad de destino desde la perspectiva transnacional adoptada desde el

marco de los estudios de la migración en América de norte con la finalidad de llegar un análisis profundo.

### **3.1.3. El Mediterráneo económicamente**

Hoy en día el mediterráneo esta pasando por una crisis económica fuerte, eso que nos explica esas fuertes flujos migratorios no de países de tercer mundo hacia Europa igual migraciones de los europeos hacia fuera. Esa economía ha sido siempre espacio de interés de muchas naciones, y causa de muchos conflictos que han generado durante toda la historia. Se trata de una zona tradicional de tráfico de insumos, como las rutas de esclavos hasta rutas de materias exóticas como el ébano y el marfil, o hasta el opio y drogas diversas.

Actualmente, el Mediterráneo en desarrollo presenta características económicas muy complejas que han convertido a la zona en una región económicamente deprimida de origen rural que sabe trabajar en el campo. Combinándose este factor con el hecho de encontrar en la zona costera de España una región de invernaderos y de alta producción agrícola, ocasiona que se refuerce el imaginario de trabajar en un país que les puede pagar bien y donde pueden hacerse ricos en poco tiempo. Las historias de éxito sobrepasan por mucho a las historias de fracaso.

### **3.1.4. El Mediterráneo culturalmente**

El mediterráneo es un espacio de suma importancia económica y política igual que cultural porque “no solo haya alimentado tres de las civilizaciones más asombrosas de la antigüedad, y que haya sido testigo del nacimiento y florecimiento de tres de nuestras grandes religiones; sino que también les haya servido de principal medio de comunicación. En épocas pretéritas prácticamente no había caminos; el único medio efectivo de transporte era el agua, que tenía la ventaja añadida de ser capaz de soportar pesos enormes que por otros medios resultaban inamovibles. (Escribano, 1999)

Esos contextos socioculturales son de suma importancia para entender lo que planteamos nosotros en este trabajo que se base sobre las relaciones laborales, sociales entre marroquíes y españoles en la región de Andalucía como una zona fronteriza que cruza las dos culturas y que ha estado un espacio de convivencia de las dos sociedades, las dos religiones durante siglos.

Esa diversidad como espacio de encuentro es al mismo tiempo un espacio de conflicto cultural y religioso. La naturaleza de los dos países caso de nuestro estudio donde se marca la diferencia en varios niveles el económico que fue uno de los motivos de esas migraciones en las últimas décadas, y factores sociales y culturales que nos deja enfrente del odio, el racismo provocado por las dos naciones en los campos transnacionales que encuentran una explicación en esas historias comunes entre las dos naciones pertenecen a la región del mediterráneo.

Igual otros estereotipos encuentran sus orígenes en la misma historia que comparten esos dos países, el hecho que no explica esos nuevos fenómenos transnacionales como espacios de investigación contemporáneas que hace llamar a nuevas reflexiones y trabajos.

### **3.2. Introducción metodológica**

Mi padre, y por ende también yo, pertenecemos a la tribu *Berachewa*. El origen de la tribu es una historia de movilidad. Primero fuimos nómadas, ahora somos migrantes.

La historia de la tribu *Berachewa*, como la recuerdan mis familiares, antecede la formación de la nación Marroquí y trasciende hoy las fronteras de Marruecos. Puede por ello considerarse una tribu transnacional en dos sentidos: Primero en el sentido histórico, (pues su historia se extiende más allá de los tiempos del estado-nación) y en segundo lugar, en el sentido geográfico (porque sus redes sociales trascienden las fronteras geográficas del estado-nación).

La tribu *Berachewa*, vive una constante tensión entre los procesos de localización y sujeción a los sistemas económicos, de gobierno territorializada, y las dinámicas de movilidad espacial ahora relacionadas con la migración. Pero también vive las contradicciones y tensiones producto de las relaciones internas de inequidad, entre ellas, de manera importante, la inequidad de género.

Iniciaré este capítulo con una discusión sobre el trabajo de campo como investigadora de mi propia tribu. En segundo lugar, haré una introducción al análisis de la vida tribal. Me interesa especialmente mostrar la ruta teórica de cómo la reflexión sobre la sociología de la vida tribal en el mundo árabe, influyó en la construcción del pensamiento sociológico europeo. Pero también deseo presentar el caso de mi tribu para ilustrar el marco conceptual. En tercer lugar, presentaré la historia de la tribu de mi padre y el proceso histórico por el cual se asentó, entre otros lugares, en un ojo de agua en una región agrícola de Marruecos.

En cuarto lugar, exploraré la manera en que las actividades económicas “localizaron” a la tribu *Berachwea* en torno a un ojo de agua y como el aparato de estado la reconoce de manera acotada y territorializada. En quinto lugar me interesa mostrar como la economía y la dinámica de la vida tribal han impulsado nuevamente la “des-territorialización” de la vida tribal, esta vez no como nómadas, sino como migrantes. En quinto lugar mostraré cómo la economía y la dinámica de la vida tribal ha impulsado nuevamente la “des-territorialización” de la tribu, esta vez no como nómadas, sino como migrantes.



*Hija de mi hermano, bienvenida a Ain Kaicher. Qué lástima que no viniste en temporada de higos. Recuerdo mucho que te gusta esa fruta porque hace años que no te he visto por acá... Hoy es un gran día y un verdadero milagro verte por acá sobrina mía. Aquí la gente todos somos primos y hermanos y tú eres una berchweia. Claro que todo el mundo te va apoyar en lo que necesites. Responderán a tus preguntas. Yo te llevaré a todo el pueblo. No te preocupes por mi edad yo puedo caminar, y cada “Jaima”<sup>3</sup> donde vayamos es la nuestra. Así que vámonos, en nombre de dios, empecemos. (Conversación con mi tía paterna de 88 años de edad. Diario de campo Ain Kaicher Marruecos 2009)*

---

<sup>3</sup> *Jaima*: Anteriormente, la “Jaima” era una tienda hecha a mano de lana de borregos. Fue la vivienda de los tribus en las épocas de nomadismo Hoy en día se usa este termino en el pueblo no para referirse a la casa o la vivienda de las personas pero para referirse a familia o clan.



Me resultó difícil ubicarme al iniciar este trabajo de investigación. No sé si me calificaría como la “antropóloga inocente” o la “antropóloga nativa”. En realidad tenía planeado realizar mi proyecto de tesis con las comunidades del norte de Marruecos que emigran hacia España. Pero terminé, por casualidad, trabajando con mi propia familia paterna. Esto me permitió conocer mis orígenes de manera más profunda, y al mismo tiempo, reflexionar sobre los problemas y fenómenos que vive la tribu de mi padre en el contexto transnacional.

Antes creía que conocía muy bien el pueblo de Ain Kaicher. Para mí, ese pueblo era chiquito, pasaba tres o cuatro días del verano junto a mis tíos y primos durante las vacaciones escolares. Estaba segura que podía describir la localidad, a cualquier persona, pero muy pronto me di cuenta que sabía poco sobre ella.

El trabajo etnográfico resultó ser un espacio de mucha reflexión sobre la complejidad social del pueblo, y sobre sus procesos transnacionales. Mi trabajo de campo fue de suma importancia ya que al mismo tiempo que me permitió contribuir al conocimiento antropológico del fenómeno migratorio, me llevó a establecer nuevas redes familiares, así como a reconciliar y aclarar desencuentros familiares.

Cuando era niña, visité el pueblo de mi papá alrededor de tres veces durante las vacaciones de verano. Este pueblo era un lugar donde se juntaban mis tíos por algunos días durante las vacaciones, y aunque mis recuerdos son muy limitados, aún tengo en la mente los días de verano cuando comíamos mucho higo -muy famoso en esa región- y pasábamos un rato en el ojo de agua. Recuerdo bien que no pasaban ni tres días cuando mi familia visitaba a la gente del pueblo, y especialmente a mi tía a quién llaman “*Chhaneaa*”, que quiere decir en

ese contexto lingüístico “famosa”. Lo raro es que en este pueblo se refieren a las familias o los clanes, con el nombre del papá y mi tía es la excepción hasta ahora.

Como mi tía es una persona de mucho prestigio, en el trabajo de campo le pedí que fuera mi guía y mi principal contacto con la comunidad. Ella conoce muy bien a toda la gente del pueblo, sabe muy bien de todos ellos, las historias de sus clanes, de sus familias, sus orígenes económicos y la historia de cada una de sus migraciones.



Mi trabajo de campo se había iniciado en el pueblo de mi madre en Marruecos. Después viaje a España, donde a través de las redes tribales, me topé con parientes paternos entre quienes realicé la mayor parte de mi trabajo de campo en España. Así, en una tercera temporada de campo, decidí regresar a Marruecos, pero esta vez a *Ain Kaicher*, el pueblo de origen de mi padre, y de mi tribu. Esta vez, no regresé solamente como pariente, sino también como investigadora.

Este fue un momento muy especial, pues la gente me ayudó a saber lo que me interesaba. Ahí empecé el trabajo de descubrir los orígenes de mi tribu paterna. La verdad es que yo iba sólo con la intención de hacer la etnografía de la localidad hasta que me interesé en conocer mis orígenes y la manera en la que vivió mi papá hasta que salió del pueblo -muy joven- para entrar al ejército. Él también fue una fuente para entender la historia de este pueblo maravilloso y de su hermosa naturaleza, para conocer la amabilidad de su gente, y para explorar el sentido del parentesco que cada día es más fuerte e importante para enfrentar los problemas que les aquejan dentro y fuera del pueblo.

El objetivo de este capítulo será presentar a mi tribu como un sujeto de estudio. El capítulo tiene por un lado un perfil teórico, y por el otro lado, es el resultado de una parte de mi trabajo etnográfico, que se refiere a la comunidad de *Ain Kaicher*. La información que utilicé en esta parte de la investigación fueron: encuestas, observación participante y entrevistas.

Mi trabajo se basó preferentemente en técnicas etnográficas, dada la ausencia de trabajos históricos sobre mi tribu y este pueblo. Me resultó difícil hacer una descripción histórica más amplia; lo que presentaré a continuación se apoya fundamentalmente en la

memoria colectiva de la población. Aunque la descripción es corta, nos puede ayudar a entender el contexto histórico y la realidad actual de la tribu que vive ahora en la localidad de Ain Kaicher. Al mismo tiempo, esta aproximación nos permite presentar la voz de los sujetos que estudio.

La selección de mi tribu como sujeto de mi interés, es un resultado y no un punto de partida en mi investigación. Hay dos maneras de explicar esta selección: La primera fue el resultado del proceso de exploración etnográfica que realicé en España, que me mostró la presencia de un grupo de trabajadores marroquíes con una fuerte organización solidaria transnacional, por lo que opté por seleccionar a ese grupo de trabajadores para profundizar mi investigación. Éstos trabajadores eran miembros de la tribu Berachewa y originarios de la comunidad de Ain Kaicher, el pueblo de mi padre. Así que la investigación me llevó a analizar mis propios orígenes. Al iniciar la investigación no tenía idea de que al final me encontraría haciendo una reflexión sobre mi linaje y mi tribu.

En segundo lugar, puedo decir que, vista retrospectivamente, la selección de Ain Kaicher es también afortunada, en el sentido de que el pueblo se encuentra en el centro de la región de mayor expulsión migratoria de Marruecos. Así que esta selección no fue fortuita, la casualidad fue que resultara ser el pueblo de origen de mi familia, un pueblo de migrantes, como yo, miembros de una tribu cuya movilidad ha persistido en el tiempo.

### **3.3. Marco teórico y presentación del caso de estudio**

#### *3.3.1 De África a Europa: un marco teórico nómada*

El concepto de tribu, es un concepto de naturaleza compleja, y de comprensión de una forma de vida. Las características de la estructura tribal, son al mismo tiempo uno de los aspectos fundamentales para el análisis y comprensión de la sociedad rural en Marruecos.

La vida tribal, fue un problema conceptual que recibió mucha atención por los investigadores sociales durante el período colonial de la historia de Marruecos. Después de la independencia del país, sigue siendo una referencia teórica importante para la comprensión de las estructuras de la sociedad marroquí. Este trabajo de investigación, no se enfoca en la estructura tribal de Marruecos, sino en la vida transnacional de una tribu como marco contextual para establecer la etnografía de una comunidad, cuya geografía se extiende entre

África y Europa. Mi trabajo se limitará a la etnografía de esta comunidad en Marruecos y España.

La comunidad transnacional que estudiaré, es una comunidad de emigrantes que mantiene una fuerte estructura tribal. Para construir esta etnografía regresé a la localidad de origen para entender sus características sociales, económicas, culturales y políticas, y comprender su contexto histórico. La literatura sobre las comunidades transnacionales se ha enfocado hasta ahora en los casos de los migrantes originarios de países latinoamericanos hacia los Estados Unidos. Pero el caso de las comunidades transnacionales de origen marroquí es diferente, y para poder describirlas, es necesario explicar a mi lector la estructura tribal en que se insertan.

El estudio del fenómeno tribal, ha sido uno de los focos de atención para la comprensión de la estructura de la sociedad marroquí y del mundo árabe en general. Estos trabajos fueron el origen de lo que llamaré la “perspectiva *divisiva*” o el análisis de los fenómenos de segmentación social. Si bien este ha sido un desarrollo conceptual para entender fenómenos concretos de la región que nos ocupa, también ha sido útil para el análisis sociológico en general.

La sociedad Marroquí es una sociedad compleja que ha conocido cambios muy importantes en su historia, pero a pesar de los cambios, hay elementos que siguen siendo parte de la vida diaria, que se quedan en el folklore, la memoria y son parte de las nuevas relaciones sociales (Boutaleb, 1999). La sociedad rural que estudiaremos en este apartado es precisamente un caso de cambio y continuidad de este tipo. Por un lado, ha vivido cambios importantes derivados de los nuevos retos del capitalismo (uno de ellos ha sido la expulsión de grandes cantidades de migrantes de sus comunidades agrícolas de origen). Por otro lado, en el proceso de migración se han conservado e incluso profundizados elementos sociales de una gran importancia histórica, como es la estructura tribal.

De esta manera, tomaré el estudio de la estructura tribal, que ha sido un tema de reflexión histórica fundamental en Marruecos, y lo usaré como contexto para el análisis de un fenómeno de importancia actual para la sociedad marroquí, como son las comunidades transnacionales que son el foco de la reflexión general de este trabajo.

Atef Kayet, sostiene que la sociedad campesina, como fenómeno social, siempre fue “un tema de interés para la sociología colonial, con el fin de comprender la estructura de la sociedad marroquí, ya que estos estudios intentaron entender y analizar las diferentes estructuras comunales campesinas y su desarrollo, además de reflexionar en los problemas sociales y políticos, y estudiar sus modos de vida y normas” (Atef Kayet, 1989). Hoy en día, el estudio del mundo campesino es indispensable por ser un componente importante de la sociedad actual. Por ello, si queremos tener una mirada completa sobre la sociedad marroquí del día de hoy, es necesario comprender al mundo campesino tal como es.

Según el sociólogo Mohamed Guessous (2003) la sociología rural en Marruecos declara su segundo arranque, después de la sociología colonial. Desde el inicio, este sociólogo intentó crear un diálogo sociológico acerca de la comunidad campesina considerándolo como un campo activo, que traduce y descubre un conjunto de interacciones vitales de la disposición marroquí. Podemos decir que la sociedad campesina es un espacio de relaciones, funciones e instituciones que se mueven y reaccionan ante mecanismos de control y normas de una conciencia común.

El estudio de las comunidades campesinas se hace más complejo hoy en día, puesto que en la actualidad muestra cambios importantes. Estos cambios tocan, especialmente, las estructuras tradicionales heredadas, sea a nivel social, tradicional o económico, sobre todo la estructura tribal. Por ello, es vital hacer una revisión de las teorías más importantes sobre la sociedad tribal marroquí, y su aporte para la comprensión de la sociedad rural marroquí actual, que es el sujeto de interés de nuestra investigación.

La sociología colonial francesa, fue una de las aproximaciones teóricas que analizó las características de la sociedad tribal y rural marroquí. Dichos estudios, contribuyeron al enriquecimiento del campo intelectual para entender cómo funcionan las estructuras de parentesco, las estructuras culturales y políticas de las tribus. Estas investigaciones de enfoque "anglosajón" de orientación estructural-funcional (Evans-Pritchard, Ernest Cleaver, D. Hart, . T. Buffalo, John Waterbury), que examina la sociedad marroquí a través del "linaje", un concepto central en los análisis “divisivos” que separan los niveles del sistema social y político, empezando de la unidad más pequeña (la familia), a la más grande (tribu). Esta aproximación teórica consideró que la sociedad marroquí era un “estado no unificado” con

una “sociedad divisiva” (o segmentada) que se resistía a la estructura de gobierno impuesta. Tal era el caso de la resistencia en contra del “Makhzen”<sup>4</sup>

Este análisis “divisivo” ha sido un teoría referente para estudiar la sociedad rural en Marruecos (Hammoudi, 2007). Tuvo sus orígenes teóricos en los escritos de Ibn Jaldun, del siglo XIV, que según Ernest Gellner (1969), Ibn Jaldun, fue quién proviene el “discurso divisivo”. Ha sido él, la referencia básica para diferentes autores, ya sea quienes hacen el énfasis en la importancia del "linaje". Quienes hablan de la complejidad de las relaciones sociales y políticas; los que se centran en el estudio del conflicto tribal como una lucha entre "nómadas" y "urbanos"; quienes ven en la sociedad marroquí una tensión permanente entre "tribu" y "Estado". O los que han desprovisto a las sociedades Magrebíes de su historicidad. Desde este punto de vista, la “tesis divisiva” abarca desde la teoría “tribalismo y Estado” de Ibn Jaldun, formulada en su famosa “Mukaddema”, hasta E.Durkheim, y su tesis sobre la sociedad tribal de Argelia, en su famoso libro “acerca de la división de la labor social”.

Se considera a Durkheim (1893), como uno de los primeros en utilizar el concepto de la división para el estudio de las sociedades y su evolución en su tesis de la división del trabajo social. Esta tesis se centró en la idea básica de que las comunidades se mueven progresivamente a través del desarrollo histórico, de las formas de "solidaridad mecánica" a las formas de "solidaridad orgánica" (Bensalem., 2007). Dicho estudio fue la base teórica para los estudios subsecuentes que trataron de activar la teoría de la división para entender la especificidad de la comunidad tribal, con que describe Durkheim la sociedad mecánica. En su propuesta, Durkheim denomina “clan” a cada uno de los grupos que reproducen la división social que constituye a la “sociedad divisiva”. En esta propuesta las comunidades son “divisivas” ya que se basan en la repetición de agrupaciones similares entre sí, como episodios sucesivos. La agrupación definida como “clan” refleja una doble naturaleza: de parentesco y política al mismo tiempo. De hecho, el clan es una relación de consanguinidad que une a la mayor parte de los miembros, lo que crea entre ellos un sentimiento de parentesco (Durkheim, 1893).

---

<sup>4</sup> “Makhzen” es un termino político para referirse al estado presentado en la estructura monárquica como la estructura de poder, esa palabra que denota a una institución y a un grupo que fungía como intermediario entre el gobierno colonial y las sociedades tribales, (relacionada con la palabra “almacén” en español, y “Magazine” o tienda en francés). Desde esta perspectiva, la sociedad marroquí, veía al “Makhzen” como una entidad ajena al “cuerpo” de esta sociedad tribal.

### 3.3.2 La tribu Berachewa

En el caso de la tribu de mi padre, la tribu Berachewa, ésta se compone por una serie de clanes.

**Figura 1: Clanes tribales de la tribu Berachewa**

*Fuente: “Notas de la entrevista mi padre campo Ain Kaicher Marruecos 2009”*



Guardada toda proporción histórica y analítica, podemos decir que el caso que estudiamos es análogo al modelo descriptivo de tribus y clanes usado por Durkheim. Así, este modelo durkheimniano aún es útil para describir la tribu que hoy se asienta en la población de Ain Kaicher. La tribu Berachewa de Ain Kaicher es un conjunto de clanes o “Fakhdat<sup>5</sup>”, de linaje patrilineal que es similar en sus estructuras económica, social y cultural.

Esta tribu se basa en el parentesco como el factor social central de organización de la vida política. Aparentemente, la división social del trabajo es menor, ya que la familia trabaja para la continuidad propia y la de todos. En la localidad de Ain Kaicher, la vida tribal se caracteriza por la simplicidad de sus estructuras sociales que económicamente dependen del pastoreo y la agricultura como fuentes económicas más importantes de la tribu.

<sup>5</sup> “Fakhdat” *Termino coloquial para referirse a un clan adentro del sistema tribal*

Teóricamente, el modelo durkhemiano puede ser considerado un modelo útil para la comprensión de las peculiaridades de la sociedad tribal agrícola en Marruecos y el norte de África.

Me parece que uno de los aspectos importantes de la teoría de E. Durkheim, para la sociedad marroquí contemporánea, es la caracterización de las sociedades que se distinguen por una débil división del trabajo, y que a su vez, conservan algunas formas de propiedad colectiva, y se distinguen por la importancia del parentesco en la vida social, el poder de la conciencia colectiva, y la religión como unidades de control social en varios niveles de la vida en la sociedad.

Son las características que Durkheim adjudicaba a las sociedades mecánicas, las que encuentro en las comunidades tribales marroquíes. A pesar de los cambios globales que han impactado a la sociedad marroquí en su conjunto, la estructura económica, social y política) me parece que se mantienen algunos elementos análogos a la propuesta de Durkheim sobre las sociedades con una división mecánica del trabajo social. Así, Ain Kaicher es un pueblo formado por un conjunto de divisiones sociales, donde cada una de estas divisiones, son un clan de la tribu Berachewa. La coherencia entre los clanes la establece el parentesco, que es el primer mecanismo de poder y un fuerte elemento en el cual se basan las relaciones sociales. Para decirlo en palabras del Sr. Ahmed de la comunidad de Ain Kaicher:

*Los que estamos en la tribu, todos somos primos. Independientemente de las circunstancias, somos primos, y toda nuestra vida social toma en cuenta la dimensión de la sangre. Ya que es parte de nosotros, no nos faltamos el respeto dentro de la sangre y el parentesco (Ahmed, trabajo de Campo, Ain Kaicher Marruecos 2009)*

También Durkheim hizo hincapié en la importancia del sistema cultural y el factor religioso en las comunidades sociales mecánicas. Esto también es una característica de mi tribu, donde el sistema de las estructuras culturales y religiosas es uno de los sistemas de suma importancia que organiza las relaciones sociales en general tal y como lo podemos escuchar en las palabras del Sr. Muhammad de Ain Kaicher:

*La tribu Berachewa es una tribu unida y se basa en la conciencia colectiva, que incluye los valores y aspectos culturales que nos mandan no actuar mal ya que somos musulmanes y el temor de Dios y la religión es el sistema único que rige nuestra vida*

*social y económica. La religión es el pilar de nuestra presencia ( Mohammed, trabajo de Campo, Ain Kaicher, Marruecos 2009)*

Puedo decir, que la firmeza de la estructura tribal hasta ahora depende en gran medida de los elementos culturales de la tribu. También la naturaleza de la economía tribal es todavía la familiar.

El modelo durkheimniano, tuvo gran interés para la antropología anglosajona en el estudio de las sociedades tribales, desde los años 30's. Autores como Radcliffe Brown, se apoyaron en la idea de la estructura de Durkheim para desarrollar su teoría del parentesco, misma que rápidamente fue adoptada en el proyecto de la antropología social anglosajona, especialmente por investigadores como Evans- Pritchard(1949). Éste, fue el primero en aplicar los principios del análisis en el marco de los estudios de campo sobre las tribus de "los Nuer" de Sudán y las tribus beduinas leales a la zaweya Senussi en el desierto "Berka" de Libia.

Dicho estudio se considera uno de los estudios más importantes de la antropología anglosajona y un desarrollo del enfoque divisivo, en él se revisó las características más importantes del sistema social divisivo de estas tribus. En su estudio, la división del trabajo no excede las relaciones familiares, además de estudiar las actividades económicas; las formas de propiedad de carácter colectivo; la falta de desigualdad económica y la estructura de parentesco, que es la estructura social fundamental para los Nuer. Dentro del sistema social la unidad familiar es la unidad política principal. Los Nuer son una sociedad patriarcal, masculina, el linaje patriarcal representa la base del sistema de parentesco sobre el cual se basa la estructura familiar, los miembros pertenecen en primer nivel a la tribu (Bensalem, 2007), donde "la tribu es el grupo más grande, en el cual sus miembros sienten el deber de la unificación para la invasión y la defensa "(Evans-Pritchard 1937).

Las comunidades agrícolas del Norte de África comparten algunas características con el modelo de Evans-Pritchard, por lo que también es una teoría útil para entender las particularidades de estas comunidades. Aunque éstas en ciertos aspectos se alejan de la descripción hecha por los modelos francés y anglosajón. En la población de Ain Kaicher nos encontramos ante unidades sociales que tienen la pertenencia patriarcal como base de parentesco. Las características principales son la afiliación tribal, la dimensión patriarcal, los principios religiosos y los principios culturales. Sin embargo, constatamos diferencias económicas entre una familia y otra, entre una "fakhda" y otra. Así también, la competencia

por los recursos empezó a constituir una de las tensiones en la tribu, situación que nos deja ante el fenómeno de conflicto por la propiedad y el agua.

Las sociedades tribales en el norte de África se caracterizaron por la endogamia y el patriarcado, cosa que hoy en día también empezó a tener cambios. La tribu en Ain Kaicher es una tribu patriarcal basada en el matrimonio endogámico como un patrón social para la protección de lo unilateral del parentesco y la propiedad. Pero, últimamente y por diferentes factores (entre ellos la migración a las ciudades, el desarrollo económico, la consolidación del Estado como sistema político, además de la migración internacional), estamos ante el matrimonio exogámico como fenómeno social dentro de esta sociedad tribal.

A diferencia de las tribus Nuer donde las formas de propiedad son colectivas, en Ain Kaicher hay distintas formas de propiedad (la individual, la colectiva, etc). A menudo la propiedad de la tierra y los bienes pertenecen al “fakhda” (a la familia) dentro de la tribu. La tierra pertenece a los hermanos y los primos. Este modelo aún existe con el fin de garantizar una economía familiar fuerte, donde todos trabajan para fortalecerla. Si hay terrenos del Estado, en ellos se construyen mezquitas, las oficinas de gobierno, la escuela, la clínica, además del mercado semanal. El cambio de las formas de propiedad acompañan a la transición política que conoció la sociedad marroquí: la aparición del aparato del Estado (o Makhzen) como máxima autoridad dentro de las políticas y varias estrategias relacionadas con la propiedad de la tierra.

Hay también otros puntos de diferencia con los Nuer. Para ellos la tribu es la unidad social y política, mientras que en Ain Kaicher la tribu es una unidad social, económica y cultural, ya que desde la presencia del “Makhzen” como organización política, la tribu perdió su papel político en la comunidad.

La sociedad tribal marroquí es un organismo o un grupo representado por ancianos y hombres de confianza de la misma tribu, un dispositivo para organizar la sociedad y resolver los conflictos. En particular, los conflictos relacionados con el riego, la propiedad, el matrimonio, el divorcio u otros, son resueltos por una autoridad superior, y se recurre a ella en todos los casos. Hasta ahora el rol de las instancias tribales sigue existiendo, pero no excede la resolución de las disputas familiares y la representación de la tribu en el organismo político. Así que su función ya no es la misma de antes.

Así como en el caso que Durkheim describe y es retomado por Evans-Pritchard, en el estudio de las tribus Nuer, la tribu que yo describo también depende de la agricultura y la ganadería para garantizar la auto-suficiencia. Aquí también la división del trabajo es muy sencilla. Hasta hace poco fue más allá de las relaciones familiares, y tiene que ver con el inicio de la migración, pues ahora la falta de mano de obra familiar ha hecho necesario contar con una fuerza de trabajo proveniente de otra tribu u otro pueblo.

De esta manera la tribu de Ain Kaicher ahora es diferente de las tribus Nuer, ya que ahora existe desigualdad económica en la tribu. Hoy existen familias pobres y otras ricas en mayor o menor medida. Sus diferencias radican en varios aspectos: la cantidad de tierras agrícolas de su propiedad; el número de cabezas de ganado que tienen y por los ingresos producto de la migración. Este último ha sido un factor que ha disparado las diferencias entre clanes.

La tribu con la que trabajo comparte con el ejemplo de Evans-Pritchard (1973) la dimensión de parentesco, que es la estructura social fundamental como en el caso de los Nuer. Sin embargo hay una diferencia; en mi caso, el sistema de parentesco es fundamentalmente una relación social, mientras que en los Nuer la tribu se considera una unidad familiar y política. El poder de tribu no está presente en nuestro caso, porque el “nombrado” ha perdido su papel político dentro de la tribu y ha aumentado la presencia del aparato estatal como un sustituto de las responsabilidades políticas

Además de estos trabajos teóricos, hay muchas investigaciones coloniales que se interesaron por la tribu como estructura de importancia política, por ejemplo, el colonialismo francés trató de estudiar la sociedad marroquí a través del estudio del concepto tribal; y los estudios anglosajones revelaron nuevos modelos de estructuras divisivas.

En este marco, hablamos del estudio de Ernest Gellner sobre las tribus del Medio Atlas, seguidos por los estudios de Zaweya de Ahansal, y antes D. Hart, que fue el primero en estudiar la realidad de las tribus de Marruecos, basado en el modelo del análisis divisivo, estudiando tres tribus: Ait Atta en el Atlas; Doukkala en el sur y Beni Weriagl del Rif medio. Por último Raymond Jamous (1977) centró su famoso estudio acerca “Honor y Baraka”, sobre una de las tribus del Rif oriental. A pesar de los diferentes lugares y épocas de estos estudios e investigaciones, el denominador común que los une es lo que se conoce como la "tesis divisiva."

La sociedad divisiva se compone de categorías que se superponen unas con otras, y a través de estos niveles, se determinan los diversos componentes del concepto divisivo y sus unidades: cada tribu se divide en ramas, y éstas a su vez se dividen en partes, hasta llegar al nivel de las unidades familiares. Así el parentesco queda como un factor dominante dentro de esta comunidad. Gellner, sugirió limitar el concepto de división y utilizarlo sólo para las comunidades que dependen del linaje con su respectiva organización social y política. Así -y aquí se nota el impacto del pensamiento de Ibn Jaldún- "el sistema social y político de estas tribus es un sistema divisivo, lo que significa que cada tribu se divide en ramas que a su vez se dividen hasta llegar al nivel de las unidades familiares. Las partes son iguales en cada nivel de la división, no existe entre ellas ninguna división de la naturaleza política y/o económica. Tampoco hay dentro de las partes o entre ellas instituciones políticas especializadas y así la estructura de la tribu, si la viéramos en su conjunto se parece a la estructura de un árbol" (Gellner, 2007).

### 3.3.3. Los Berachewa de tribu nómada a pueblo rural

*La tribu Berachewa, es una tribu árabe, nómada y pertenece a la gran tribu Bani Hilal, que migró al norte de Marruecos viniendo desde el medio oriente. Eso recuerdo que es lo que dijo mi abuelo (notas con mi papa trabajo de campo Ain Kaicher Marruecos 2009)*

En la historia de las migraciones árabes al norte África, en particular a Marruecos, se considera a la tribu *Berachewa* como una tribu de origen árabe y como una rama de la confederación de tribus *Bani Hilal* cuya migración la reporta desde entonces el pensador Ibn Jaldún, como una de las migraciones árabes más importantes. Esta migración tuvo lugar en el siglo XI y se conoce como la migración "Hilalia" en el folklore popular Árabe.

Estas tribus participaron en la conquista árabe-islámica, pero mantuvieron su tradición como beduinos en la Península Arábiga hasta la fecha de su migración en el año 440 de nuestra era. Después, se asentaron en el norte de África y participaron en las guerras, las

conquistas, los conflictos políticos y militares en la región del Mediterráneo. Las tribus tuvieron, un impacto decisivo en la arabización del norte de África.

La tribu Berachewa fue parte de la confederación Bani hilal, se asentó en la zona oriente de Marruecos, donde se transformó en una tribu agrícola, poblando, entre otros lugares, lo que es hoy Ain Kaicher. Aunque Ain Kaicher es un pueblo campesino asentado a la vera de un gran río, la tribu Berachewa ha vuelto a ser una tribu con gran movilidad por la migración reciente hacia Europa.

Etimológicamente el nombre de Ain Kaicher viene del árabe, “Ain ” que significa ojo de agua. En este caso se refiere a un manantial o fuente de agua que brota de entre las rocas o de la montaña, motivo de las primeras migraciones a esta localidad. Y según el señor Ahmed, se le puso el nombre de “Kaicher”, por el “César” romano, ya que alguien que vivía allí antes del Islam en Marruecos, en la época del Imperio Romano, le puso el nombre porque los viajeros que recolectaban higos encontraron huellas del César, que se había instalado cerca de aquel ojo de agua. Así, le llamaron el Ojo de Agua del César o “Ain Kaicher”. Esta historia alude a la época en que Marruecos se llamaba Mauritania Tingitana y era una de las regiones del Imperio Romano.

*Ay Amina, quién podría recordar tantos detalles de lo que buscas, pero como yo he estado siempre aquí, trataré de darte un panorama y espero que pueda ser útil tanto para ti como para la investigación. Te puedo decir que la gente de este pueblo llegó como última parada de su migración. Venían de un pueblo llamado Tacharfet. Es muy cerca. Solían venir aquí para pastorear el ganado como “rebaa”, es decir, que reciben por su trabajo 1/4 de las ganancias del propietario, sea hermano, primo o una persona del pueblo. Y es por eso la importancia del agua en Ain Kaicher. Así fue como poco a poco empezaron a establecerse en esa localidad. Después la gente que no quería regresar a Tacheraft vendió sus propiedades a la gente que prefería quedarse ahí y viceversa. (Ahmed, trabajo de campo Ain Kaicher Marruecos 2009)*

Los datos recogidos del trabajo etnográfico en esa localidad, pueden juntarse en una historia colectiva que todavía está marcada en la memoria de los habitantes. Sobre todo, la gente de mayor edad y los trabajadores de la comunidad rural, concluyen siempre, que la

historia de este pueblo es el asentamiento de personas que se interesaron por el agua como factor social económico y político.

*La gente cuenta que en el pasado, pasaban caravanas de camellos para comprar higos a alguien a quién nombraban Tío Kaicher que dicen que era un rey romano que vivía en el pueblo. En primer lugar, la estabilidad de la tribu Berachewa en Ain Kaicher ha pasado por etapas. En el inicio la gente venía aquí en la primavera para pastorear y usar el agua. Cuando empezaron a establecerse en el pueblo pusieron sus tiendas cerca del ojo de agua. Esos fueron los primeros asentamientos que tuvieron como propósito trabajar la tierra y hacerla fértil. Desde ese tiempo empezaron a instalar sus tiendas a lo largo del río, por eso las tierras irrigadas en el pueblo son de propiedad privada. Tiene que ver con que al interior de los clanes se empezó a repartir las tierras entre hermanos, o hay primos a quienes les vendieron, o hay clanes que cambiaron las tierras en Ain Kaicher por las tierras que tenían en Tacherantft. El ojo de agua fue motivo de las primeras migraciones de esa tribu porque es el alma de la gente y el corazón de su economía. En este pueblo si no hay agua no habrá vida. (El Kacimi, padre de emigrantes y campesino. Notas del Diario de campo Ain Kaicher Marruecos 2009)*

Como he dicho antes, la mayoría de los entrevistados, narran una historia similar. Como vemos, también la narrativa de Mekedem -funcionario administrativo en la comunidad rural del pueblo- afirma una vez más lo que dice la población de este pueblo acerca del origen del nombre, y la historia del pueblo y la gente.

*El ojo de agua era propiedad del rey César romano. En la época del SIBA que vivieron las tribus contra el Maghzen, la tribu Berachewa vino a establecerse aquí, después que el pueblo fue una localidad para pastorear el ganado. En la época del protectorado francés, la gente instaló sus tiendas para pastorear como nómadas pero luego, después de ver la importancia del agua en el pueblo empezaron a labrar la tierra. En esa época empezaron a sembrar menta y calabacín y siguieron con el higo que estaba en esa localidad. El agua atrajo a la gente hacia acá, fue como una migración. (El Sr. Mekedem,. Diario de campo. Ain Kaicher Marruecos 2009 )*

#### 3.3.4. La tribu Berachewa como campesinos

*En Ain Kaicher todos somos hermanos y primos, casi todo el mundo se conoce porque somos de la misma tribu, de los mismos clanes. El parentesco es el elemento básico que nos mantiene unidos aún con diferencias sociales y económicas, pero casi todos los hombres aquí son mis tíos y sus hijos son mis primos y primas. En este pueblo vivimos de la agricultura, lo que nos deja la tierra y también el ganado. La economía de esta población se basa en el ojo de agua. Mientras hay agua hay vida. Nuestros abuelos nos contaron que en el inicio, el agua fue el motivo de que esos clanes vinieran a instalarse aquí. Para sembrar y tener ganado. El agua significa todo para nosotros, sin agua no puede haber vida en el pueblo. La localidad cuenta con la agricultura de verduras, higo y ganado. Todo lo anterior necesita mucha agua, aún se puede ver que hay negocios, pero todo a base del agua. Si no hay agua no habrá aceitunas y entonces no habrá aceite. Lo mismo sucede con las cooperativas de leche; si no hay agua no hay comida para las vacas y así es. La gente siempre espera la lluvia, por ser señal de la vida activa. Somos agricultores y campesinos, nuestra formación y la herencia que nos dejaron nuestros abuelos es la tierra para sembrar, cosechar y vender afuera o adentro, para ganar o consumir, lo más importante es sobrevivir. Por otro lado, muchos familiares cuentan con el apoyo de sus hijos en España o en otro lugar de Europa. Pero eso dejó de ser un ingreso fuerte desde hace muchos años. Ahora todos dicen que no hay trabajo en “el otro lado”, apenas llegan a cubrir los gastos necesarios... en verdad yo he pensado emigrar, pero jamás me arrepentí de quedarme aquí en el pueblo, fue buena decisión quedarme, porque mi tierra me da más junto a mí esposa, mi mamá y mi familia. No necesito vivir procesos de nostalgia que me van a costar...*



*somos campesinos, nosotros mismos trabajamos la tierra que es nuestro patrimonio. Somos pequeños campesinos, pero campesinos en el sentido que vivimos de la tierra y el agua. Si esas dos no nos dan nada, tendremos que emigrar como lo hicieron otros, a quienes les pareció poco o insuficiente lo que deja la tierra. Tenemos que producir y sembrar para cosechar. Pero en este pueblo somos todos Berachewa, nuestra pertenencia se identifica en que todos aquí somos primos y tíos, nadie está fuera de la tribu. Llevamos la misma sangre. Vivimos aquí desde hace mucho tiempo y cada familia cuenta con su pedazo de tierra y el derecho al ojo del agua. Nos organizamos entre todos y allí vamos para sobrevivir.*

*Mucha gente de este pueblo ha emigrado desde los 90's pero siguen siendo nuestros primos aunque estén en España, porque allí en "el otro lado" viven como primos, aquí nada se cambia aunque esten lejos. Estamos muy orgullosos de ser campesinos porque amamos a la tierra y lo que nos da. Quien no trabaja la tierra y no participa en la economía no es campesino y no es hombre. Aunque vivimos en la misma tribu aquí todo el mundo trabaja porque es condición de vida. (El señor el Arbi trabajo de campo Ain Kaicher Marruecos 2009)*

Igual, esos primos se identifican como gente del campo de origen rural. Eso es lo que encontramos en la definición de "campesino" que hace Koreber donde relaciona la condición campesina con el medio rural aunque tengan el contacto con la ciudad. La actividad del campesino existe en el medio rural, ese es su trabajo aún teniendo contacto con el mundo

urbano “Los campesinos son definitivamente rurales, aunque viven relacionados con los mercados urbanos” (Kroeber, 1948).

El campesino se identifica con el medio rural por las tareas que hace al trabajar su tierra, aunque su producción sea hacia el mercado urbano. Su identidad como campesino viene de su estatus laboral y su labor lo ubica en el mundo rural. En este pueblo todos se identifican como gente del campo, campesinos que trabajan la tierra.

Anderson, menciona en sus trabajos que la sociedad campesina resulta ser un espacio de mucho interés y muchas reflexiones para definir la comunidad campesina, que finalmente se puede explicar diferente según los contextos de cada realidad social. Anderson dice: “ya hemos observado que en los dos últimos años no ha habido una atención seria para definir el término de campesino. Sin embargo y con ciertas limitaciones, cada artículo o libro construye su propio concepto de la vida del campesino de acuerdo a su naturaleza propia” (Anderson, 1965).

El campesino al igual que la sociedad rural o tribal - como hemos mencionado- ha sido un tema de mucho interés para los estudios coloniales. Pero al final nos encontramos con una variedad de conceptos para describir al campesinado que exploran esta realidad. Por un lado hay definiciones teóricas, pero al mismo tiempo, la gente de la comunidad también se describe a sí misma como agricultores. Entonces, los campesinos -como vimos en las declaraciones de la gente- se consideran campesinos por vivir en el mundo rural y ser agricultores. Quien trabaja la tierra y tiene ganado es un campesino aunque sus ventas y sus relaciones económicas estén relacionadas con el mundo urbano; así también usa el concepto Clifford Geertz, quien escribió sobre la sociedad campesina de Marruecos asociándola al mundo rural. “La sociedad del campesino está compuesta primariamente por gente que hace de la agricultura su modo de vida y quien vive en interdependencia de mercados o zonas urbanas, viviendo alejados de ellas” (Anderson, 1965).

#### **3.4. El “Jemeaa” : grupo social representante de los clanes tribales**

El rol de la “*jemeaa*” en la actualidad es el de ser un mecanismo socio-cultural que funciona como un cuerpo simbólico para organizar y resolver los conflictos de la tribu antes de recurrir a las autoridades. Este grupo está conformado por miembros de la tribu, especialmente los que son de edad avanzada y gozan de la confianza de la gente. Dicho cuerpo

operaba como una estructura política dentro de la tribu antes de la independencia, donde el grupo fue el dispositivo político y económico que organiza la comunidad tribal, pero su papel ya no es el del pasado, debido a la existencia de un aparato estatal, el Maghzen, que ahora es el dispositivo político real en la sociedad marroquí. Por esta razón, nos encontramos con que el papel del grupo disminuye con el paso del tiempo, debido a los cambios que ha vivido la comunidad rural, tales como los efectos de la globalización, el desarrollo capitalista y entre otras de sus manifestaciones, la migración internacional.

Los entrevistados precisaron que el “Jemeaa” tiene ahora un papel menor, se puede decir que ya no tiene credibilidad y su presencia no es la instancia superior para solucionar algunos conflictos relativos a la herencia, el riego, o las relaciones matrimoniales. En resumen, el grupo tal como se define en las estructuras tribales ya no tiene el mismo significado simbólico, peso cultural y mucho menos peso político.

A través del discurso de la gente, nos damos cuenta que la estructura tribal sigue arraigada en su mente, aunque en realidad la forma de la población no funciona cien por ciento como tribu. A partir de esto podemos decir que la organización social y cultural de esta parte de la sociedad sigue funcionando sobre los principios de una tribu, mientras que a nivel político y económico es diferente. Todo esto se nota en la manera de vivir de las personas, todas ellas se conocen como si vivieran en la misma casa y bajo el mismo techo. Algo que llamó mi atención fue el hecho de que llaman a sus casas “Jaima” como se hacía antes en el mundo tribal (estamos hablando de hace mucho tiempo). Desde que llegué a la población noté como se conserva el concepto de Jaima entre la gente, aunque la forma de vida ha cambiado “vamos a la “Jaima de tal persona”, “estamos en nuestra Jaima”.

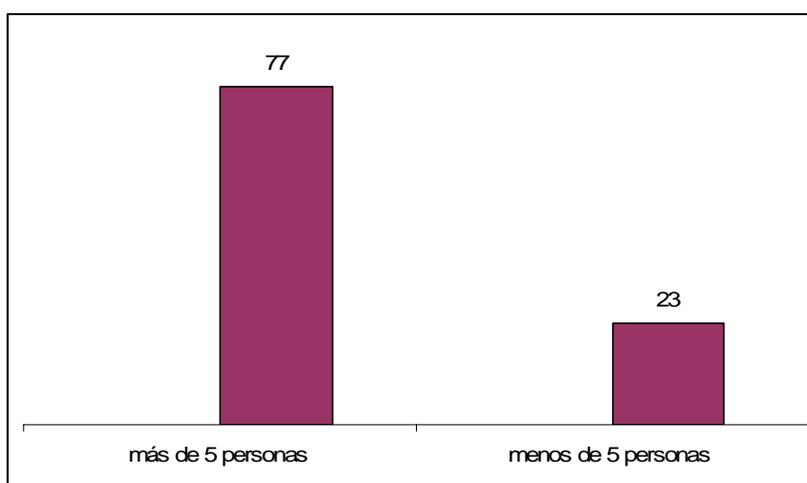
La Jaima no es un espacio donde se establezcan límites de la misma manera como se imponen en otros lados entre lo público y lo privado. A mí me dejó muy sorprendida el hecho de que uno como pariente, puede entrar a la casa de otros sin pedir ningún permiso y con mucha confianza. Así, uno puede darse cuenta de lo estrecho de las relaciones entre las personas que viven en el pueblo, del significado tan importante de las relaciones tribales. Todos se llaman entre ellos primos (aunque de verdad sean tíos algunos y primos otros). La Jaima es un ejemplo de cómo se expresa en la realidad el parentesco.

### 3.4.1. El sistema de parentesco y las estrategias de matrimonio como base de la estructura tribal

El parentesco es un mecanismo central para analizar y discutir el sistema tribal en Ain Kaicher porque sigue siendo un factor muy importante que ordena la vida social, cultural y económica de estos clanes. Sin embargo podemos hablar sobre el impacto de la migración, que no dejó que el parentesco siguiera su funcionamiento convencional, y cambió las reglas del matrimonio en esta tribu. En el estudio realizado podemos ver que todavía existen las familias extensas, donde todos los miembros de la familia viven bajo el mismo techo y comparten la misma comida. Los roles asignados y el género, dictan que la suegra maneje la economía y los gastos de la casa, ella es quien define los roles de sus nueras, así como las tareas domésticas, entre otras cuestiones.

**Figura 2 : Estructura familia de la tribu de Ain Kaicher**

**Fuente : Trabajo de campo Ain Kaicher-Marruecos 2009**



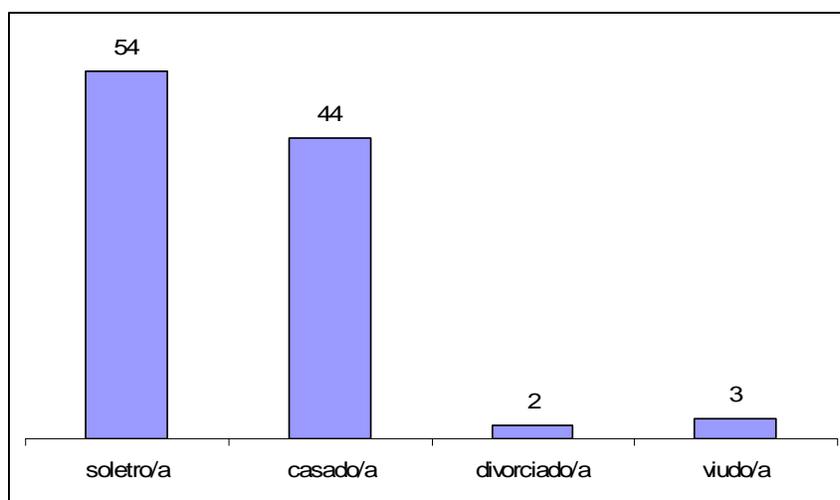
En las gráficas podemos darnos cuenta que lo más común en esta sociedad tribal son las familias grandes, donde viven juntos tres generaciones: abuelos, hijos y nietos. Es el tipo de familia ideal en este pueblo, ya que la familia nuclear es mal vista. En el pueblo se dice, que los hombres han perdido su dominación masculina por la migración. Estar juntos significa contar con una mano de obra y una fuerza humana para el trabajo agrícola. Como esto ha cambiado, ahora la mujer juega un rol muy importante en el cuidado del ganado y la ordeña. Ahora la mano de obra femenina es muy importante en temporada de cosecha.

En estos pueblos, la mujer está en una situación de total subordinación en el trabajo doméstico, debe ser sumisa y trabajadora. Es ella quien gana el respeto del pueblo y de su familia porque sigue las normas culturales que definen desde antes sus tareas.

Existe una nueva estructura de la familia nuclear, donde en muchos casos el jefe de familia empieza viviendo con sus padres, pero después de un año o dos la mujer decide salir, ya que no soporta el estilo de vida. Este tipo de familia en la mayoría de los casos es emigrante.

**Figura 3 : Estado civil de la tribu Berachewa**

*Fuente : Trabajo de campo Ain Kaicher-Marruecos 2009*



Si observamos la figura, podemos entender de una manera cuantitativa la estructura de parentesco que sigue siendo un elemento muy fuerte que gobierna esas familias. La mayoría de los matrimonios ha sido entre primos hermanos o primos lejanos pero en los mismos clanes de la tribu, con el objetivo de conservar “la misma sangre” y mantenerse dentro de la misma.

También en este modelo social se prefiere el matrimonio endogámico para proteger las herencias de tierra, y que ésta pueda ser heredada por hijos del mismo clan. El matrimonio con mujeres que no pertenecen a la tribu es el resultado de la migración, los varones regresan a su tribu con el poder material que les da derecho a escoger fuera de la tribu, ya sea de otro pueblo cercano o de la ciudad. En la mayoría de los casos se casan con mujeres de la ciudad para

establecer diferencias sociales. La mujer urbana para este pueblo es inaceptable y al mismo tiempo representa un prestigio para estas familias.

*A mí me casaron sin tomar mi opinión. Me entregaron a mi primo muy chiquita. Igual que muchas mujeres, no pude decir “no” porque fue un acuerdo entre mi papa y mi tío. Mi matrimonio fue en ese tiempo sin registro, sólo con la presencia del Jemeaa que era en este tiempo la única estructura poderosa en la tribu, se ocupa de casar, divorciar, gestionar conflictos en general de gobernar la vida de los clanes de esa tribu. Y lo que dice el “Jemeaa” tiene validez y bendición en todo el pueblo y la tribu (Mi tía paterna. 84 años. notas de mi Diario de campo Ain Kaicher Marruecos 2009)*

La mujer en el pasado era una parte que no tenía voluntad en el contrato del matrimonio. Ni siquiera se pedía su opinión, tenía que aceptar porque es un acuerdo entre familias o clanes. Como dice Levi-Strauss en su trabajo, la mujer es un sujeto para el intercambio “donde la relación matrimonial no pasa entre el hombre y la mujer como individuos, sino entre dos grupos de hombres, donde la mujer solo representa en esa relación un objeto de los objetos de cambio” (Strauss, 1967).

#### 3.4.2. El Honor: base normativa en la sociedad tribal y mecanismo de subordinación de género

La teoría del “capital simbólico” del sociólogo Pierre Bourdieu, nos ayudará a entender el fenómeno del honor en la estructura tribal. En este contexto, Bourdieu considera al capital simbólico como una propiedad o un tipo de capital (económico, cultural, simbólico) reconocido entre los actores sociales que conocen este capital y le dan un valor. En su trabajo sobre el honor en las sociedades del mediterráneo, nos dejó entender muy bien el valor del honor como un capital simbólico de quién lo posee. El honor es un capital que da a su dueño más respeto y valor simbólico en la sociedad “por ejemplo, el honor en las sociedades del mediterráneo es una forma estereotipada del capital simbólico, no existe sólo a través de la reputación” (Bourdieu, 1968).

Así, la reputación de la persona es muy importante en esas sociedades, por lo que esa persona, tiene que respetar las normas y seguir las leyes culturales para recibir los honores de la sociedad.

En este tipo de sociedades y en Ain Kaicher el honor en primer lugar es una responsabilidad de la mujer. Es ella la que tiene que proteger el honor de la tribu a través de sus conductas y sus normas. La mujer debe ser sumisa, respetuosa, educada. La sociedad no le permite nada que pueda afectar su reputación. Sobre esta idea se fundamenta la dominación masculina en este pueblo igual que en otras sociedades rurales de Marruecos, que consideran a la mujer el espacio del error y el daño al honor, por eso este capital simbólico es una responsabilidad femenina que está al servicio de la reputación masculina y es por eso una nueva cara de la dominación masculina en esas sociedades.

El Sr. Al Macherouhi lo expresó de la siguiente manera:

*Aquí en este pueblo nuestro honor son nuestras mujeres, sean esposas, hijas, sobrinas, o primas. Ellas tienen que ser respetadas. Se casan, tendrán hijos y el respeto de la sociedad en general. Porque si llega una mujer del pueblo a hacer algo mal afuera del lugar, nuestro honor lo vamos a perder frente a las otras tribus. Yo personalmente veo que el honor es una responsabilidad de las mujeres porque ellas son el lugar del pecado. También el hombre es parte del pecado, pero si las mujeres saben respetar y ser honradas, los hombres no harán nada.*(EL Sr Macherouhi. Trabajo de campo. Ain Kaicher Marruecos 2009)

Como veremos más adelante, en este trabajo se considera que el cuerpo femenino es un espacio de control sociocultural en esas sociedades.

### **3.5. El pueblo “Dewar” de Ain Kaicher.**

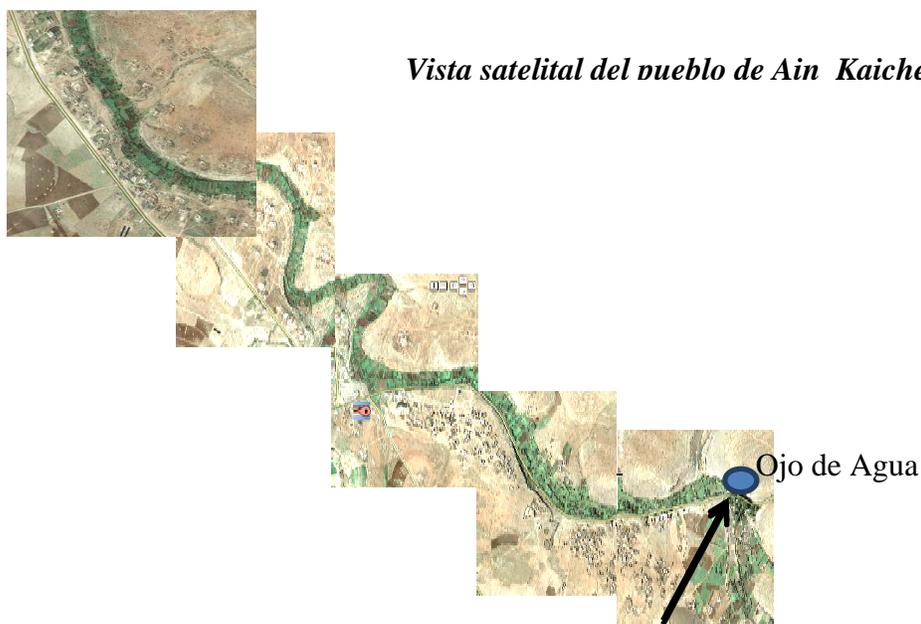
Ain Kaicher se encuentra en el centro de la región de Chauia Uardiga. Esta es una región económicamente dinámica en el país, y con un bajo índice de pobreza. Por un lado, en la zona sur de la región, ha existido una inversión importante en la agricultura a gran escala. En la zona este de la región, se encuentra el desarrollo de la extracción de fosfato, y en el norte, las ciudades que dan al océano Atlántico. Otro factor de desarrollo económico para la región es la migración.

Resulta que la inversión que se hizo en la agricultura en vez de impulsar el arraigo en la zona, generó en los agricultores necesidades económicas que a su vez impulsaron la migración para reunir recursos. Por otro lado, las labores de la extracción del fosfato no pueden absorber toda la demanda de empleo de los trabajadores. Por su parte, las ciudades de

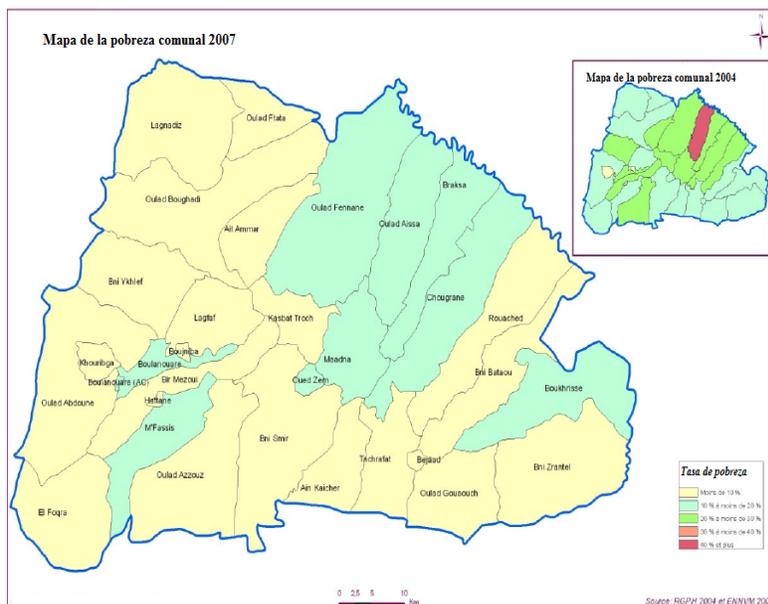
la costa atlántica se han convertido en trampolines para acumular los recursos mínimos para emprender la migración informal hacia el sur de Europa. Así, los salarios ganados en Europa se han transformado en un insumo necesario para el funcionamiento económico de la región. Esta zona del país es finalmente la región con mayor migración en el país. No es una zona económicamente deprimida, pero si es una zona con pobreza. Es una región con actividades económicas, pero también una gran expulsora de fuerza de trabajo hacia la agroindustria del sur de España y otras regiones de Europa.

Ain Kaicher se clasifica entre las regiones de menos del 10% de la pobreza en las estadísticas de 2007, situación que mejoró respecto al año 2004 cuando la tasa de pobreza superaba el 10%.

En términos del pueblo de Ain Kaicher, los recursos provenientes de la migración (especialmente a España) fueron invertidos por las familias en la agricultura y ganadería. Así es que se puede considerar la migración como uno de los factores que han mitigado la pobreza en la población, debido a que los ingresos de la migración permitieron a las familias invertir en la ganadería; la creación de cooperativas de leche; en prensas de aceitunas; en pequeños comercios en el pueblo, así como la inversión en la agricultura campesina que no solamente provee para el consumo familiar.



Ain Kaicher es un “*Dewar*”, o pueblo. El Dewar es al mismo tiempo una unidad demográfica, una entidad religiosa, una unidad política, y una asociación de personas con una fuerte relación social que se expresa en una organización de parentesco tribal. El Dewar, en este caso, no es una población concentrada en torno a las edificaciones principales de los poderes en el pueblo, sino un asentamiento disperso a lo largo del recurso principal del pueblo que es el agua que emana del manantial y que corre por el río.



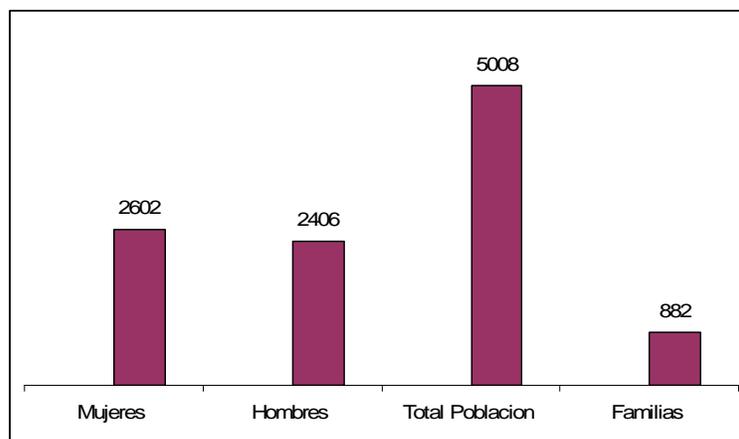
**Mapa de la Pobreza comunal 2007 fuente: Site de la Haut-Commissariat du plan**

De acuerdo a la división administrativa y geográfica de las regiones y municipios del Reino de Marruecos, al pueblo de Ain Kaicher se le considera una “comunidad rural” bajo la dirección de “Chukran”, y la municipalidad de Boujaad, perteneciente a la provincia de Juribga, que a su vez pertenece de la región de “Chauía Uardiga”. Ésta última abarca un área estimada de 845 16 km<sup>2</sup> con 1.7 millones de habitantes (Marruecos, regiones 2008). Según la misma fuente estadística, se estima que la población de la comunidad de Ain Kaicher es de 5008 habitantes.

### 3.5.1. Estructura demográfica del Dewar.

**Figura 4 : Estructura demografica de la tribu de berachewa**

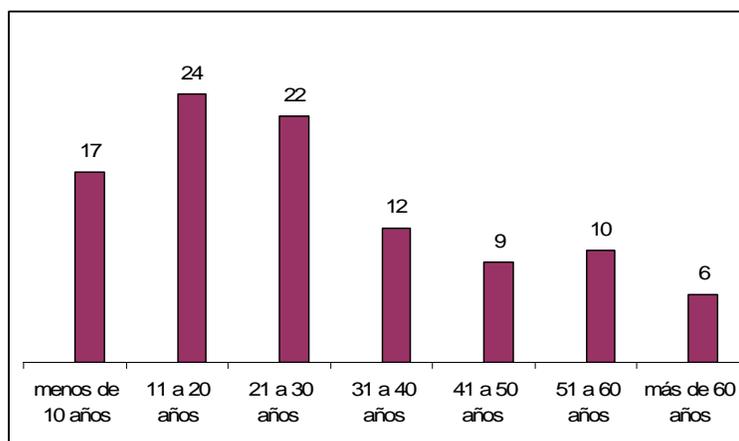
*Fuente: Estadísticas de palpación del 2004 instituo superior de estatistica Marruecos*



Dado el patrón disperso de asentamiento de la población, era inadecuado pensar en un método basado en una definición a priori territorial para hacer la investigación cuantitativa, y por ello usé la técnica de “bola de nieve” que me llevó a la demarcación social de lo que se considera localmente el Dewar. El objetivo fue lograr el mayor número de cuestionarios con familias de Ain Kaicher, pero asegurando que hubiera una representación de las distintas familias, de grupos de diferente situación económica, y tratando de garantizar que también hubiera presencia de hogares con migrantes en la muestra encuestada. Los datos que obtuve con los cuestionarios se presentarán en este y otros apartados. Los relacionados con la demografía del Dewar son los siguientes.

**Figura 5 : Categoría de edad de la tribu Berachewa**

*Fuente : Trabajo de campo Ain Kaicher-Marruecos 2009*



A través de analizar las gráficas anteriores de la estructura socio-demográfica de esta tribu, uno se da cuenta que este pueblo cuenta con jóvenes en edad productiva. Este “capital humano” es considerado un factor importante para la estructura tribal y la sociedad rural. Lo anterior resulta relevante porque se trata de una sociedad agrícola donde la mano de obra familiar es central para el desarrollo de la economía de las unidades de producción familiares, así como de la economía de la comunidad en su conjunto.

La población es fundamental para la supervivencia, no solamente de las personas en lo individual, sino también de las familias, y de la tribu en su conjunto.

Por un lado, podemos observar que hay jóvenes en edad laboral que permiten el sostenimiento económico de la población. Y por otro, también existen en la comunidad un número importante de personas de la tercera edad que son fundamentales para la continuidad de la tribu, pues ellos son los encargados de mantener las normas culturales, en particular las normas de parentesco que también son fundamentales para la continuidad de la tribu. Esta generación trata de conservar siempre lo antiguo, conservar las normas socioculturales y trata de transmitir estas normas a las nuevas generaciones. La continuidad de las normas también se relacionan con la condición rural y en particular campesina de la comunidad. Factores como el desarrollo de los servicios estatales, o el impacto del capitalismo son menores en la población y por ello la población reproduce sus sistemas tradicionales tanto la forma de reproducción económica, como en la forma de reproducción social.

Sin embargo, como veremos más adelante, la migración resulta ser un factor que puede generar cambios en esta sociedad, no solo sobre lo cultural, también en la estructura tribal. En particular, en las prácticas matrimoniales donde la migración ha traído cambios que están transformando la estructura de parentesco. Más adelante tendremos un análisis de dos sistemas de parentesco, uno relacionado con las familias en las que hay alta migración, y otro con familias donde hay menor migración.

### 3.5.2. Ain Kaicher como unidad política

La “comunidad rural” es la manera en que el estado representa a Ain Kaicher como unidad política o de gobierno. La mayoría de los habitantes de Ain Kaicher pertenecen a la tribu “Berachewa”. En el pueblo vive el jefe de la tribu. Entre otras funciones del jefe, está la de ser el intermediario entre “la tribu” y “la comunidad”. Es decir, entre la organización social tradicional, y el sistema de gobierno actual. El jefe de la tribu se encarga de todos los procedimientos en relación con los documentos de propiedad de la vivienda, registros de nacimiento, fallecimiento, etc.



Ain Kaicher es un pueblo campesino.

Sólo recientemente los habitantes del pueblo tuvieron electricidad y agua potable. A pesar de ello, muchos de sus habitantes siguen utilizando métodos tradicionales de iluminación y pozos para la explotación de agua.

### 3.5.3. Ain Kaicher como unidad religiosa



En el Dewar, o pueblo, se encuentran cinco mezquitas, cuatro de ellas están localizadas en diferentes lugares del Dewar, ya que fueron construidas en los terrenos públicos con la participación de la población de éste y otros habitantes de los alrededores. La más importante de las mezquitas es la llamada “mezquita del sábado” que se considera la principal y se encuentra bajo la tutela del

Ministerio de Habús y Asuntos Islámicos. Se llama “mezquita del sábado” por el mercado semanal que se organiza en el centro del Dewar. En dicha mezquita se celebran las cinco oraciones diarias, y en ella oran los funcionarios de la comunidad rural; los maestros del grupo escolar de Ain Kaicher y la población que está cerca del mercado; además de los comerciantes cuyos abarrotes se encuentran en esta zona cercana al mercado. También le

llaman “la mezquita del minarete” ya que ésta, es una mezquita grande a la que se le construyó un minarete para realizar las oraciones del viernes, las fiestas, y otras oraciones mayores.

#### 3.5.4. La comunidad como unidad de servicios

*Salud:* En el Dewar casi no hay servicios médicos. La población no se beneficia del sistema permanente de salud estatal. No hay servicios diarios, ni funcionarios del Ministerio de Salud permanentemente en la localidad. Esto no es inusual en la realidad de la sociedad rural de Marruecos. En Ain Kaicher hay solamente



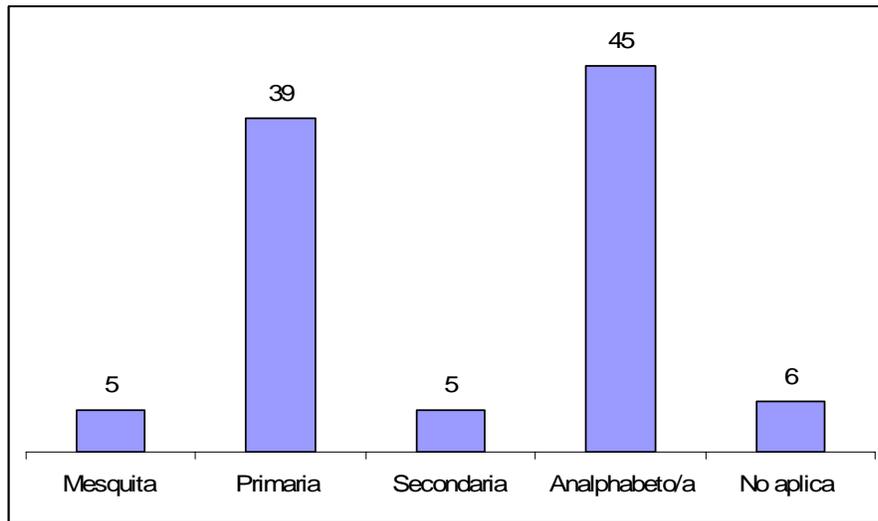
un dispensario que funciona todos los martes, al que asiste una enfermera o un médico para supervisar los casos de personas que asisten ese día al dispensario. En cambio, la medicina tradicional, el tratamiento con formas alternativas a las medicinas del modelo biomédico (como las hierbas locales) queda como práctica principal para tratar la mayor parte de las enfermedades que aquejan a la población. Al carecer de un sistema regular de salud, el Dewar presenta condiciones precarias de prevención de enfermedades, y de mecanismos de información que permitan enfrentar los problemas coyunturales que aquejan a la población, y ayuden a lograr una mejor calidad de vida a las familias, o a las mujeres sobre el cuidado de la salud.

#### 3.5.5. Educación

Respecto al nivel educativo, Ain Kaicher es una población rural mayoritariamente es analfabeta. En particular, las mujeres en este pueblo son totalmente analfabetas y esto se relaciona con la cultura de estas sociedades rurales, en las que la educación es para los hombres y la mujer tiene que aprender desde pequeña a cocinar y ser ama de casa. Otro factor cultural que causa esa situación es la poca presencia de los servicios del gobierno en el mundo rural, sí hay edificios para las escuelas, pero no hay maestros en el mundo rural de Marruecos.

**Figura 6 : Nivel de estudio de la tribu Ain Kaicher**

*Fuente : Trabajo de campo Ain Kaicher-Marruecos 2009*



El motivo que explica la migración de lo rural a lo urbano o al extranjero, es la falta de programas de desarrollo para esos pueblos en muchos niveles. En visitas que realicé durante mi trabajo de campo a la escuela primaria que está en el pueblo, siempre vi que los niños de primaria están jugando por falta de maestros; ya sea porque no se presentan o porque hay saturación de clases. En el mundo rural no hay ninguna motivación en este sentido. Además, los niños de 6 años viven muy lejos, y las dificultades del camino en varias temporadas del año afectan para que no puedan llegar bien a la escuela -sea por calor o frío- .Sufren para llegar, sin olvidar las condiciones de pobreza. Todo esto resulta ser un impacto negativo para la educación como explica el Sr. Kacimi:

*Cómo quiero que mis hijos estudien si la escuela está muy lejos y es difícil para llegar allí, tanto en el verano como en el invierno. Este sábado, por ejemplo, llovió mucho. Él regresó entre la vida y la muerte con calentura de más de 39 grados. La gente en este pueblo se fastidió y no esta cómoda. Por eso la mayoría de los que tienen poder económico se están yendo a la ciudad de Oued Zem, para asegurar la escolarización de sus hijos. En este pueblo no veo educación ni escolarización. (El Sr. El Kaicimi. Trabajo de campo, Ain Kaicher Marruecos 2009)*



En varias ocasiones visité familias que tienen niños inscritos en la escuela primaria y quedé muy sorprendida de sus niveles de estudio. Ellos mismos están conscientes de que no están aprendiendo en la escuela por el maltrato de los profesores o sus faltas. Para ellos, la escuela es un espacio para jugar y pasar el tiempo, ideal para escapar de las tareas del pastoreo del ganado, ya que desgraciadamente en estas sociedades los padres prefieren darles esa tarea a sus hijos y así no pagar a una persona para que lo haga.

Estamos ante un panorama social muy complejo, que genera al final una mano de obra experta en agricultura, pero sin formación académica. Son muy pocos los niños que han logrado llegar a la secundaria y eso los obliga a ir a las zonas urbanas más cercanas, donde tienen familiares o como internos.



En el Dewar existen 3 escuelas de enseñanza primaria. La más antigua se remonta a la época colonial y se encuentra cerca de “Ain Kaicher”. Otra se llama la escuela de Fekir Sidi Moussa, pero la más importante es la escuela que se encuentra cerca del mercado del sábado, es la escuela central, se llama: “grupo escolar de Ain Kaicher”. Hay muchos factores que impiden a los niños y niñas de la zona terminar sus estudios. Entre ellos, los inconvenientes del terreno, ya que se dificulta el acceso a la escuela durante el invierno, por la distancia de la cual sufre la mayoría del Dewar.



Aunado a los factores anteriormente mencionados, hay muchas causas que impiden la educación escolar de la población rural, entre ellas está la ausencia de maestros que no quieren ejercer su profesión en las zonas rurales. Entonces, ante la falta de maestros, -nos dijeron los alumnos- se juntan a los alumnos en un sólo salón aunque correspondan a grados diferentes. Todo esto se refleja negativamente en la calidad de la educación primaria.

Como ya lo hemos mencionado antes, el Dewar en su estructura geográfica y distribución poblacional está disperso debido a los recursos y las tierras agrícolas. Las familias viven cerca del valle o cerca de los terrenos agrícolas, lo que se refleja negativamente en el rendimiento educativo de los niños, por un lado, y por otro lado, como en la zona no está disponible la educación secundaria esto impide a los niños seguir sus estudios, ya que es una actividad que requiere recursos, por lo que a menudo las familias prefieren que sus hijos abandonen la escuela. Sólo pocas familias lo hacen, las que tienen familiares en la zona urbana o las que aceptan que sus hijos entren en las instituciones de beneficencia, sin embargo este ejemplo es pequeño en comparación al gran número que deja sus estudios para trabajar la tierra y el ganado. Éste también es de los factores más importantes que impiden la escolarización en la zona, puesto que los chicos constituyen mano de obra y se transforman en productores de la familia.

También el machismo es un elemento a tomar en consideración, ya que encontramos que el grupo más afectado por el analfabetismo son las mujeres, pues se considera la escuela algo secundario para las niñas, ya que el rol asignado a las mujeres está relacionado con el trabajo familiar, que termina en el matrimonio y en la formación de una familia. Aunque ese fenómeno empieza a cambiar, la presencia de mujeres en las escuelas básicas y secundarias de

la región, constituye un tema de interés y debate. Los migrantes, mueven a sus familias y a sus hijos a las ciudades, en particular a la ciudad de Oued Zem, como una zona urbana que tiene importantes inversiones de una gran capa social de inmigrantes que invierten sus ganancias en la construcción de viviendas en la ciudad para dar educación a sus hijos.

### 3.5.6. El Dewar como una unidad económica en el sistema regional de mercados.



Otra dimensión del Dewar es la económica. Podemos entender el Dewar siguiendo el ejemplo de Clifford Geertz quién estudió a mediados del Siglo XX la estructura de mercados en Marruecos.

El Dewar es un punto en un sistema mayor de mercados y tiene dos características que pueden destacarse. Por un lado, la población forma parte de un sistema de distribución de mercancías más amplio. Éste tiene la variante “permanente” y la variante “no permanente” son los mercados que están fijos durante toda la semana, y otros que se ponen en días específicos. Dentro de este sistema, el Dewar es solamente un punto en una gran red comercial. En los mercados temporales y permanentes del Dewar se encuentran el sistema de distribución de mercado más amplio de la región, con el sistema de producción campesina local.



El sistema de mercados expresa relaciones sociales que van más allá de lo económico. Resulta ser un espacio en donde se puede ver la relación entre tribus de la región; también es un espacio en el que el pueblo se reproduce no solamente en el sentido económico, sino que también en términos de sus formas sociales de

cooperación, así como de desigualdad; esto es, por ejemplo, el caso de las normas que reproducen la inequidad de género como veremos más adelante.

El Dewar se caracteriza por su mercado semanal. Este es un espacio económico por excelencia, en el que se reúnen los agricultores de la región y las tribus vecinas. Además, el mercado es un espacio de negociaciones, así como un lugar donde se obtiene información sobre la migración internacional en general y los migrantes en particular.

Este mercado tiene una presencia marginal de las mujeres debido a la estructura cultural tribal, en la que el mercado es un espacio exclusivamente masculino. A las mujeres no se les permite asistir a este mercado, ellas acuden a los mercados urbanos de Boujaad, Oued Zem, y otros de las ciudades vecinas donde pueden comprar diversos productos, incluyendo ropa para las fiestas.



La presencia de las mujeres en los mercados de éste y otros pueblos pequeños se vive casi como un “pecado”. Legalmente está permitida la presencia de las mujeres en el mercado, pero está prohibido culturalmente. Es la costumbre que el hombre se ocupa de las compras necesarias para la casa, y la mujer se encarga de la organización doméstica.

*Yo creo que no tienen nada que hacer las mujeres aquí. Mientras estamos aquí, para qué van venir a regatear con los hombres o dar paseos. Este es un mercado cerrado y sirve para hombres. Aquí venimos para vender el ganado o la verdura. Yo no veo que sea un lugar para las mujeres y la que viene aquí es porque no tiene hombre que la controle. Permitimos a las mujeres que vayan a los mercados, pero mejor que sea en los mercados de las ciudades, donde andan otras mujeres. Sí se van en ocasiones para comprar ropa de los niños en las fiestas pero aquí no es un lugar para ellas. (El Mortabit, trabajo de campo. Ain Kaicher Marruecos 2009)*

Así, el mercado es un espacio del sistema económico dominado por los hombres. Ya Clifford Geertz ha estudiado los mercados en Marruecos. Geertz, se refirió a éstos como “el estudio del sistema de mercados del campesino, o lo que yo llamo economías del bazar”(Geertz, 1978). Geertz propuso que se trata de un sistema tradicional determinado por diversos factores y tiene al mismo tiempo características de la economía de mercado, pero que se identifican con una economía campesina propia de las regiones rurales. Geertz estudió en particular la región de Sefrou en Marruecos y nos dice que tiene una existencia milenaria. “La economía del bazar en la cual está basada mi discusión, se refiere a una región rural llamada Sefrou en Marruecos, la cual he estudiado desde mediados de 1960, la cual ha existido por un milenio” (Geertz, 1978).

El bazar de Sefrou, según Geertz tiene dos formas, por un lado hay uno “permanente” que es el más antiguo y otro que no es permanente donde se venden por ejemplo, tapetes y granos en diferentes días de la semana (Geertz, 1978).

El mercado de Ain Kaicher coincide con la descripción que hace Geertz de las economías de bazar. Es un mercado propio de una región rural, que tiene una forma permanente y otra que no. En el mercado que no es permanente también se venden productos como tapetes, granos, ganado y verdura. Un elemento característico del mercado de Ain Kaicher es como en la descripción de Geertz, el “regateo”. Geertz decía que en estos bazares, “la negociación es el espíritu principal” (Geertz, 1978).

*Aquí nosotros regateamos en todo: en el ganado, la verdura, en la ropa, en todos los productos. Jamás voy a pagar un producto en el primer precio que me ofrecen. Trato de regatear con el vendedor. Eso lo hago porque sé que no puedo comprar todo, así que regateo para alcanzar a comprar otras cosas. Pero si no puedo convencerles de los precios que les propongo, entonces compro lo más necesario, nada más. También la gente aquí tiene una estrategia para hacer las compras: La mayoría de los compradores de la mañana son gente de otros lugares, por ejemplo de las ciudades cercanas que vienen aquí a comprar temprano para llevar algo bueno, ya que el pueblo es muy famoso por su verdura y fruta. Pero la gente de aquí, que en su gran mayoría son los mismos vendedores, hacen sus compras en el tiempo muerto del mercado cuando ya se va acabar la venta, y así pueden aprovechar los mejores*

*precios, ya que los vendedores que no son de aquí quieren vender sus mercancías para poder irse. (El Sr. Ahmed. Trabajo de campo Ain Kaicher, Marruecos 2009)*

En este mercado se ve una relación de poder entre el vendedor que quiere sacar un gran porcentaje de ventas y un consumidor que busca lo más barato y útil para él. En la cultura del mercado en Marruecos y más aún en el mundo rural, se observa el regateo como principal mecanismo de comercio. Allí la gente regatea en todos los productos con el fin de que cada uno saque el mayor beneficio. Geertz lo menciona también para el caso diciendo que “Los vendedores buscan la mayor ganancia, los consumidores la mayor utilidad” (Clifford Geertz, 1978).

Otra cuestión mencionada por Geertz, es el de la naturaleza económica del mercado rural. En este pueblo (y me imagino que se puede ver como regla general en los mercados semanales no permanentes) el precio también es relativo a la oferta y la demanda. En los días que estuve visitando el mercado vi que los precios van bajando poco a poco. El precio que se pone en la mañana no es el mismo que tiene una mercancía a la una de la tarde, e igualmente no es el mismo que al final del día. Los precios varían según la demanda, según la disponibilidad de los productos, pero también es una estrategia del vendedor para no perder productos que no puedan guardarse de un día de venta para otro, de manera que no vender un producto es peor que venderlo a bajo precio.

### **3.6. La economía de la tribu en Ain Kaicher**

#### 3.6.1 Sistemas de irrigación del pueblo



El agua en este pueblo es un acto social total. Es un elemento estructural en la sociedad tribal, donde resulta ser espacio de conflicto y de jerarquías sociales que obligan a instituir un sistema de organización del agua. Desde siempre el estado ha tenido el control del agua. Durante el colonialismo francés hubo un gran conflicto sobre la propiedad del ojo del agua entre las tribus Berachewa y Beni Semir. Este conflicto terminó con una decisión respecto a la repartición del ojo de agua entre las dos tribus y la propiedad sigue siendo del gobierno.

El agua no sólo fue motivo de conflicto externo, también ha sido un motivo de conflicto interno entre los clanes. La mayoría de esos conflictos, eran resueltos en el pasado por el Jemeaa como la autoridad más poderosa en la tribu.



Generalmente el sistema de irrigación en la región o en el pueblo es un sistema tradicional, que se basa en la lógica del “turno” que obliga la presencia del propietario o sus familiares, igual que de sus trabajadores para controlar la operación adentro del tiempo permitido. El pueblo cuenta con un programa de irrigación para todos los agricultores. Cada uno conoce su turno, el día y la hora que le toca el suministro de agua. Esa organización la propusieron ingenieros y medidores de agua que determinaron la cantidad del agua y el tiempo según la superficie de la tierra de cada agricultor. En general, el turno hace un

círculo de 9 días con el objetivo de dar una buena distribución de este recurso natural y resolver los conflictos en el pueblo, sobre todo en los últimos años, que hubo periodos de sequía frecuentes.

Existe un magkhzen que es responsable del control, la transparencia, la aplicación, y el respeto del programa de riego. Porque si alguien riega fuera de turno tendrá problemas, pagará multa, además del impuesto establecido por los clanes. Y si alguien sigue robando el agua en la noche, le pueden llevar a la cárcel.



*“Ain Kaicher como municipio conoció esa repartición [del agua] después del colonialismo, cuando hubo repartición a nivel de los estados y la construcción de circuitos. El circuito de Boujaad (al cual pertenece el municipio de Ain Kaicher) lo llamaron hijos de José Occidental y el circuito de Oued Zem (el cual pertenece al municipio de Beni Semir) lo llamaron*

*hijos de José Oriental. Nosotros somos hijos de José Occidental y los que se encuentran más adelante, además de los que están en la parte de atrás son*

*hijos de José Oriental. Se llevó una piedra y la pusieron en la parte media entre Berachewa y Beni Semir por un conflicto entre las dos tribus, llegó un arquitecto y separó el agua, dividiendo 80 litros; separó 40 L atrás y 40 L adelante. Unos tienen el agua un día y los otros el siguiente.*

*Durante la ocupación francesa el agua estuvo prohibida en la noche, nadie debía regar en la noche, “el agua sale para el ganado” y hasta que salga el sol se puede utilizar. Si encontraban a alguien regando por la noche era encarcelado durante un mes o dos. Cuando Marruecos se independizó, y los terrenos para sembrar se multiplicaron, entonces empezaron a regar de noche y de día.*

*El agua siempre ha sido un motivo de conflicto entre las dos tribus, ambas tribus pensaban que el ojo de agua les pertenecía, hasta que el presidente del circuito les dijo: “El ojo de agua no pertenece a nadie, es común, y quien crea que “Ain ” le pertenece, que me traiga la escritura de la propiedad”, como nadie pudo, entonces se declaró que “Ain ” es común, no es de nadie. “Los que se encuentran el río atrás beban y regresen, y los que se encuentran el río adelante beban y regresen, el estado deja el agua lo deja para el ganado. Desde que sale el sol hasta que se oculta, si pueden, pero no se acerquen cuando se va el sol”.*

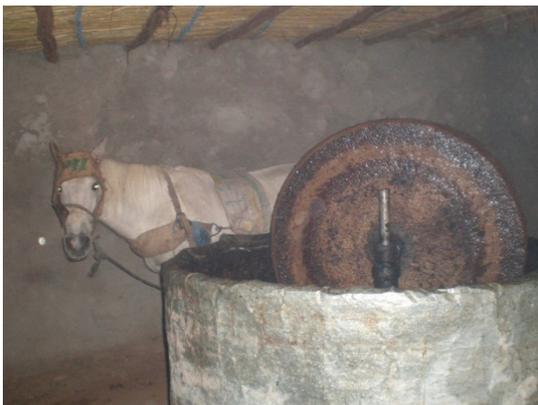
*El ojo de agua ha sido rodeado con un muro. En los tiempos de los franceses no había muro. Antes era solo un hoyo del que brotaba agua. El ganado bebía de los bordes y las palmeras crecían alrededor. La primera vez se construyó entre 1930 y 1935 por Francia, la segunda vez fue en 1960. Francia hizo las divisiones, mandó el arquitecto y trajo el balance dividiendo 40 litros atrás y 40 litros adelante como ya se dijo, para evitar el conflicto, el cual fue causado por el crecimiento de los terrenos para labrar. Los terrenos eran secos, con muchas piedras y plantas salvajes de desierto, cuando la gente empezó a tener hambre, fue cuando empezaron a preparar los terrenos para su uso en la labranza, quitaron la hierba que nace de manera salvaje y poquito a poco empezaron a labrar. El proceso llevó mucho tiempo y necesitó de bastante agua. Así es como empezó la historia de migración de la tribu que se dedicó a*

*trabajar la tierra y labrarla por trozos. Antes de esto, los terrenos cerca del río no estaban divididos de la misma manera. Estaba dividida en trozos. Cada Dewar tenía un trozo, venían dos o tres tiendas, (istilaa) usurparon el trozo y compraron entre ellos. A medida que el terreno crecía el agua ya no era suficiente y empezaron a pelearla. Pusieron dos (mequedem) uno de Beni Semir y el otro de Berachewa y viene (mkhaznia) de Boujaad y Wed Zem, patrullaban en la noche y el que tomaba agua en la noche lo llevaban a la cárcel” ( El sr. Ahmed. El Mekaoui 89 años, primo paterno, campesino. Diario de campo. Septiembre. 2009)*

### 3.6.2. Estructura económica y estructura tribal

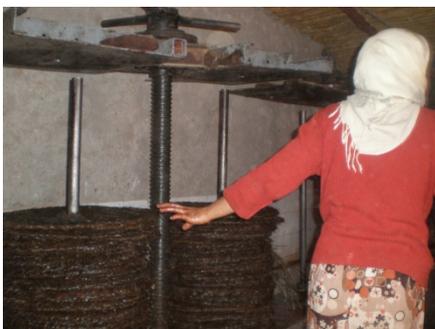


En este pueblo, lo social y lo económico van relacionados entre sí, no se puede hablar de un elemento sin el otro. Este trabajo etnográfico en la población nos da una idea sobre la estructura económica de esta sociedad agrícola constituida en forma de clanes tribales, que viven de la agricultura como primer recurso, y donde la migración ha resultado ser una salvación de los problemas que enfrenta el sistema campesino hasta el momento.



*“En este pueblo hay seis prensas de oliva. Antes todas eran tradicionales, se usaban los caballos para extraer el aceite. Pero ahora, la mayoría usan la electricidad. Las olivas son hoy una importante fuente económica de la población. El aceite volvió a ser un producto importante de consumo y de venta en el mercado porque la*

*gente ahora usa más el aceite. Antes se consumía la leche y la mantequilla, pero ahora con las cooperativas la mayoría de las familias llevan la leche allí y entonces en casa usan el aceite. Otra cosa también es que la electricidad ayuda mucho en el proceso y reduce el tiempo de producción. Además con sólo un trabajador puede funcionar la prensa, no como antes que era un poco complicado pues necesitabas más trabajadores. En mi caso tengo la prensa tradicional con el caballo y cuento con la participación de mi familia pero ahora mis niñas se casaron en España y otras ya viven en la ciudad. Ahora sólo cuento con el apoyo de mi esposa y mi hija la mas chiquita” Entrevista con el sr. El Mekaoui Mohamed. 52 años, dueño de una prensa de aceitunas. Diario de campo. Septiembre de 2009.*

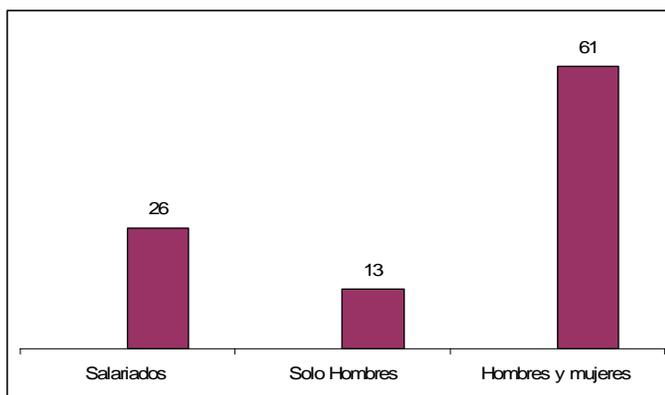


El aceite de oliva igual que las aceitunas como dice el Sr. El Mekaoui, se consideran productos de consumo y de venta. En este pueblo se siembran las aceitunas para extraer el aceite de oliva que se prensa para hacer aceite. Ahora algunas prensas son más modernas con el uso de la electricidad. Esta actividad es de gran importancia

económica, y para ello es fundamental el trabajo de las mujeres en la temporada de la cosecha de las aceitunas. Los procesos de la extracción del aceite de oliva igual que otras actividades económicas que cuentan con el trabajo femenino como fuerza laboral, están organizados y dominados por los hombres. Es así, que podemos ver cómo hay una inequidad de género sobre la que se sustenta la producción económica en la localidad. Más adelante en este texto voy a profundizar en este punto.

**Figura 7 : Mano de obra en el sector agrícola familiar de la tribu Berachewa**

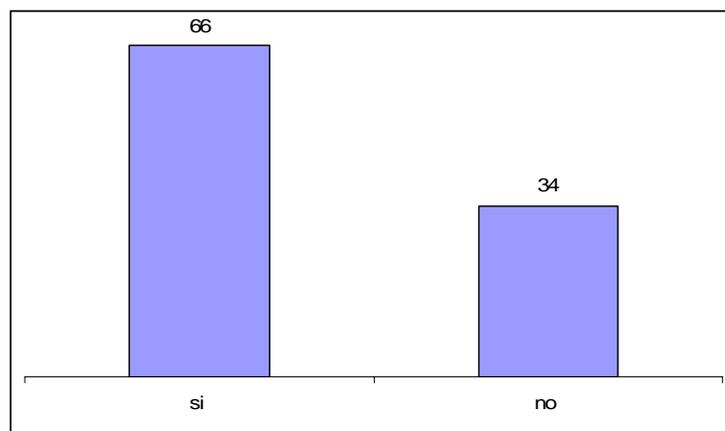
*Fuente : Trabajo de campo Ain Kaicher-Marruecos 2009*



Si consideramos los datos siguientes, nos damos cuenta que en realidad la economía de este pueblo campesino cuenta mucho con el trabajo familiar, que es un trabajo gratuito. Es un trabajo que se subordina como obligación social adentro de la familia. En estas localidades, las familias grandes tienen mayor seguridad económica porque los hijos igual que las mujeres son una mano de obra laboral muy importante en las sociedades campesinas. En este tipo de sociedades casi no se encuentra el trabajo asalariado.

### Figura 8 :Posicion de las tierras agricolas

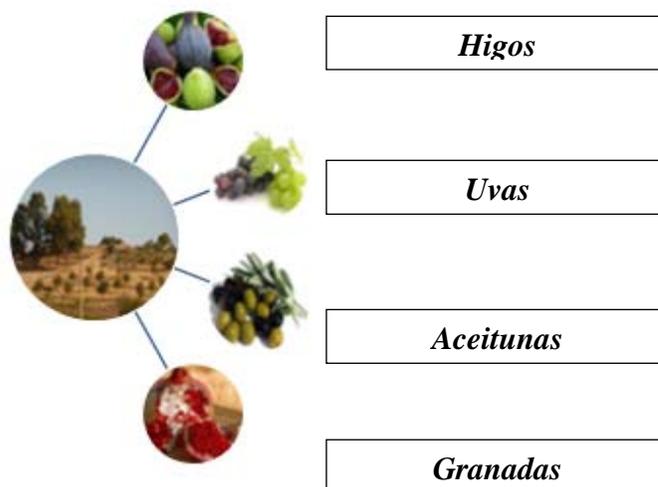
Fuente : Trabajo de campo Ain Kaicher-Marruecos 2009



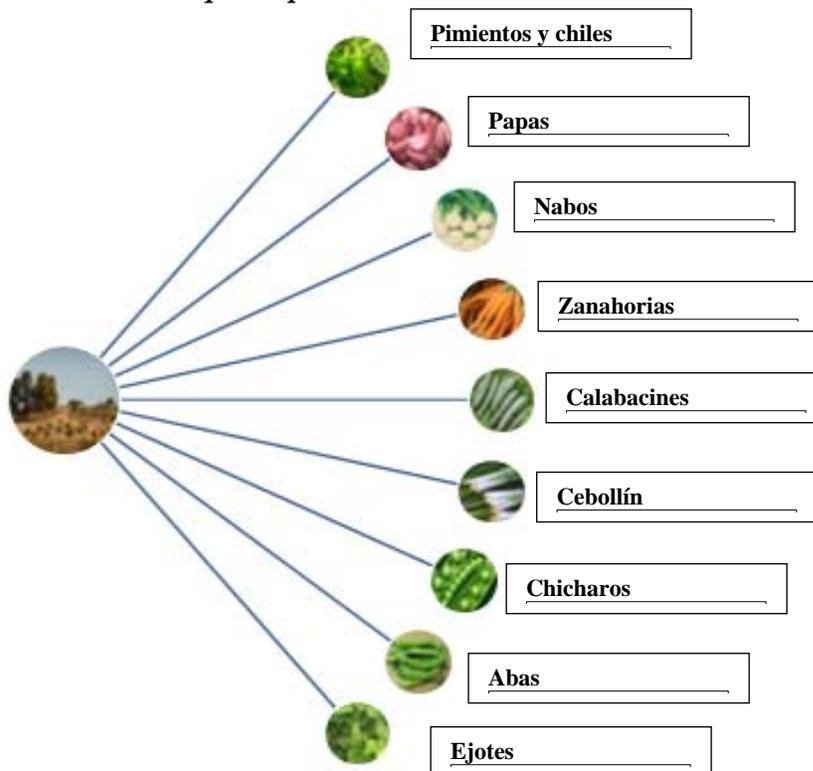
La tribu Berachewa es un grupo social, agrícola y rural. Más del 60% de las familias encuestadas son propietarias de tierras agrícolas. Esta puede ser tierra *burí* donde siembran el trigo, o tierras regadas donde siembran las frutas y verduras. En general, la economía de este pueblo se sustenta en la agricultura de riego. Cultivan productos para la comercialización en los mercados semanales, en las ciudades y pueblos cercanos. En cuanto a la producción del trigo como fuente de ingreso y consumo familiar, representa casi el 40% de la agricultura de las familias encuestadas, como podemos ver en la información proveniente del trabajo de campo que presento aquí.

Podemos ver tres tipos de producción en la agricultura de riego y según la temporada. Esta producción agrícola es muy reconocida en los mercados regionales donde se venden los productos frescos. La gente ya conoce la importancia del ojo de agua y los productos agrícolas y ganaderos que aquí se producen. Entre otros, los campesinos de Ain Kaicher producen frutas, verduras y hierbas aromáticas.

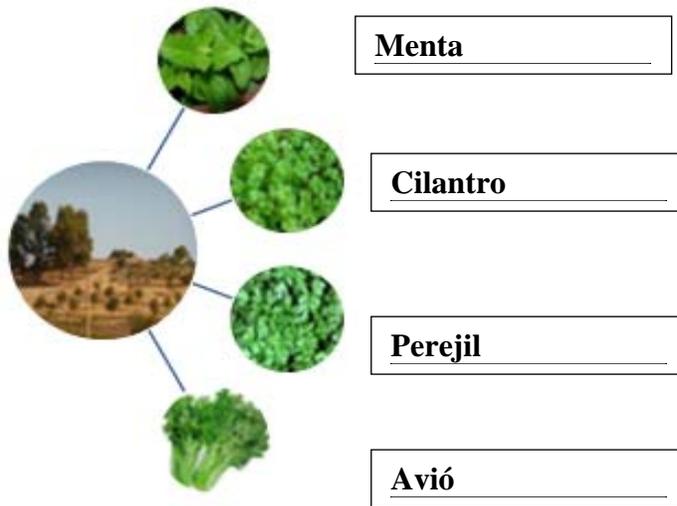
*Tipos de frutas que se producen en la zona de Ain Kaicher*



*Tipos de verduras que se producen en la zona de Ain Kaicher*



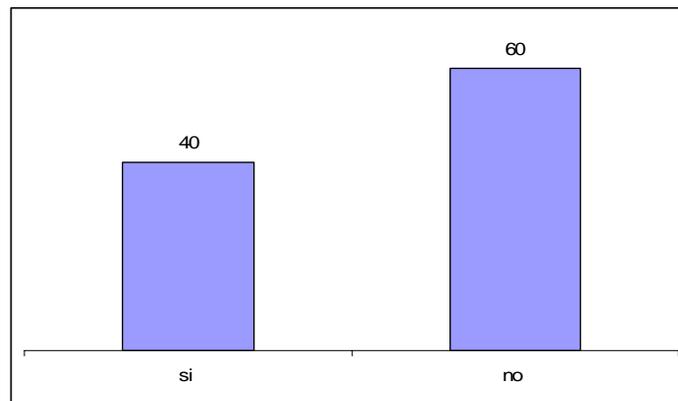
*Tipos de hierbas aromáticas que se producen en la zona de Ain Kaicher*



Éstas familias cuentan también con el ganado, que resulta ser bastante fuerte como sector económico. El borrego de la zona es muy conocido y lo piden mucho en la fiesta del “Aid el Adeha ” donde el pueblo realiza muy buenas ventas. El pueblo cuenta también con vacas, razón por la que existen más de cuatro cooperativas de leche, que compran la leche de las familias para mandarla a una empresa, ese mismo dinero de la leche es usado por los agricultores para que la misma cooperativa les de comida para el ganado por la falta de recursos.

### Figura 9 : Posición del ganado

Fuente : Trabajo de campo Ain Kaicher-Marruecos 2009



La posesión del ganado es un fenómeno que determina el nivel económico de cada clan o familia. Quien posee más ganado es más rico y viceversa. El ganado más que ser un capital económico, es capital cultural fuerte en la tribu, porque el ganado es símbolo de riqueza y bendición de dios. Para cualquier campesino el ganado le da importancia y posición en el

pueblo, por eso se considera un sector prioritario para la inversión de los recursos que se generan en la agricultura o por las remesas de los emigrantes.

#### 3.6.3. La mujer y el trabajo agrícola



La mujer tiene la mayoría de las tareas en el cuidado del ganado y su alimentación, igual en el proceso de ordeña. En general la mujer ocupa más del 60% de su tiempo para el ganado y su cuidado.



*“La mujer en este pueblo vive un sufrimiento físico y una presión fuerte. Debe cocinar, y ordeñar la leche de vacas para llevarla a la cooperativa. También debe buscar la leña para cocinar. Tiene que pastorear y dar de comer y beber al ganado. Por eso la mayoría de las mujeres recién casadas o jóvenes quieren huir del pueblo hacia las ciudades. En mi casa todo lo hacen mi mujer y mi hija,*

*porque las otras se casaron. Y si no lo hacen aquí está el palo para ellas, porque yo ya me cansé, trabajé mucho con mi padre y además yo me voy al mercado para vender y traer dinero a casa. Les doy a veces para comprar ropa o irse a una boda o algo” Sr. El Mekaoui Mohamed 52 años, dueño de una prensa de aceitunas. Diario de campo. Septiembre 2009.*

Hay algunas actividades agrícolas que son específicamente asignadas a las mujeres. Pero también se considera que las mujeres deben ayudar a sembrar, regar y cosechar las aceitunas, higos, verduras y trigo. Todo el año trabajan las mujeres junto a los hombres y ayudan a preparar esos productos para venderlos como mercancías.

Las mujeres hacen una gran parte del trabajo para el cuidado del ganado, como el pastoreo, buscar el pasto, darles de comer, y su limpieza. En Ain Kaicher la mujer ocupa la mayoría de su tiempo en pastorear a las vacas y darles de comer para sacar la leche con el fin de llevarla a las cooperativas. Las cooperativas pagan la leche con comida para las vacas.

Los problemas e impedimentos que enfrentan las mujeres de Ain Kaicher se pueden definir como impedimentos estructurales, económicos, sociales e institucionales, y estos problemas se reflejan en:

- ✓ La falta de escolaridad y el analfabetismo.
- ✓ Las niñas entre 8 y 13 años no van a la escuela por varios factores.
- ✓ La dominación masculina.
- ✓ Falta de derechos de propiedad.
- ✓ La falta de mujeres propietarias de tierras productivas.

- ✓ Las mujeres a menudo son explotadas, incluyendo la propietaria.
- ✓ Renunciar a su derecho a la propiedad y el derecho de decisión a beneficio del hombre debido a:
  - La tradición de la familia.
  - Los valores sociales predominantes.
- ✓ Se considera como una mano de obra gratuita.
- ✓ Deficiencia en la formación sobre salud:
- ✓ La falta de, o lejanía de los centros de salud.

#### 3.6.4. El rol de la mujer en la comunidad



*Me recuerdo muy bien era fuerte, estaba mucho más joven que mi nieta ahora. Pastoreo, hago el pan, cocino, igual limpio, y busco leña y pasto para el ganado; ayudo a mi mamá y a mi papá en la irrigación del higo y la granada. En esa época recuerdo que no tuvimos casa de cemento. Sólo había tiendas, donde la mujer era una esclava del trabajo*

*doméstico y del trabajo agrícola. Siempre ayudo a moler el trigo.*

*Esas cosas eran parte de la educación que recibe una niña en el pueblo para lograr casarse y recibir el respeto de la familia del esposo, por ser tan lista y saber de esas tareas que le identifican como mejor mujer para un matrimonio. Cuando me casé justo después de mi séptimo día de novia tuve que trabajar todo el día. Desde que salió el sol. Trabajamos siguiendo la dirección de mi suegra. Me recuerdo que nunca comí con mi esposo. Él siempre el come con sus hermanos y su papá. Y las mujeres comimos juntas. Cuando tuve mis primeras hijas estaba yo muy chiquita y se murieron porque dios se las llevó. Así pasé mi vida en paz y trabajo duro. Entre mis niños, y mi ayuda a mi esposo y su familia en las tareas agrícolas. Desde que yo me acuerdo siempre voy al mercado semanal para vender mi pollo y el huevo y además voy a moler el trigo.*

*Yo veo que la mujer de antes estaba más firme en las normas culturales y tenían libertad en moverse en los mercados. No como ahora una mujer para que se vaya al mercado es un poco mal visto porque nada va a irse a hacer. Si va de compras la puede hacer el marido. Antes nosotras estábamos trabajando y vendiendo. Ahora sólo quieren para comparar. Aunque la verdad es que hay mujeres que no tienen vergüenza y se van al mercado a dar vueltas para comprar y gastar dinero que les mandan los maridos de España Hoy en día estamos ante un cambio bastante fuerte en la estructura del pueblo en varios sentidos. Recuerdo que en el pasado había mucha solidaridad, cuando había distribución de un borrego o una vaca se juntan, cuando es tiempo de "dezaza" se juntan, igual en las temporadas de la cosecha, las fiestas de nacimientos y matrimonios se junta todo el pueblo y se ayuda entre sí. la gente del pueblo se dispersó en varios lugares, y eso impacto por ejemplo las reglas del matrimonio, esos jóvenes que salen afuera del pueblo les gusta casarse con extranjeras que terminan con su propia casa y no aceptan vivir con los suegros. Nuestra generación está acabando con eso. Donde había mucho respeto a los suegros y los cuñados ahora las mujeres quieren estar solitas, ser modernas, quieren volar. Esa generación se volvió desvergonzada. Todos quieren huir del pueblo y vivir en las ciudades y se olvidan de la tierra que les hizo humanos. Todo el mundo busca cambios en el nivel de vida, y en el estilo y hasta en las normas. No quieren seguir los ejemplos y las reglas que dejaron los abuelos. Con esos movimientos la gente aquí se volvió rebelde. Los jóvenes quieren ir hacia fuera, y ¿quién trabaja esa tierra si todos van a España y las mujeres quieren vivir solitas? (Mi tía Chaneaa, 85 años. Diario de campo. Septiembre 2009)*

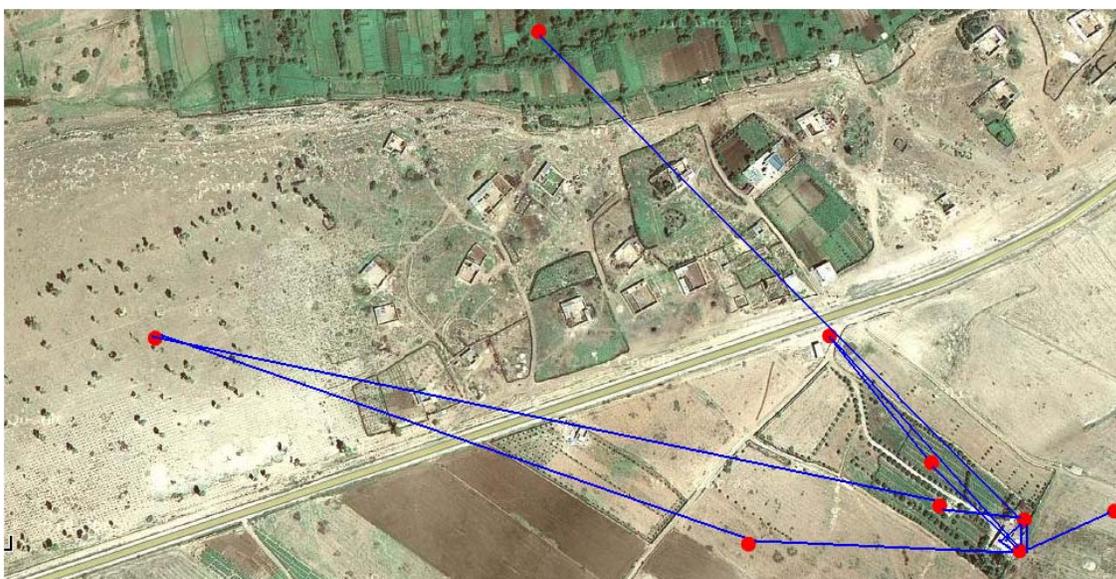
En la sociedad tribal no siempre el factor político es motivo de cambio. El pueblo de Ain Kaicher o la tribu Berachewa ha conocido un cambio en varios niveles. Uno de ellos son los roles de género como menciona aquí mi tía paterna. Ella representa la opinión de tres generaciones atrás. El desarrollo demográfico impactó mucho a la estructura tribal y familiar, igual que la migración y otros factores que han impactado a la sociedad. Entre ellos, los cambios socioeconómicos que han cambiado el rol de la mujer y la estructura cultural de la tribu. También han cambiado las normas de la gestión de la vida familiar -que para esa generación parece un proceso de rebeldía y falta de respeto- así como consideración a las

normas culturales que determinan la sociedad rural donde la mujer es un ser sumiso, trabajador, productivo y responsable de la protección de las normas tradicionales de esa sociedad.

La mujer de Ain Kaicher tiene un rol muy marcado en la vida económica y social, y se le considera una fuerza activa. Las mujeres constituyen una fuerza activa importante en el nivel de empleo, producción, y contribución significativa de los ingresos familiares a través de las actividades de la agricultura, la educación y los trabajos domésticos.

La mujer en Ain Kaicher se ocupa de traer el agua, ella en general se encarga de buscar el agua o sacarla y gestionar su uso para responder a las necesidades de su familia. Igual ocurre con la búsqueda de leña, que es un trabajo muy duro que requiere de mucha energía. También sucede con el cuidado del ganado y su comida.

El rol de la mujer en esa localidad es más importante a nivel económico que social como mencioné antes, aquí de una manera más profunda llegamos a entender este rol tan complejo de las mujeres que estructura una miembro importante, aún este trabajo se queda como una de las tareas que la mujer tiene que hacer dentro de su familia como si fuera algo relacionado con ella y su obligación, mientras el hombre queda como el que domina el poder económico, político y social de la familia una vez más observamos la inequidad de género, que caracteriza al sistema tribal en el norte de África en el mundo rural como nos muestra la mapa siguiente



*Mapa de un día dibujada por la señora Rabaiea: sus movimientos y sus actividades durante un día*

*“Tú me pediste que te dibujara mis actividades de un día o mis movimientos, pues sencillamente te digo que no me paro. Soy Más que una maquina trabajando todo el día para servir a mi familia y ayudar a mi marido. En realidad es trabajo duro cada día acabo muerta y me levanto temprano a las 5:30 no hay de otra, hoy tú te levantaste conmigo y estuviste conmigo y hasta mi tiempo en cada cosa y cada lugar lo tienes medido.*

*Fue un día muy cansando, pero eso es de todos los días según las declaraciones de la misma prima, ese mapa de día se concibió con el mismo mapa que dibujé yo ese mismo día, donde tuve que moverme igual que ella, tomando notas para completar esa mapa.*

*Me levante a las 5:30 de la mañana para preparar el desayuno a toda la familia, incluso que para ustedes que son nuestros invitados, además tu papá es muy exigente que jamás nos perdona como nueras de su hermana si falta del desayuno como si fuéramos sus nueras (risa). Entré hacer el pan como tu viste me tarde más de una hora.*

*Como segunda actividad, como has notado la hice luego, luego sin dar tiempo para terminar mi desayuno porque mi marido me ordenó dar de comer a las vacas y limpiar la zona donde tenia que sacar la leche muy temprano para llevarlo a la cooperativa que se encuentra a la final de la casa. Casi enfrente de la carretera del pueblo, esa actividad igual me toma más de una hora y media*

*Como tercera actividad, después de llevar la leche a la cooperativa, me regreso a casa para preparar la comida, tiene que estar lista antes de las doce del día porque aquí en el pueblo comemos muy temprano justo después de las oraciones del medio día, regresando mi marido de la Mezquita tendré la mesa lista con la comida servida. Eso me toma una hora y media o más, porque hago el pan también por segunda vez para servirlo caliente. Y la comida a veces me toca cocinar para más de 10 personas porque nunca se sabe si viene con mi marido algún primo, igual ahora están ustedes y tenemos más de 4 trabajadores : los dos rebaa que se encargan de pastorear los borregos y el señor que nos ayuda en la tierra aquí cerca de casa y otro que trabaja con mi esposo en la tierra irrigada abajo en el pueblo, aún todos son sus sobrinos, casi somos de la misma familia, dicho aquí siempre los que trabajan de manera permanente que entran a comer en la casa son primos o sobrinos de mi marido o los míos. Porque aquí los extranjeros pues los contratamos por ejemplo por actividad del pozo o alguna falla técnica de los carros, o las máquinas de cosecha.*

*Cuarta actividad, trato de lavar los trastes, y limpiar la casa igual ordenar, como la casa es muy grande como ves, me toma a veces mucho tiempo. Antes que la comida este lista necesito llenar los botes de agua desde el pozo para tener agua para el baño, esos detalles los tengo en memoria como códigos, como una rutina diaria que en verdad es muy dura y necesita mucha fuerza y paciencia(es mi maldita suerte de ser mujer “risa grande”). Igual me toca en ese momento dar de tomar agua a las vacas igual es tarea de buscar agua del pozo. Esta agua la usamos para el ganado y lavar los trastes, la casa, para bañarse entre otras cosas.*

*La siguiente actividad me da justo tiempo para servir comida a los hombres, primero, y yo como con mi cuñada, mi segura y mi sobrina que ella también nos ayuda y vive con nosotros después que su mamá se casó por segunda vez.*

*Justo después yo me encargo de llevar tres platos de comida con agua y té a los trabajadores, como ya he mencionado antes son primos y sobrinos de nuestra familia. Primero llevo a la pareja que pastorea el ganado de la parte de atrás de la casa su comida, luego llevo al sobrino y el señor que están en la tierra de irrigada del ojo del agua, eso me toma mucho tiempo porque tengo que caminar bastante.*

*Me regreso también casi con prisa porque siempre hay algo que hacer y ninguna tarea hay que dejarla hasta después, regresando me voy diario con mi sobrina a quitar alfalfa del terreno que tenemos justo a la casa para tener comida a las vacas, que les doy de comer antes porque tengo que quitarles la leche más tarde para llevarle por segunda vez a la cooperativa. Mientras yo quito la alfalfa mi sobrina trata de irrigar usando el motor del pozo.*

*Poco tiempo después saco las vacas a pastorear a la parte izquierda de la casa después de todo eso, este proceso dura más de 2 horas buscando lugar lleno para que coman bien, igual les dejo solitas vigilándolas de vista, me acerco al bosque que está más adelante para aprovechar a recoger línea para la cocina. Regresando llevo las vacas a la casa.*

*Otra actividad muy importante es preparar una merienda a mi marido y el resto de la familia, a veces mi marido duerme después de comer, como se levanta diario a ir al mercado para la venta que a veces llega a comer, se trata de los mercados cercanos si no llega hasta después de las 3 de la tarde, ejemplo hoy como fue el sábado de Ain Kaicher y ustedes están aquí regresó a comer con nosotros, en la merienda tengo que preparar por tercera vez pan recién cocido como ves, y té o café. Les sirvo la merienda y voy directo a quitar la leche a las vacas,*

*en la tarde me ayuda mi sobrina porque hay más leche y tenemos que hacer antes para alcanzar la cooperativa abierta.*

*Otra actividad que toma igual mi tiempo y me deja muy cansada, justo después de llevar la leche por segunda vez a la cooperativa regreso a preparar la cena y lavar trastes y revisar la disponibilidad del agua en la casa para el baño. En este momento con la supervisión de mi marido preparamos comida al ganado, como tú ves tenemos que tener medidas y mucho trabajo de mezcla. Llega la pareja que pastorea metemos el ganado para darle de comer, eso en relamida me toma bastante tiempo mientras mi sobrina anda a servir la cena y preparar la mesa, aquí cenamos muy temprano, y vamos a lavar los trastes y preparar las camas sobre todo la de mi marido porque se acuesta muy temprano y mi suegra. El tiempo que me puedo seguir es para bañarme y hacer mi oración de la noche o a veces tengo que hacer las 5 oraciones al mismo tiempo porque no puedo con tanto trabajo, que dios me perdone así termino mi día cerrando los ojos haciendo oraciones” (notas de la mapa del día, de la Sra. Rabieea trabajo de campo Ain Kaicher, Marruecos 2009)*

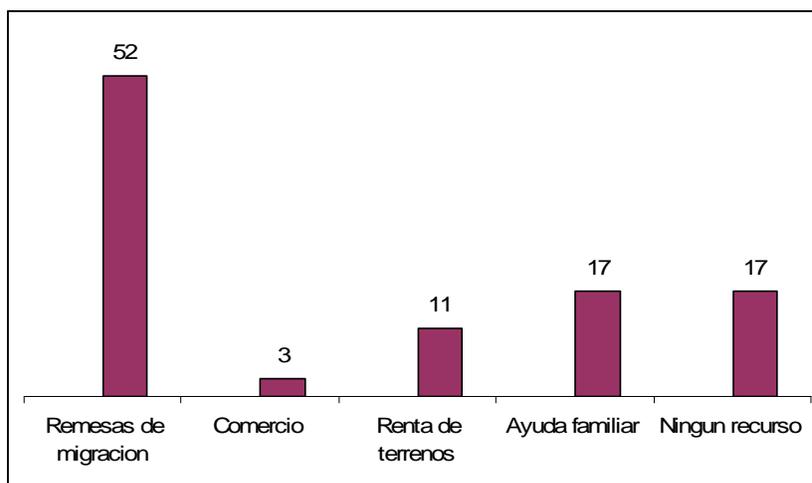
### 3.6.5. La migración como recurso económico

Según el análisis de los datos siguientes, se puede considerar desde la primera lectura que las remesas provenientes de la migración resultan ser un recurso económico muy importante para más de la mitad de las familias encuestadas. Pero este recurso, como declaró la mayoría de la gente del pueblo, aunque es un recurso nuevo ya empieza a ser insuficiente. Antes los emigrantes mandaban dinero, pero ahora no hay trabajo, hay una crisis económica en Europa.

La migración comenzó al final de los años 90's y en el 2000 tuvo un gran impacto. Trajo un cambio muy fuerte en la estructura económica del pueblo. Las remesas enviadas por los migrantes, fueron invertidas en proyectos económicos. Por eso ahora en el pueblo hay más ganado, cambió el tipo de las viviendas. Algunas personas tienen más tierra, al igual que los negocios en el pueblo hay más tiendas, más prensas de aceitunas, así como cooperativas de leche.

### Figura 10 : Fuentes económicas de las familias Berachewa

Fuente : Trabajo de campo Ain Kaicher-Marruecos 2009



*Pues la migración fue algo bueno para nosotros. Hubo bastantes cambios. Fue como un recurso para varias familias. El apoyo de nuestros hijos desde “el otro lado” es de mucha importancia. Con eso tuvimos capital para sobrevivir hasta el día de hoy. Las remesas de la migración nos ayudaron para invertir otra vez en la tierra, construir nuestra casa, comprar más ganado. Pero qué lástima que los emigrantes no quieren seguir en el pueblo y se estén yendo para invertir en las ciudades” (El Sr el Kacimi, padre de emigrantes y campesino. Diario de campo. Ain Kaicher Marruecos 2009).*

Lo que menciona el Sr. Kacimi aquí se repite con varias personas en el pueblo, es que para ellos el proyecto migratorio en el inicio y hasta hace poco, era de mucho beneficio sobre las familias. Dice mi primo Ahmed:.

*Es verdad, la migración ha cambiado la vida de muchas familias en el pueblo. Sus hijos les mandan dinero. Así pudieron construir sus casas y comprar ganado y hasta tener propiedad de tierra irrigada. Pues fue algo positivo. Primero los jóvenes ya trabajan y sus remesas las veo como un capital que está creciendo aquí. Aunque algunos están invirtiendo en construir en las ciudades con el objetivo de asegurar un futuro escolar a sus hijos. Pero la migración hacia Europa ha salvado por algún tiempo a mucha gente.( Ahmed, 48 años. Diario de campo. Ain Kaicher Marruecos 2009)*

La migración internacional fue uno de los factores esenciales que impactaron en el sentido de acelerar los cambios en la población. El modo de vida que los emigrantes adquirieron e introdujeron en la zona se puede ver en muchas cosas, como el modo de pensar, la vestimenta, los regalos y los materiales importados. Igual que en Ain Kaicher la mayoría de los pueblos de migrantes experimentaron de una manera u otra, cambios en varios niveles. Este cambio como proponen Bencherifa y Ait Hameza (1994) es un espacio de investigación que requiere ser más estudiado.

“Ahora, en lo que se refiere a los ingresos financieros, resultado directo de la emigración, podemos decir que estos participaron también de cierto modo en el cambio de forma de vida y el mejoramiento del nivel de vida de los habitantes, y por consiguiente, en la participación en un movimiento social determinado que es difícil, por el momento, juzgar tanto en su tamaño como en su importancia cuando no ha suficientes estudios sobre el tema” (Ait Hameza y Bencherifa, 1994).

### **3.7. De “comunidad agrícola” a tribu migrante**



*Posición geográfica de Aïn Kaicher en el espacio de las grandes olas de migración del país “Carta elaborada durante el campo”*

En Aïn Kaicher la migración empezó a inicios de los años 90’s y se desarrolló a finales de la década. Debido al lugar estratégico de esa zona, a pesar de que es rural, está en el centro

de la zona de mayor migración fuera del país sobre todo a Italia y España. Esta situación facilitó la comunicación de los emigrantes de Ain Kaicher con las redes organizadoras de la migración en Marruecos. El contacto con los coyotes que se encargan de pasarles “al otro lado” se realiza en los mercados semanales en el pueblo o en los alrededores. Ahí se establecen los acuerdos sobre el precio, el medio y las garantías.

La ubicación estratégica de Ain Kaicher ayudó a la migración internacional de los pueblos de la región fuera de Marruecos, en particular hacia España. Viendo el mapa Ain Kaicher se encuentra rodeada de las regiones más importantes de expulsión internacional rural y urbana, que ayudaron a facilitar el uso de redes, sobre todo, en el comienzo de las migraciones internacionales de la región durante el inicio del año 2000.

Todas las zonas que rodean el Dewar tienen una historia de grandes migraciones hacia Francia durante la primera generación de migrantes, y después a Italia y España, en las generaciones subsecuentes. Ésta zona se considera como una de las primeras en la exportación de inmigrantes a nivel nacional y con una elevación migratoria a éstos países.

Si observamos bien el mapa vemos que el pueblo de Ain Kaicher se encuentra en un lugar muy céntrico rodeado de las grandes ciudades y zonas de gran migración hacia Europa. Su posición geográfica ayudó mucho en establecer redes migratorias que facilitan los procesos migratorios.

*En realidad la migración en este pueblo ha empezado desde los 60. La gente empezó a migrar hacia Francia con contratos de trabajo. Recuerdo bien que el Caíd llama a la gente que quiere a cambio de dar 1000 dirhams. Y si alguien no tiene va a quedar. España como nuevo espacio migratorio resultó ser una obsesión igual. Yo veo la pesadilla del tiempo que viven muchos jóvenes de la localidad que no tienen trabajo y no quieren seguir en el trabajo agrícola familiar. Llegó esa migración como impacto de las migraciones de Beni Meskin de la provincia de Settat y después de del Fekih Bensaleh. De esos lugares nacieron redes de migración que en el inicio costaba 20 000,00 Dirhams para irse en las lanchas de madera de manera ilegal. Recuerdo que eso estaba iniciando en el 1993. Aquí la gente empezó a buscar maneras para juntar dinero para mandar sus hijos. Quien tiene terrenos los vende y así también los ganados. Pero los pobres que no tienen andan a pedir prestado de los familiares con el fin de juntar la cantidad que piden para llevar a sus hijos “ al otro lado”. Con la*

*idea de que cuando llegaran allí. Trabajan y pagan a sus papás las deudas. Así fue en realidad el asunto de migración, que fue una moda y una obligación que cada uno de los jóvenes y no jóvenes quiere hacer. En realidad la primera migración resultó ser productivas porque los emigrantes han pagado sus deudas y el pueblo conoció un crecimiento de propiedades de tierras y construcción de casas; igual en las ciudades hubo bastante inversión de esos emigrantes. Las familias que vivían en el lodo ahora tienen cemento. (Sr. Ahmed El Mekaoui, primo paterno, campesino. Diario de campo. Ain Kaicher Marruecos 2009)*

*En Ain Kaicher la migración llegó a ser una obligación económica donde todos la ven como solución a la situación actual. Mis hijos me han vuelto la vida. Tuve que vender todo lo que tenía con el fin de mandar al primero y con el segundo gracias a dios, encontré una persona que no me cobró tan caro, además me apoyó su primer hermano, y así fue. (Sr. el Kacimi, padre de emigrantes y campesino. Diario de campo. Ain Kaicher Marruecos 2009)*

### **3.8. Conclusión**

Me enfoque en este capítulo es hacer una etnografía sociocultural y socioeconómica sobre esta comunidad de origen de estos inmigrantes que se caracteriza en un sistema tribal, Berachewa, Tribu de mi padre y mía, ha jugado un papel muy importante en la Historia de Marruecos y también de forma transnacional. Primero fuimos nómadas ahora somos migrantes, La tribu Berachewa, vive una constante tensión entre los procesos de localización y sujeción a los sistemas económicos, de gobierno territorializada, y las dinámicas de movilidad espacial ahora relacionadas con la migración. Pero también vive las contradicciones y tensiones producto de las relaciones internas de inequidad, entre ellas, de manera importante, la inequidad de género.

Me interesa especialmente mostrar la ruta teórica de la reflexión sobre la sociología de la vida tribal en el mundo árabe. Me resulto difícil ubicarme dentro de mi trabajo de campo ya que no sabía cómo me tomarían, si como Antropóloga inocente o como Antropóloga nativa. En realidad tenía planeado realizar mi proyecto en las comunidades del norte de Marruecos que migran a España pero sin querer terminar trabajando con mi tribu paterna, y sinceramente

esto me ayudo más a entender mis orígenes de una forma profunda. El trabajo etnográfico resultó ser un espacio de mucha reflexión sobre la complejidad social del pueblo, y sobre sus procesos transnacionales. Mi trabajo de campo fue de suma importancia ya que al mismo tiempo que me permitió contribuir al conocimiento antropológico del fenómeno migratorio, me llevó a establecer nuevas redes familiares.

Mi trabajo se limitará a la etnografía de esta comunidad en Marruecos y España. Marruecos ha vivido cambios importantes derivados de los nuevos retos del capitalismo (uno de ellos ha sido la expulsión de grandes cantidades de migrantes de sus comunidades agrícolas de origen). Si el día de hoy queremos comprender la situación marroquí entonces tenemos que comprender al mundo campesino tal y como es actualmente.

La sociología colonial francesa, fue una de las aproximaciones teóricas que analizó las características de la sociedad tribal y rural marroquí. Dichos estudios, contribuyeron al enriquecimiento del campo intelectual para entender cómo funcionan las estructuras de parentesco, las estructuras culturales y políticas de las tribus.

Esta tribu se basa en el parentesco como el factor social central de organización de la vida política. Aparentemente, la división social del trabajo es menor, ya que la familia trabaja para la continuidad propia y la de todos. En esta localidad de Ain Kaicher, la vida tribal se caracteriza por la simplicidad de sus estructuras sociales que económicamente depende del pastoreo y la agricultura, como fuentes económicas más importantes de la tribu.

El sistema tribal en Ain Kaicher, a través la estructura de Jemmaa que ha sido una unidad social, económica cultural y política ya que desde la presencia del “Magkhzen” como organización política, la tribu perdió su papel político en la comunidad.

La sociedad tribal marroquí, se base sobre esa estructura como organismo o un grupo representado por ancianos y hombres de confianza de la misma tribu, como un dispositivo para organizar la sociedad y resolver los conflictos. En particular, los conflictos relacionados con el riego, la propiedad, el matrimonio, el divorcio u otros, éstos son resueltos por una autoridad superior, y se recurre a ella en todos los casos. Hasta ahora el rol de las instancias tribales sigue existiendo, pero no excede la resolución de las disputas familiares y la representación de la tribu en el organismo político. Así que, su función, ya no es la misma de antes.

La tribu Berachewa fue parte de la confederación Bani hilal, se asentó en la zona oriente de Marruecos, donde se transformó en una tribu agrícola, poblando, entre otros lugares, lo que es hoy Ain Kaicher. Aunque Ain Kaicher es un pueblo campesino asentado a la vera de un gran río, la tribu Berachewa ha vuelto a ser una tribu con gran movilidad por la migración reciente hacia Europa.

El parentesco es un mecanismo central para analizar y discutir el sistema tribal en Ain Kaicher porque sigue siendo un factor muy importante, que ordena la vida social, cultural y económica de estos clanes. Sin embargo podemos hablar sobre el impacto de la migración, que no dejó que el parentesco siguiera su funcionamiento convencional, y cambió las reglas del matrimonio en esta tribu. En el estudio realizado podemos ver que todavía existen las familias extensas, donde todos los miembros de la familia viven bajo el mismo techo, comparten la misma comida. Los roles asignados y el género, dictan que la suegra maneje la economía y los gastos de la casa, ella es quien define los roles de sus nueras, así como las tareas domésticas, entre otras cuestiones.

Resulta que la inversión que se hizo en la agricultura en vez de impulsar el arraigo en la zona, generó en los agricultores necesidades económicas que a su vez impulsaron la migración para reunir recursos. Por otro lado, las labores de la extracción del fosfato no pueden absorber toda la demanda de empleo de los trabajadores. Por su parte, las ciudades de la costa atlántica se han convertido en trampolines para acumular los recursos mínimos para emprender la migración informal hacia el sur de Europa. Así, los salarios ganados en Europa se han transformado en un insumo necesario para el funcionamiento económico de la región. Esta zona del país es finalmente la región con mayor migración en el país. No es una zona económicamente deprimida, pero si es una zona con pobreza. Es una región con actividades económicas, pero también una gran expulsora de fuerza de trabajo hacia la agroindustria del sur de España y otras regiones de Europa.

En términos del pueblo de Ain Kaicher, los recursos provenientes de la migración (especialmente a España) las familias los invirtieron en la agricultura y la ganadería. Así es que se puede considerar la migración como uno de los factores que han mitigado la pobreza en la población, debido a que los ingresos de la migración permitieron a las familias invertir en la ganadería; la creación de cooperativas de leche; en prensas de aceitunas; en pequeños

comercios en el pueblo, así como la inversión en la agricultura campesina que no solamente provee para el consumo familiar.

Dentro de estas tribus se casan entre familias la opinión de la mujer es nula este es un acuerdo entre los dos padres, ellas no pueden negarse a esto ya que es un acuerdo entre las familias pero la migración ha ocasionado un cambio ya que los jóvenes ahora eligen esposas de otras ciudades.

El motivo que explica la migración de lo rural a lo urbano o al extranjero, es la falta de programas de desarrollo para esos pueblos en muchos niveles. En el caso de la educación hay una sobrepoblación en las escuelas y no hay maestros hay un desorden y en una aula puedes encontrar niños de diferentes edades en el mismo salón de clases. No obstante las escuelas quedan bastante lejos de las comunidades por lo cual el llegar a ellas cuesta trabajo, la gente con mayor posibilidades económicas migran a otros lugares para que sus hijos tengan mejores oportunidades académicas.

En salud, no se cuenta con un hospital, solo hay un dispensario donde ocasionalmente asiste un doctor o una enfermera para revisar a la comunidad, pero normalmente la gente esta acostumbrada a la medicina alternativa.

En este pueblo lo social y lo económico van relacionados entre sí, no se puede hablar de un elemento sin el otro. Este trabajo etnográfico en la población nos da una idea sobre la estructura económica de esta sociedad agrícola constituida en forma de clanes tribales, que viven de la agricultura como primer recurso, y donde la migración ha resultado ser una salvación de los problemas que enfrenta el sistema campesino hasta el momento.

En este pueblo se siembran las aceitunas para extraer el aceite de oliva que se prensa para hacer aceite. Ahora algunas prensas son más modernas con el uso de la electricidad. Esta actividad es de gran importancia económica, y para ello es fundamental el trabajo de las mujeres en la temporada de la cosecha de las aceitunas. Los procesos de la extracción del aceite de oliva igual que otras actividades económicas que cuentan con el trabajo femenino como fuerza laboral, están organizados y dominados por los hombres. Es así, que podemos ver cómo hay una inequidad de género sobre la que se sustenta la producción económica en la localidad.

Podemos ver tres tipos de producción en la agricultura de riego, según la temporada. Esta producción agrícola es muy reconocida en los mercados regionales donde se venden los

productos frescos. La gente ya conoce la importancia del ojo de agua y los productos agrícolas y ganaderos que aquí se producen. Entre otros, los campesinos de Ain Kaicher producen frutas, verduras y hierbas aromáticas

Hay algunas actividades agrícolas que son específicamente asignadas a las mujeres. Pero también se considera que las mujeres deben ayudar a sembrar, regar y cosechar las aceitunas, higos, verduras y trigo. Todo el año trabajan las mujeres junto a los hombres y ayudan a preparar esos productos para venderlos como mercancías. Las mujeres hacen una gran parte del trabajo para el cuidado del ganado, como el pastoreo, buscar el pasto, darle de comer al ganado, y su limpieza. En Ain Kaicher la mujer ocupa la mayor parte de su tiempo en pastorear a las vacas y darles de comer para tener leche con el fin de llevarla a las cooperativas. Las cooperativas pagan la leche con comida para las vacas.

La mujer de Ain Kaicher tiene un rol muy relevante en la vida económica y social, y se le considera una fuerza de trabajo importante. Las mujeres constituyen una fuerza activa en el empleo, la producción, y contribuyen significativamente en los ingresos familiares a través de las actividades de la agricultura, la educación y los trabajos domésticos.

La migración comenzó al final de los años 90's y en el 2000 tuvo un gran impacto. Trajo un cambio muy fuerte en la estructura económica del pueblo. Las remesas enviadas por los migrantes, fueron invertidas en proyectos económicos. Por eso ahora en el pueblo hay más ganado, cambió el tipo de las viviendas. Algunas personas tienen más tierra, al igual que los negocios en el pueblo ya que hay más tiendas, más prensas de aceitunas, así como cooperativas de leche.

Ain Kaicher se encuentra en un lugar privilegiado rodeado de las grandes ciudades y zonas de gran migración hacia Europa. Su posición geográfica ayudó mucho en establecer redes migratorias que facilitan los procesos migratorios.

En Ain Kaicher la migración empezó a inicios de los años 90's y se desarrolló a finales de la década. Debido al lugar estratégico de esa zona, a pesar de que es rural, está en el centro de la zona de mayor emigración fuera del país sobre todo hacia Italia y España. Esta situación facilitó la comunicación de los emigrantes de Ain Kaicher con las redes organizadoras de la migración en Marruecos. El contacto con los "coyotes" que se encargan de pasarles "al otro lado" se realiza en los mercados semanales en el pueblo o en los alrededores. Ahí se establecen los acuerdos sobre el precio, el medio y las garantías.

Todas las localidades que rodean el *Dewar* tienen historias importantes migratorias hacia Francia durante la primera generación de migrantes, y después a Italia y España, en las generaciones subsecuentes. Ésta zona se considera como una de las primeras en la expulsión de migrantes a nivel nacional e internacional.

## Capítulo IV

### Trabajo, racismo en el campo laboral



*No sé quien pensó en poner las leyes de inmigración, y a quien se lo ocurrió poner la frontera, porque así el mundo está separado en categorías: pobre- ricos, primer mundo - tercer mundo, civilizados – primitivos, inmigrantes – capitalistas. El ser humano es libre de estar en cualquier tierra donde él se sienta a gusto. No todos los marroquíes son inmigrantes, si no, se vaciaría el país. La emigración del país de origen es decisión de cada ser humano. Si no hay control, habrá mucha migración, y no tendremos que vivir realidades extremas de marginación, discriminación y racismo. (Primo paterno Inmigrante Marroquí, licenciado, trabajo de campo. Santa María del Agüilla España 2007-2008)*

#### **4.1. Introducción general**

La idea de este capítulo es presentar una reflexión sobre el racismo laboral en la zona de El Ejido en España que se considera una zona de inmigración de mano de obra indocumentada, principalmente de origen marroquí. Este capítulo se refiere a cuestiones históricas, así como presentes. También está escrito desde una doble perspectiva: apoyándose por un lado en la antropología y por el otro lado en la sociología.

Me interesó indagar sobre la historia de un conflicto que ocurrió en El Ejido en el año 2000 y que contó con la cobertura de la prensa internacional y el involucramiento de autoridades locales y nacionales debido a varios enfrentamientos violentos de distintos tipos, entre la comunidad marroquí y la comunidad española. Considero que estos hechos son un antecedente muy importante para entender la realidad actual de los inmigrantes de origen marroquí en la zona, quienes hacen del trabajo agrícola en ese lugar el componente central de su economía familiar. Este capítulo es una aproximación analítica a los datos de trabajo del campo realizado en la población de Santa María del Águila, municipio de El Ejido, donde se dio este conflicto.

Mi trabajo de campo lo realicé siete años después de que se dieran los conflictos en la localidad. Hoy en día, pareciera que las dos partes involucradas, marroquíes y españoles, quisieran olvidar los acontecimientos.

Como señalé, en este capítulo deseo hacer una aproximación desde la sociología y la antropología económica, ya que el trabajo de campo lo realicé teniendo previamente formación universitaria en ambas disciplinas. Para recabar los datos combiné el uso de técnicas cuantitativas y cualitativas.

En primer lugar, hay que aclarar que no era tan fácil volver a tocar el tema del conflicto, y mucho menos los discursos racistas que entonces se esgrimieron contra trabajadores de origen marroquí. Actualmente, esta región tiene una constante vigilancia de

distintas oficinas del gobierno, así como también los empresarios de la zona, tienen una especial atención y sensibilidad a estos problemas que pueden presentarse en forma abierta, pero que persisten en lo cotidiano. El Doctor Andrés Pedreño, investigador español, me previno diciéndome que anticipaba que no sería fácil abordar el tema de los conflictos del año 2000 en El Ejido, tanto por el control que ejercen sobre la zona el estado y los empresarios, así como también, porque los trabajadores marroquíes estarían recelosos de hacer comentarios sobre los hechos. Lo que mencionó el sociólogo resultó ser cierto. Los migrantes marroquíes mostraban miedo en sus comentarios, y una actitud esquivada para evitar tocar el tema del racismo o en particular los sucesos del 2000.

Estas reticencias me obligaron a cambiar la estrategia de campo y en vez de intentar recoger entrevistas sobre el tema del trabajo y el racismo en esta zona de España, decidí que para empezar me concentraría en hacer observación participante y generar diarios del campo que aportaran la descripción de la realidad laboral actual. De igual manera, decidí ampliar mis intereses e investigar sobre prácticas culturales y procesos de integración de los inmigrantes en general.

Cuando llegué a la zona y empecé mi investigación, no era mi intención trabajar con mi familia como “objeto de estudio”. Más bien, cuando inicié mi estancia en el campo pasó poco tiempo antes de que escuchara entre mis paisanos marroquíes que ellos hablaban de los “Berachewa” como una red tribal muy organizada en la zona. Muy pronto entré en contacto con la tribu, y encontré primos cercanos, con los que empecé a abrirme camino para trabajar en los invernaderos y así observar de cerca sus jornadas laborales. Ahí, además de la observación participante, pude establecer los contactos para aplicar las encuestas que forman parte de este capítulo donde analizo las condiciones laborales, el sueldo, el trato, los derechos y otros temas relacionados con los trabajadores de origen marroquí en la región de El Ejido. Realicé después entrevistas y grupos focales con trabajadores marroquíes con papeles y sin papeles en España. Además, implementé algunas técnicas espaciales como el dibujo de mapas que me ayudaron a entender el uso del espacio que hacen los inmigrantes, la percepción del peligro y la rispidez social, además de la manera en que se movilizan en la zona. Estos mapas

nos permitirán describir las formas de exclusión social y marginación en los espacios transnacionales.

Este capítulo se dividirá en tres partes esenciales:

- a. Aproximación analítica del proceso migratorio marroquí en la zona de Almería que incluye un panorama monográfico de la zona de trabajo de campo.
- b. Análisis, a más de siete años, de los sucesos del 2000 en los que se usan artículos de la prensa, investigaciones de la prensa, e investigaciones de la academia española de antropología.
- c. Análisis de las relaciones laborales en el espacio agrícola, tocando temas de explotación, marginación, discriminación y racismo.

#### **4.2. Contexto general de la migración marroquí en España (Almería)**



La investigación de la migración marroquí a España, sobre todo en el marco de estudios sociales, se ha vuelto un espacio de trabajo muy relevante. Como dicen Francisco Checa y Encarna Soriano, cada vez se suman nuevos trabajos acerca de este problema tan complejo porque “el fenómeno migratorio continua siendo uno de los aspectos que reclama más la atención de los científicos sociales” (Checa y Soriaño, 1999).

La mayoría de estos trabajos, han sido escritos por europeos y desde el punto de vista de los europeos. Mi trabajo tiene por objetivo explorar la problemática desde otro punto de

vista, me interesa estudiar las situaciones de trabajo y los problemas de racismo que enfrentan los migrantes, desde la perspectiva marroquí. Esta perspectiva ha sido poco atendida, y nos ayudará a comprender mejor este fenómeno de gran complejidad. Me interesa además agregar una perspectiva transnacional a la investigación, con lo que espero superar la división que existe entre los estudios de la emigración que se realizan en Marruecos, y la perspectiva de la inmigración que suelen tomar los trabajos hechos desde España. Ya que los migrantes marroquíes son al mismo tiempo emigrantes e inmigrantes, o por decirlo con un concepto que une ambas condiciones, son “transmigrantes”, los estudios transnacionales, son una herramienta conceptual útil, pues proveen de los elementos teórico metodológicos para poder captar de manera holística la realidad que viven los marroquíes que emprenden el viaje a través del mar Mediterráneo.

La perspectiva que tomaré es transnacional en más de un sentido. En primer lugar, será una investigación que cruza fronteras nacionales, pues en mi trabajo realicé trabajo de campo con los migrantes marroquíes en España y con sus familiares y retornados a Marruecos. En segundo lugar, porque el uso de la perspectiva transnacional, me permite salir del nacionalismo metodológico que caracteriza a las investigaciones que han construido modelos analíticos y han llegado a conclusiones analizando solamente un extremo de la problemática (emigración o inmigración). En tercer lugar, porque realicé mi investigación con un referente académico mexicano, y el de mi formación universitaria marroquí. Por último, porque al mismo tiempo que soy una mujer que ha roto con muchas tradiciones familiares, hice trabajo de campo en el idioma de los migrantes y conocedora de las costumbres que son las de mi tribu y mi familia, de tal manera que esta investigación se aleja de la distinción entre investigador e investigado, situación que los investigadores de uno y otro país no están en condiciones de hacer con mucha frecuencia, (una perspectiva que no puede reducirse a la fórmula emic-etic, sino que es ambas a la vez, y con ello difiere de la posición que los investigadores de ambos países suelen tener, por esta razón es transnacional en un sentido adicional).

Adicionalmente, sugiere el trabajo de Checa y Arjona, se conocen datos numéricos pero en menor medida, inferimos, la información cualitativa sobre el proceso migratorio

marroquí y las condiciones de vida de los mismos. “Desde hace varias décadas el asentamiento creciente de inmigrantes en España, ha generado la proliferación de un importante volumen de publicaciones e investigaciones científicas que estudian y analizan los diferentes aspectos de sus experiencias migratorias: número y procedencia de inmigrantes, mercados de trabajo, segregación residencial, procesos de identificación y religiosos, cuestión de género, etc.” (Arjona y Checa 1999).

Al final de la Segunda Guerra Mundial y a lo largo del proceso de descolonización de Marruecos, la inmigración marroquí tuvo como destinos principales: Francia, los Países Bajos, Bélgica y Alemania. Posteriormente, al finalizar la dictadura franquista en 1975, se incrementó el proceso de migración marroquí a España, principalmente a Barcelona y en menor medida a Madrid, como lo menciona Izquierdo (Izquierdo, 1992). La migración marroquí se sumó a otras, pero siempre constituyó un porcentaje importante de la mano de obra migrante que empezaba a llegar especialmente a partir de los años ochenta, cuando cobra mayor importancia. Para la década de los años noventa, se sumó a la migración africana la de otros lugares como Europa del este y Sudamérica. Cuando el número de inmigrantes a España empezó a crecer, al igual que en otros países del sur de Europa, España pasó de ser un país de emigrantes a convertirse en un destino para inmigrantes. Otros países empiezan a cerrar sus fronteras y endurecer los procesos de reunificación familiar, pero España sigue siendo un lugar de destino migratorio. Así lo afirman Muñoz e Izquierdo cuando dicen que “durante la época contemporánea España ha sido predominantemente tierra de emigrantes” (Izquierdo 1989). Hasta los años noventa del siglo pasado, España fue un país de tránsito a los países europeos para muchos emigrantes del norte de África y otros países; y desde este tiempo, el país volvió a ser un país de mucha importancia e interés de muchas localidades de Marruecos. Desde principios de esa época, respondiendo a la voluntad de los dirigentes europeos de armonizar progresivamente sus políticas en materia de inmigración, concretada con la firma del tratado de *Schengen* en 1991, el gobierno español adoptó una serie de medidas restrictivas encaminadas a frenar los flujos migratorios procedentes de los países del sur del mediterráneo.

El resultado de estos sistemas políticos de control de frontera fue crear flujos migratorios ilegales, es decir, provocó más ilegalidad en vez de su freno, detonó más el cruce

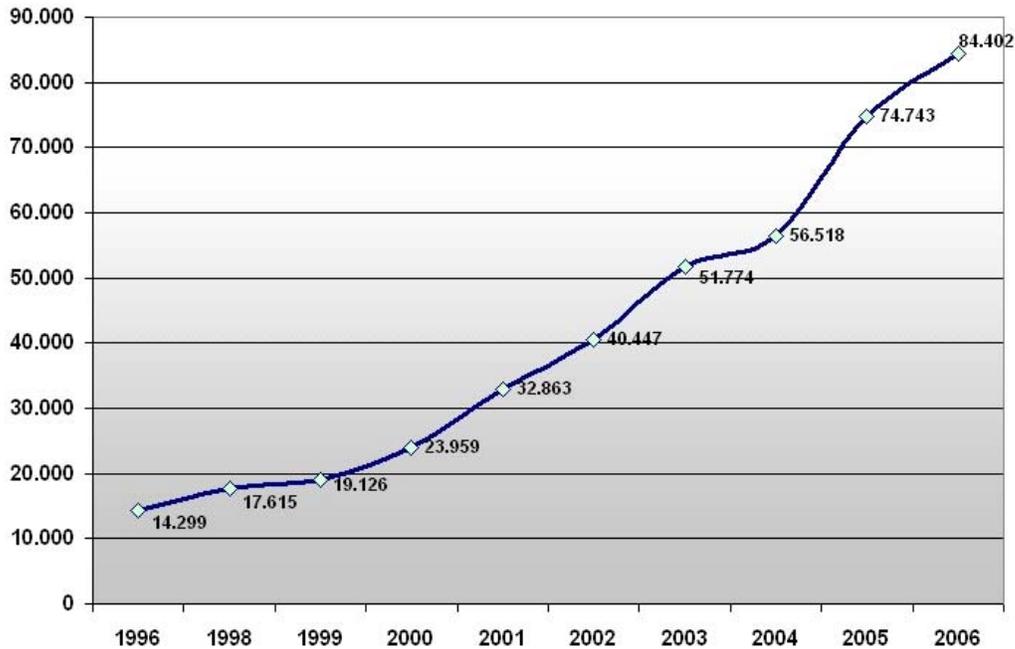
de fronteras ilegal. En el caso de los marroquíes, con prácticas peligrosas como los así llamados “barcos de la muerte”, situación que es análoga a la de los migrantes que desean migrar a Estados Unidos y por el endurecimiento de las políticas migratorias, lo hacen cruzando el desierto. Todos teniendo el mismo sueño, esperando hacer mucho dinero y cumplir sus sueños por medio de conseguir algún trabajo en la agricultura. Uno de los elementos que crean condiciones para la migración es que quienes se proponen migrar saben que hay mucha mano de obra trabajando sin papeles en el país de destino. Esto aminora otras señales que deberían actuar en el sentido opuesto, deteniendo la migración, como es, que muchas personas mueren en el camino.

Una vez que alcanzan su primer destino, ciertos espacios ofrecen más condiciones para desarrollar la vida cotidiana. Izara y Andrade, coinciden con esta posición y afirman que “en España y Estados Unidos el sector agrario ha venido constituyéndose en un refugio para los trabajadores inmigrantes no documentados” (Izara Palacios y Andrade Rubio 2004) Esto no debe sorprendernos, si es como dice Pedreño, que “los empresarios agrarios han venido manifestando una preferencia por la mano de obra inmigrante no regularizada” (Pedreño, 1999<sup>a</sup>, 1999<sup>b</sup>).

Y la razón es más que evidente, porque el no tener papeles para demostrar una legal estancia en el país, permite a los patrones pagar salarios más bajos. Esto es lo que explica, a mi entender, las migraciones marroquíes a la región agrícola de Andalucía, específicamente Almería.



## Marroquíes en Andalucía. Evolución, 1996-2006



Fuente: INE, padrón 2006  
Elaboración: Equipo TEIM

Andalucía, ha sido una puerta de entrada a España para la migración africana (Gozálvez 1996), pero sobre todo marroquí pues “es un hecho conocido que los marroquíes forman el colectivo de inmigrantes más numeroso y más antiguo de todos cuantos se encuentran en Andalucía” (Martín y Castaño, 2004).



En general, la zona de Andalucía como zona fronteriza y zona de cadenas globales de agricultura intensiva, se considera uno de los mercados más grandes y potentes en la utilización de la mano de obra cuya estancia en el país carece de documentación legal. Así que mi trabajo se enfoca en algunas localidades de esta región, donde existe alta migración marroquí sin papeles. La gráfica que presento arriba muestra el crecimiento tan importante de esa migración en la zona.

Esa migración resulta ser motivada por factores económicos, sociales, culturales y hasta políticos. Así lo menciona Lacomba: “En el caso de Marruecos, la emigración tiene sus causas en una combinación de factores que van desde lo económico (desempleo, bajos salarios) hasta lo social (falta de expectativas, desconfianza en el futuro), pasando por lo cultural (escasa oferta de ocio, búsqueda de nuevos modelos) y lo político (libertades limitadas) (Lacomba, 002).

El migrante sale de su lugar de origen, dejando todo con el fin de lograr sus objetivos, en el caso de los inmigrantes marroquíes salen de sus pueblos por razones, en la mayoría de los casos económicas. Mejorar la situación económica de ellos y sus familias, es de las primeras preocupaciones de los que emprenden el viaje. Esto me permite describir esa migración en la zona como una migración laboral, pero que tiene otros componentes, que dependen de los lugares y condiciones personales que les empujan a tomar la decisión de viajar. Así, a la explotación y pobreza, puede sumarse la violación de las leyes, incluyendo las

del trabajo, o los conflictos socioculturales que se traducen en realidades difíciles de manejar. Como nos dice el Sr. Rachid:



*La verdad, dejé a mi familia y a mi tierra obligado. Porque sí hubiera tenido trabajo allá, no tendría nada que hacer aquí. Mi necesidad económica me empujó a dejar a mi familia, sólo llevo el recuerdo en mi mente. No hay como el propio país, pero si no tengo para comer igual mi vida no tiene valor. Llegué aquí con el fin de trabajar y ganar dinero y no me interesa ni aprender español ni integrarme en una sociedad que es diferente de mi cultura. Te repito, si no fuera por falta de dinero no estaría aquí ni un día aceptando esas realidades de explotación y violación de mis derechos como trabajador” (Rachid, trabajo de campo Santa María del Agüilla España, 2007-2008).*

El factor económico domina como motivo de esa migración, sobre todo en la zona de El Ejido, porque es una migración no sólo laboral o campesina, se trata de una migración de personas pobres que su primer objetivo es encontrar trabajo sin importar las condiciones del trabajo, ni el sueldo, ni las leyes del trabajo. Los trabajadores encuentran explotación y racismo, pero a través de las narrativas con las que describen su vida en España también se observan imaginarios e interpretaciones de lo que los españoles piensan sobre los marroquíes, acerca de aquellas prácticas que provocan el rechazo de la sociedad de acogida. El señor Mohamed lo explica de la siguiente forma:

*Aquí vienen los migrantes sólo para ganar dinero. Hasta cuando tienen papeles, siguen viviendo en los cortijos. Porque para ellos gastar en la renta de una mejor habitación no tiene sentido. Ellos aquí están para aguantar todo y trabajar para regresar con algo de dinero con el fin de asegurar su futuro. Por eso se molestan los españoles con nosotros que seguimos en la vida de miseria aun cuando tenemos trabajo permanente. Igual la gente que vive en casas de otro tipo, por ejemplo, aquí en Santa María del Águila, viven muchos en un solo departamento. Hay parejas que rentan cuarto, ellos se preguntan ¿hasta cuándo van a vivir así? Sin olvidar que ellos van al súper con la ropa del trabajo, igual en el autobús. Así no podemos negar que aquí en Santa o en Almería sabemos que venimos para estar abajo del plástico. No importa la vida afuera del plástico. Lo que nos importa es lo que nos deja el plástico. Por eso no nos quieren y nos rechazan. Aquí aguantamos mucho porque pensamos en el regreso con dinero para invertir en construir nuestras casas y apoyar a la familia allá. Tratamos de no gastar aquí nada, para ahorrar, porque estamos aquí por eso. Aunque vivamos en España, tratamos de llevar la misma vida que en nuestro lugar de origen. Siempre estamos en contacto con nuestras familias. Será a través de enviarles regalos, o dinero, o hablarles diario, o en las visitas. Aquí no tenemos nada que hacer y mucho menos en esta zona. Solo ganar dinero (Mohamed, trabajo de campo Santa María del Águila España, 2007-2008).*

Según esta entrevista, la emigración es un factor de desarrollo para el país de origen. Marruecos, es uno de los países del mundo cuya economía está basada en buena medida en las remesas de la migración. La migración que se inició en los años noventa del siglo pasado, ha ayudado a muchas familias, y fue una respuesta al desempleo en el mundo rural marroquí. En muchos pueblos como Ain Kaicher, los jóvenes han dejado de trabajar sus tierras familiares con el fin de trabajar y ganarse la vida con mejores condiciones económicas, pese a que esto implique aceptar condiciones duras de vivienda y de trabajo, pues el fin es ahorrar y mandar dinero a casa. Coincido con Daum, quién propone que los migrantes son en muchos casos, actores invisibles del desarrollo en la sociedad de acogida, pero también son actores menospreciados en la sociedad de origen. (Daum, 1999).

#### **4.3. El proceso migratorio en Almería, Santa María del Águila, Municipio de El Ejido.**



Almería ha vuelto a ser la tierra del trabajo agrícola y de los trabajadores sin papeles. Esta vez, se trata de trabajadores que llegan de otros países a la región como fuerza de trabajo para la agricultura intensiva y frecuentemente sin papeles para trabajar. El comentario que transcribo a continuación sugiere que la migración marroquí a España ha crecido después del tratado de Schenguen en 1991, siendo que la zona atrae a muchas personas de Marruecos por el

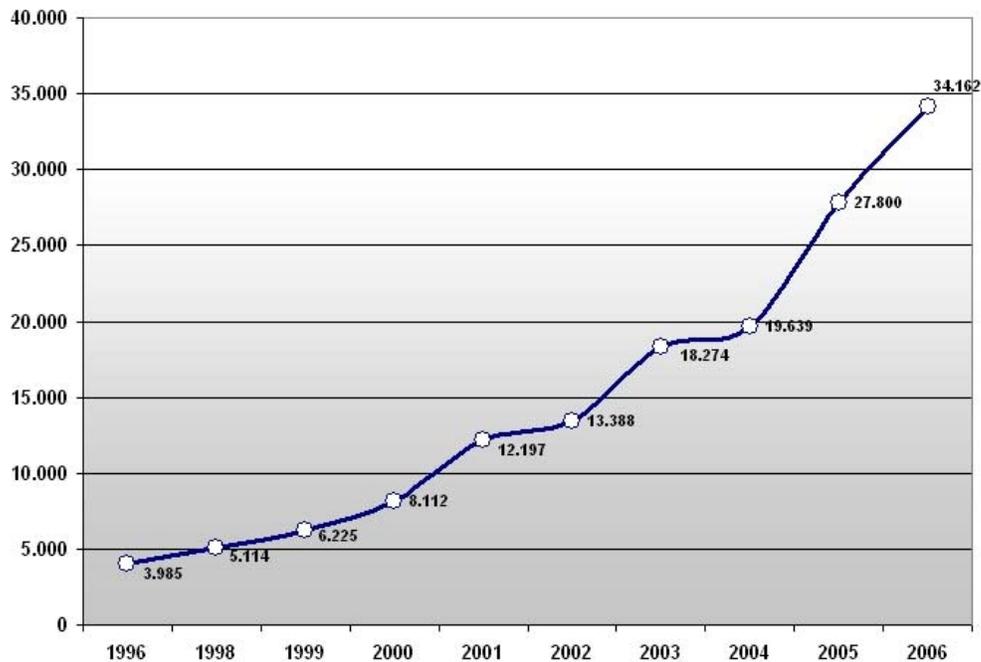
conocimiento que se ha difundido en el país de que Almería es un lugar donde una vez que uno ha logrado llegar, es fácil conseguir trabajo.

*Yo llegué aquí en 1981. Entonces casi la mayoría de los migrantes venían del norte de Marruecos y del Reif. En esa época los marroquíes eran muy pocos. Tan era así, que para poder encontrar un marroquí para convivir con él, era muy difícil. Pero desde 1993 empezó a aumentar mucho la migración. Ya se había abierto la ley de arreglar la situación de los emigrantes. Así mucha gente empezó a entrar en España. Ya luego se puso visa contra los marroquíes. Así empezó el fenómeno del mojado, o los barcos de muerte, y Almería se volvió zona de mucho interés para los migrantes que dejan todo atrás para llegar aquí con la seguridad que hay un trabajo que les espera. (Ali, trabajo de campo, Santa María del Agüilla España 2007-2008).*

En general, Almería conoció un desarrollo en la estructura económica muy importante debido a la agricultura moderna de invernadero. Los agricultores empezaron a tener excelentes resultados en sus cultivos, pagando muy bajos salarios ya que se contrataban de la misma manera a trabajadores con papeles y sin papeles. Así que por otra parte en Marruecos se sabía que con permiso o sin permiso encontrarían trabajo en Almería. Como menciona Pablo Pumares Fernández, Almería volvió a ser una comarca con dinamismo económico que ocupa la mano de obra migrante, y en particular la fuerza de trabajo marroquí representa la mayoría de los trabajadores. Sostiene Pumares que “el poniente almeriense es una comarca con un fuerte dinamismo económico sostenido sobre dos sectores productivos fundamentales, la agricultura y el turismo. En ella estaban empadronadas, al comenzar el año 2002, más de 171,722 personas, de las que 18,704 (11%) eran extranjeros, de los cuales 8,506 eran marroquíes. Esto supone un 5% de población marroquí” (Pumares , 2004).



## Marroquíes en Almería. Evolución, 1996-2006



Fuente: INE, padrón 2006  
Elaboración: Equipo TEIM

Según las estadísticas puede verse que hay un flujo migratorio ascendente año tras año. Si se dio una migración tan grande es por el amplio mercado de mano de obra, que además es muy demandado por trabajadores sin papeles ya que se sabe que los agricultores prefieren trabajadores “ilegales”. Almería es un mercado de trabajo que abrió la puerta a muchos trabajadores sin papeles, una vez que se modernizó el trabajo y se instalaron los invernaderos cuyo trabajo, según Pumares, “se desarrollaba de manera informal,” (Pumares , 2004). Es verdad que los primeros trabajadores llegaron a la región y se encontraron con pocos “paisanos” que les proporcionaran ayuda en la región. Pero muy pronto otros marroquíes recibieron la información sobre la oferta de trabajo en la región, y empezaron una migración masiva que no se interrumpió pese al aumento de los peligros en el camino, conforme las leyes de migración se endurecieron. Una vez que arribaban estos nuevos trabajadores migrantes, encontraron una red de apoyo en el lugar que les pondría en contacto con los empleadores y que les proveería de la primera ayuda para ubicarse en la región. Fernández, sostiene que la información de que los migrantes habían encontrado trabajo estimuló a muchos marroquíes

más a viajar a España, pero, desde mi punto de vista, la ayuda que recibían estos migrantes era un elemento central en su éxito laboral. La ayuda era más que información de dónde había trabajo, también incluía las “recomendaciones” de trabajadores que habían establecido buenas relaciones de trabajo con los empleadores. (Pumares, 2004).

Otro aspecto de la inmigración marroquí en el Ejido es que se viaja con el fin de arreglar su situación migratoria, pues según los inmigrantes se considera un lugar con más flexibilidad a partir del cual pueden buscar trabajo en otras regiones del país, así que Almería de ser tierra de ilegales se usa como puente para otras ciudades de España o incluso de Europa. Y eso es lo que Estrella sugiere, al proponer que Almería es considerada por los migrantes como zona de trabajo o migración, pero también como una escala para mejorar su situación laboral posteriormente. (Caballero, 2004). Podemos encontrar una propuesta parecida en la entrevista que hicimos a un joven trabajador marroquí:

*Nadie puede negar que Almería es un lugar de migración campesina y mucha gente viene aquí con el fin de arreglar sus papeles. En verdad la mayoría de las generaciones pudieron arreglar su situación aquí en Almería. No sólo después del conflicto del 2000 que fue una oportunidad donde reconocieron el error que hicieron. Muchos se han beneficiado de este conflicto pues fue una oportunidad para arreglar su situación migratoria. El estado español es menos estricto en el control de la migración en esa zona, porque conoce la necesidad de la economía de esa cadena agrícola que pide mucha mano de obra. Su economía se sustenta en el trabajo de los emigrantes y saben lo difícil que es el trabajo abajo del plástico. ¡Es duro! se queda uno sin vista, sin oído nadie dice lo difícil que es esa vida laboral (y sobre todo en el verano). Yo, en mi experiencia, todos los patrones no entran a los invernaderos. Dejan solos a los trabajadores con el encargado por saber lo peligroso de este ambiente laboral” (Ali, trabajo de campo, Santa María del Agüilla España 2007-2008).*

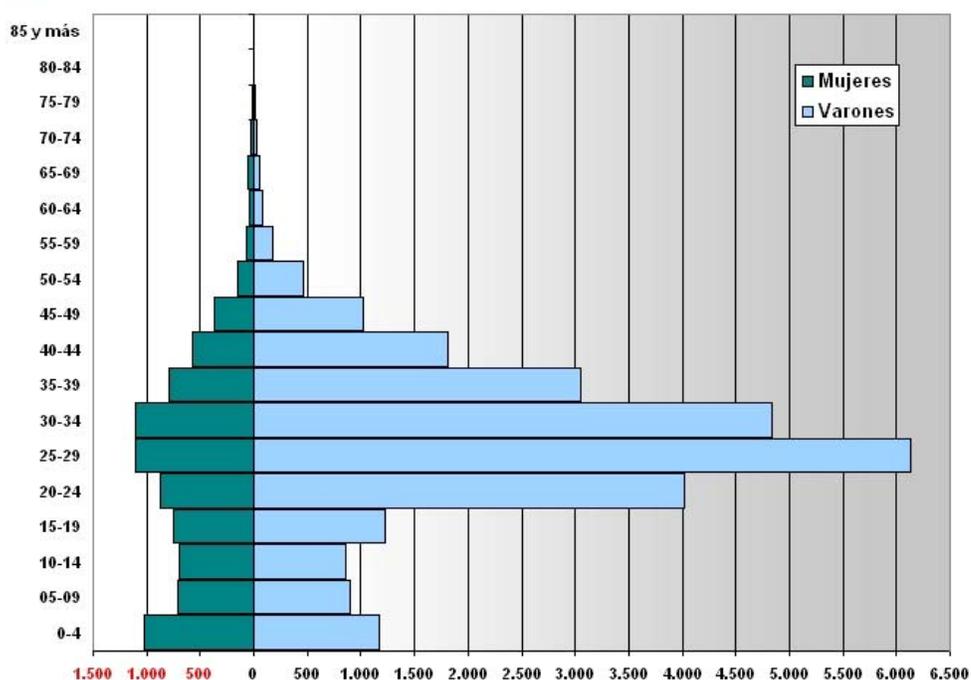
El crecimiento de la inmigración ilegal en la zona, no se explica sólo con la falla de las estrategias del estado español en el control de las fronteras, o la informalidad en materia migratoria que caracteriza al mercado de trabajo. Es necesario tomar en cuenta también la imagen que transmiten los inmigrantes al regreso a su país, quienes tratan siempre de mostrar que la vida al otro lado del mar Mediterráneo, es “un paraíso” donde hay mucho dinero y la vida es totalmente diferente de la que viven en el lugar de origen. Los migrantes que regresan, los vi comportarse como personas con abundantes recursos económicos, paseándose por las calles con sus coches y sus compras lujosas con el fin de lograr el reconocimiento que la tribu antes no le daba. Así, en las poblaciones en Marruecos, el migrante puede ser considerado una persona poderosa en la tribu por su capacidad económica. Pero este migrante frecuentemente esconde el sufrimiento y la marginación que tuvo “bajo el plástico”, identificado peyorativamente por los españoles como “moro”.

*Almería se transformó en una zona de mucha migración de ilegales marroquíes o africanos. Sobre todo después de 1995, cuando empiezan a venir de todo el país con el fin de ganar dinero y tener papeles. La migración a esta zona volvió a ser una constante, porque la gente podía trabajar, incluso obtener papeles y estar legalmente. Esa fue la imagen que transmitieron las primeras migraciones, que en su regreso a Marruecos, dejaron el mensaje de que España era la tierra del dinero. Ésta imagen motivó a los padres en mi pueblo a mandar a sus hijos a España. No les importaba vender todo lo que tenían o los riesgos que puede uno enfrentar en el camino y en el destino. Porque sobre todo al inicio de la migración a España, nos hicieron pensar que allí viven como reyes, sin saber que sus vidas han sido un infierno desde que cruzaron la frontera para llegar acá a ser tratados como “moros”. Así se refieren a nosotros en Almería y me imagino que esa imagen está en toda España, la de ser unos moros pobres que viven o pasan por sus tierras (Abed El Kader, trabajo de campo. Santa María del Agüilla 2007-2008).*

Esa migración puede describirse como una migración joven, que es un capital humano muy importante, porque quienes migran a España y sobre todo a Almería, son la fuerza de trabajo en edad activa y fuerte. La gráfica siguiente también muestra que esta migración es principalmente de varones. Así mismo, encontramos una cantidad relevante de mujeres jóvenes, aunque en cifras que están muy por debajo de las de los hombres



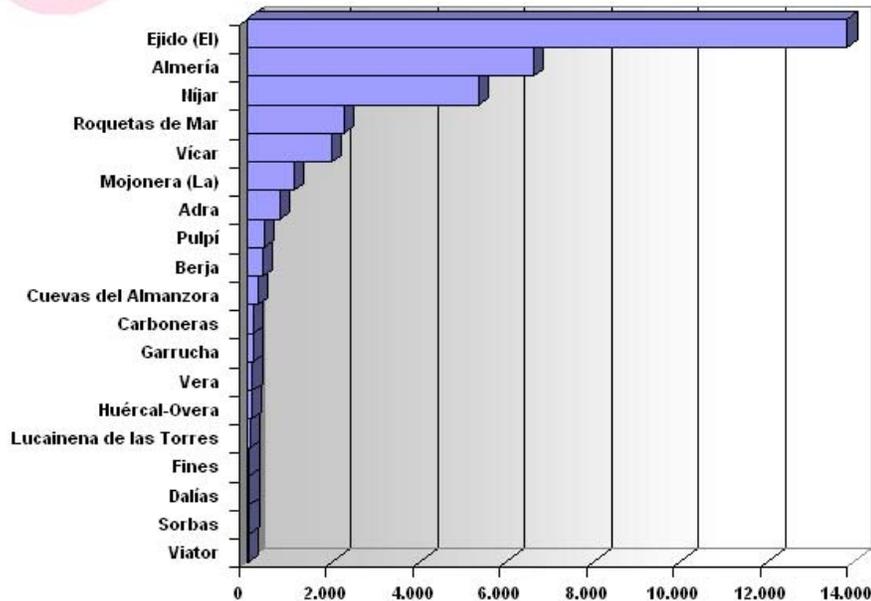
### Marroquíes en Almería Distribución por grupos de edad



Fuente: INE, padrón 2006  
Elaboración: Equipo TEIM



## Marroquíes en Almería. Principales municipios de residencia



Fuente: INE, padrón 2006  
Elaboración: Equipo TEIM

Almería en general se considera una zona de llegada de migrantes laborales de origen marroquí. Destaca, entre todos los municipios, El Ejido en número de marroquíes residentes, como nos muestra la figura de arriba.

En su primera experiencia migratoria, muchos migrantes de origen marroquí, escogen la región de Almería como un primer destino para trabajar, por las razones que hemos expuesto anteriormente. Nuestro caso de estudio afirma que los Berechawa han iniciado sus migraciones hacia la zona de Almería en la localidad de Santa María del Águila desde el inicio de los 90's. En ese pueblo consiguieron trabajo, vivienda y fueron estableciendo sus redes sociales y económicas.

En nuestro caso de estudio, las redes tribales llegan en primer lugar a Santa María del Águila, instalándose en un conjunto de viviendas ilegales y muy precarias de inmigrantes que

la gente llama “La casa roja”. Santa María del Águila, se ha vuelto un lugar con mucha presencia en el poblado de origen en Marruecos. Los padres no dicen “mis hijos están en España”, dicen “mis hijos están en Santa”, porque así se refieren a este pueblo donde varios de los clanes ahora tienen tiendas propias y casas. También trabajan y viven en pueblos cercanos a Santa María del Águila como Vicar, Mojonera, y El Ejido.

Estas localidades cobraron visibilidad e interés para los migrantes, según nos dice un informante, por la facilidad de encontrar trabajo a través de los primos migrantes ya establecidos en la zona, y por la posibilidad de tener un lugar a donde llegar como los depauperados “cortijos” que ofrecen los patrones como “vivienda”. Pero muchos de los migrantes de estos clanes llegan a los cortijos con el fin de ahorrar dinero:



*Santa María del Águila es una zona agrícola. La vida es barata. Ahí se encuentra uno a sus familiares primos y tíos. Fue el primer lugar de llegada de los migrantes ilegales del pueblo de Ain Kaicher. Pero si hubiera otro lugar que acepta la mano de obra ilegal, seguro ahí nos encontrarías. Cuando venimos nosotros en las primeras migraciones, a principios de los 90's, fuimos a la montaña y ahí vivimos. Había una casa que llamaban “la casa roja”, que es una casa abandonada. Cualquier migrante ilegal podía llegar para vivir allí y esconderse de la migra hasta que el número de habitantes de la casa rebasaba las 100 personas. Pero esto terminó en el 2000 con el problema de El Ejido. Casi la mayoría de los*

*berachewa estuvieron mucho tiempo allí cuando estaban de ilegales. Cuando uno venía de Ain Kaicher preguntaba por “la casa roja” que era muy famosa en el pueblo. Hasta las mamás de los jóvenes conocían de la casa roja en Santa María del Águila. La casa estaba rodeada de chabolas porque “la casa roja” ya no podía soportar la cantidad de ilegales. Personalmente escogí este pueblo porque aquí aceptan a los ilegales. Es obvio que nos explotan, eso lo sabemos, pero ni modo, no hay otro lugar donde uno se esconda y al mismo tiempo trabaje. Aparte de que es el lugar más fácil donde uno logra arreglar su situación migratoria (Abed el Kader, trabajo de campo. Santa María del Agüilla 2007-2008)*

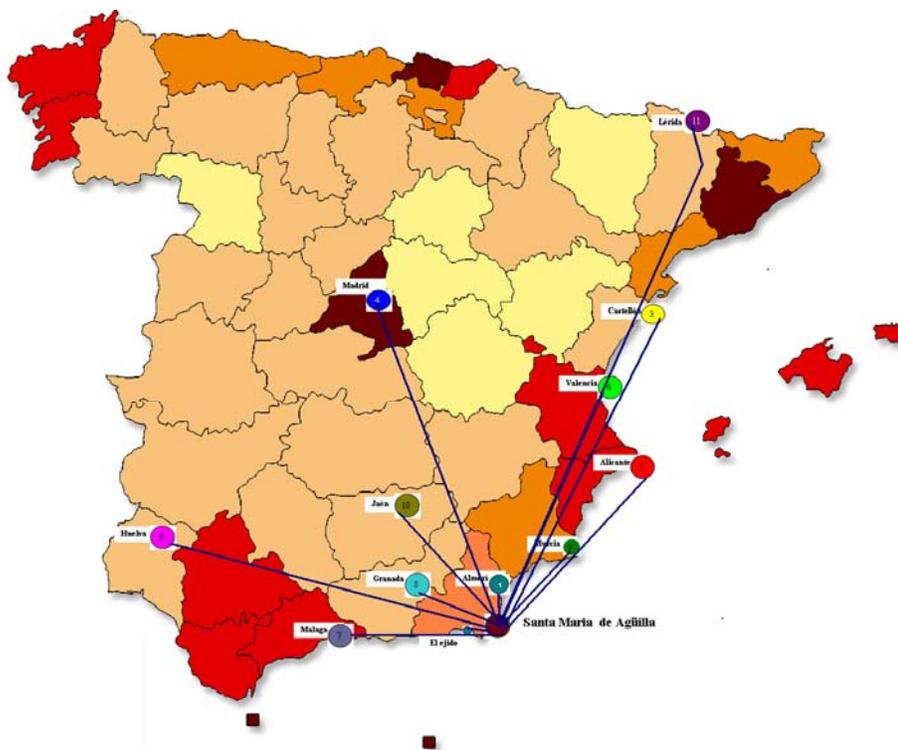
*Yo escogí Santa María porque en mi pueblo es el lugar más famoso. Se sabe que ahí hay trabajo para nosotros que vamos de “mojados”. Igualmente ahí tengo familia que me ayudará a buscar casa en renta, trabajo, y desde un inicio sé que ese lugar es más fácil para arreglar mi situación migratoria (Rachid, trabajo de campo. Santa María del Agüilla España 2007-2008).*

En conclusión Santa María es un lugar donde todos los inmigrantes Berachewa antes de cruzar saben que será el punto de llegada, por ser un lugar donde la oferta de empleo es grande, y son mayores las oportunidades para los migrantes sin papeles. Entre otras cosas, encontraran vivienda gratuita donde vivir, y al final del día es lo que ellos buscan para regresar a casa con más dinero. Como viajan apoyados en una red familiar, seguro encontrarán a parte de su familia en Santa María que los ayudará a instalarse y sobrevivir en la localidad. Saben que ahí será más fácil arreglar su situación migratoria. Por todo lo anterior, Santa María del Águila es un paso en una cadena de acciones que los llevará a lograr sus objetivos. También saben que serán explotados, humillados y mal pagados, pero todos lo asumen como algo que tienen que sufrir para lograr sus propósitos.

#### **4.4. Cartografía de la migración y de las redes tribales berachewa en España**

Almería, y de manera más precisa el pueblo de Santa María del Águila, el primer destino de la migración de muchos clanes de la tribu Berechewa. Como he mencionado anteriormente, muchos llegan allá estando seguros que va a haber trabajo, y posibilidad de arreglar sus

papeles, y con la esperanza de que podrán encontrar la manera de trabajar ahí sin papeles, y sin correr el riesgo de ser deportados. Muchos de mis paisanos también consideran a esta, la zona más barata en el país. Aquí la migración llegó de igual manera para responder a la necesidad de mano de obra en el marco de las nuevas estructuras económicas y sobre todo en la agricultura intensiva, de tal manera que en el inicio de la migración fue una mano de obra deseada para llevar la economía de la región a una escala internacional, como lo afirma Roberto García Torrente, quién ha trabajado también en la región y sostiene que este “proceso inmigratorio ha estado intensamente relacionado con el desarrollo de la actividad agrícola en que se ha convertido” ( García Torrente 2002)



**Mapa de movilidad migratoria de los berachewa en España campo 2007-2008**

Mientras es temporada de trabajo, los migrantes de la tribu Barechewa se concentran en Santa María del Águila. Algunos ya han comprado casas en el pueblo, pero aún así en ciertas temporadas migran hacia otros lugares siguiendo la información sobre la oferta de trabajo, principalmente en la agricultura, pero también en la construcción. La mayoría de estas

personas ya cuentan con papeles. Son “legales” como dicen ellos, y van a trabajar en otras ciudades a través de las redes tribales berachewa..

Cuando baja la oferta de empleo en la zona de Almería, los migrantes inician el viaje a otras regiones del país. Para algunos será un empleo temporal, otros se instalarán en nuevos mercados laborales sobre todo el sector de la construcción en la ciudad de Madrid, que es un mercado mejor pagado con algunos derechos o beneficios derivados del empleo. La mayoría de los inmigrantes que se instalan en nuevas regiones son jóvenes menores de 30 años y solteros, pues los trabajadores casados prefieren conservar sus trabajos en la zona de El Ejido. Mohmed y Nourdeine lo explican de la siguiente manera:

*A veces no hay nada que hacer aquí. Se acaba el trabajo y uno necesita buscar la vida donde sea. Tenemos unos primos que están en algunas regiones, y también los vecinos de otras tribus nos avisan del trabajo por temporadas en otros lugares, y nos vamos con el fin de buscar trabajo y dinero. Pero sólo nosotros que tenemos papeles podemos seguir al trabajo y al euro donde sea que lo hay. Unos se van y no regresan. En general son jóvenes que les gusta la vida en otras ciudades. Pero la mayoría regresa en las temporadas altas del trabajo agrícola de esta zona, porque aquí no pagan la renta ni nada. Pero en general nos movemos donde sea que hay trabajo. Es que nuestra migración no tiene otro propósito más que ganar dinero (Mohamed, trabajo de campo. Santa María del Agüilla 2007-2008*

*Pues en realidad nosotros los Berachewa la mayoría del tiempo estamos en Santa o en pueblos cercanos, en la zona de Almería porque gracias a dios aquí hay trabajo. Nosotros como campesinos aguantamos este infierno de plástico y sabemos mucho de agricultura. De esto venimos ¿no? Igual aquí, no gastamos mucho, pero algunos que no tienen trabajo permanente o en época de crisis, se van a otro lugar a trabajar en otras temporadas laborales agrícolas (Nourdeine, trabajo de campo. Santa María del Agüilla 2007-2008)*

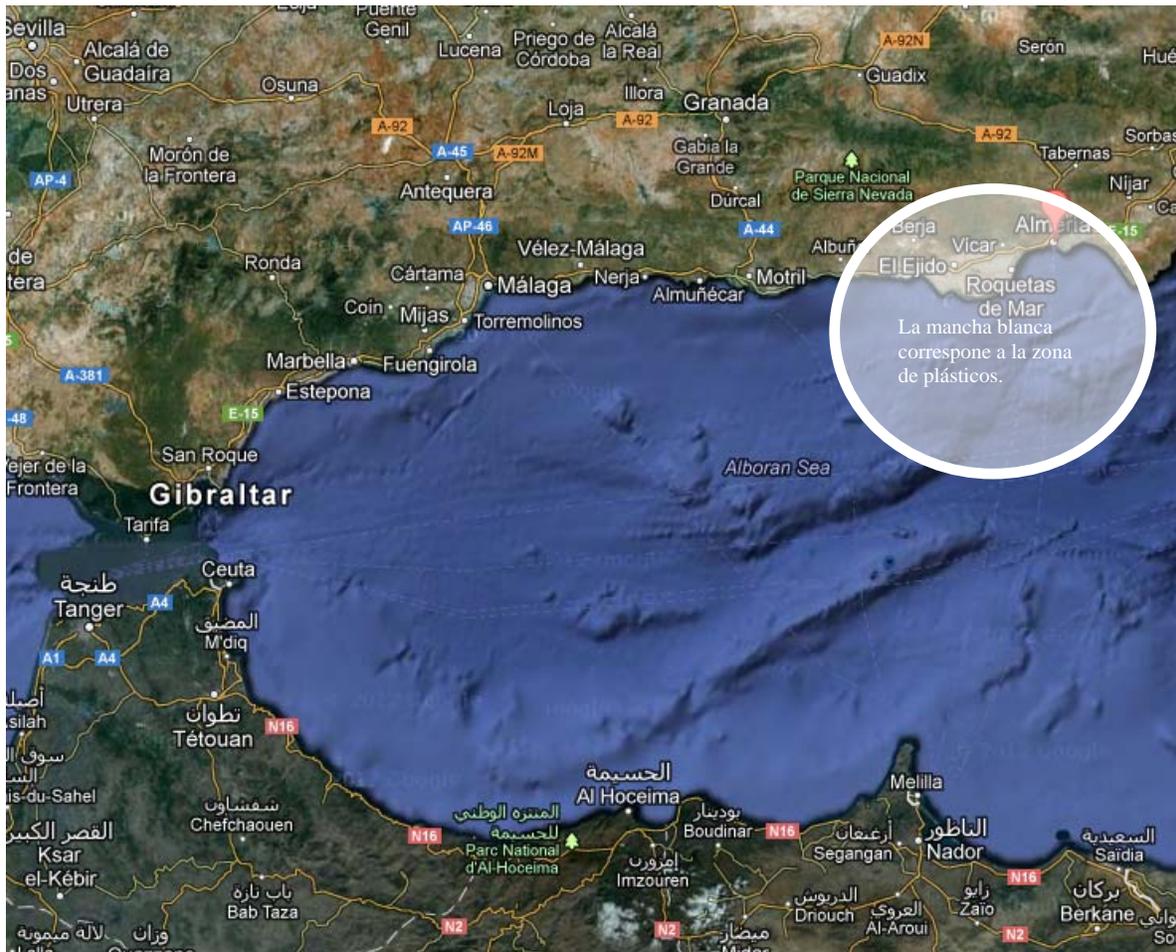
El mapa de arriba muestra Los movimientos migratorios de estas redes tribales, nos dan una idea no sólo de su movimiento, sino también de los inmigrantes marroquíes en España, que en general se quedan en esas nuevas zonas, sobre todo en Madrid, donde se concentran los jóvenes según lo dicho por los entrevistados. Aun así, Andalucía es una zona muy importante para la comunidad marroquí, eso lo que nos muestran Martín y Castaño, que describieron también esos movimientos migratorios de jóvenes trabajadores: “Andalucía es la segunda comunidad autónoma con mayor número de inmigrantes marroquíes, por detrás de Cataluña y por delante de Madrid. En su conjunto, constituyen el colectivo más numeroso entre los extranjeros no comunitarios que residen en esta comunidad autónoma, con un 43% del total. Conviene destacar que nos encontramos ante un colectivo joven, con una media de edad de 31 años”, (Martín y Castaño, 2004).

#### **4.5. Santa María del Águila.**

Santa María del Águila es una localidad de la provincia de Almería, perteneciente al municipio de El Ejido, situada a 3 Km. al Este del núcleo principal de El Ejido, junto a la rambla del Águila, que desciende desde la Sierra de Dador en sentido norte sur. Está atravesada por la carretera nacional 340, convertida en un boulevard desde el año 2000. Cuenta con accesos desde la autovía del Mediterráneo y dista 30 Km. de Almería. Esa zona en general cuenta con un porcentaje muy elevado de inmigrantes marroquíes y a nivel económico su actividad principal es la agricultura intensiva. A veces la gente llega a mencionar a El Ejido como el nombre del lugar, en vez de llamarle Santa María. El municipio de El Ejido donde se encuentra Santa María está situado en lo que se denomina el poniente almeriense, región situada al suroeste de la ciudad de Almería. Desde un punto de vista geográfico esta zona está limitada al norte por la vertiente sur de la Sierra de Gador, y al sur por el mar Mediterráneo. (Martines Viega 2001)

Como había mencionado anteriormente, esa localidad de Santa María del Águila, se considera la zona de llegada de la mayoría de los inmigrantes marroquíes, una zona muy conocida de mano de obra ilegal en el campo de la agricultura intensiva. Los inmigrantes casi no nombran el pueblo cuando se les entrevista, dicen “vivimos en ‘Almerica’” este término quiere decir “plástico”. Es una metáfora para referirse a Almería, que es una región cubierta de

plásticos con los que se construyen los invernaderos. Cuando se ve en una fotografía aérea de gran altura, alcanza a destacar en la costa sur del Continente Europeo, una mancha que colinda con el mar Mediterráneo, que es la enorme extensión de plástico que cubre los cultivos de la región.



A partir de las observaciones de campo es posible dividir este pueblo en cuatro secciones generales:

La primera sección es el centro de la población donde se concentran la mayoría de las instituciones como la iglesia en que se encuentra la parroquia, dedicada a “Santa María Madre de la Iglesia”. Una construcción iniciada en la década de los 60. Sobresalen las vidrieras del edificio, destacando sobre todos ellos el que representa a Santa María, en la pared frontal del templo. Consta de la imagen de Santa María con el niño Jesús en brazos. A pocos metros de

distancia, está la mezquita de los musulmanes de la localidad. Esta es un inmueble que toda la comunidad renta. Durante mi estancia de trabajo de campo, yo asistí a las juntas del colectivo musulmán, en las que se reunió dinero para comprar un terreno propio y construir ahí una nueva mezquita.

La iglesia y la mezquita se encuentran en una calle que cruza el centro del pueblo, es una calle muy importante tanto para españoles, como para marroquíes (y otros extranjeros). Hay ahí una concentración muy importante de las tiendas árabes de Túnez, Algeria y Marruecos. En esa calle encontramos cafés, locutorios (negocios que ofrecen servicios telefónicos y acceso a Internet) y bares. Algunos negocios son más concurridos por los españoles y otros por hablantes de árabe. También junto a la iglesia se encuentra un centro donde dan cursos de español, y un centro de apoyo a los migrantes.

Esta calle me hizo sentir como si estuviera en Marruecos, en parte por la presencia de jóvenes marroquíes que tienen la costumbre de juntarse en la calle después de las 6 de la tarde, justo después de salir de los invernaderos. En la parte derecha de este lugar céntrico, se encuentra la escuela primaria y el centro de salud, así como un centro de servicios migratorios.

Otra sección es la de la montaña, donde está la mayor parte de los invernaderos. Es en esta parte de la localidad donde antes del año 2000 se encontraba la ya mencionada “casa roja” junto con todas las chabolas (viviendas hechas con materiales de desecho) donde viven la mayoría de los emigrantes ilegales. La “casa roja” la quemaron después del conflicto del año 2000, como una manera de terminar con el concepto de la chabola como vivienda de ilegales. También en esta zona se encuentran varios cortijos donde viven la mayoría de los emigrantes marroquíes legales e ilegales para no pagar la renta que se cobra por ocupar viviendas en el centro del pueblo. Es interesante mencionar que, una gran parte de estos migrantes son casados aunque no viven con sus familias en las chabolas. Viven la mayoría del año en la montaña y una vez al año rentan un cuarto en el centro del pueblo para recibir a sus familiares que vienen de fuera de la ciudad, con el objetivo de tramitar su estancia legal en el país, ya los migrantes ilegales tienen la intención de que sus hijos tengan la oportunidad de

obtener estancia legal en España, para poder acceder a un empleo mejor remunerado de quienes tienen papeles en regla.

Una tercera sección que identifiqué en la población, es la parte de la zona sur donde hay muchos departamentos pasando la calle central del pueblo donde pasan las rutas de transporte colectivo para ir a Almería y para ir a El Ejido. En estos departamentos vive un número muy importante de migrantes casados, viven con sus familias en la localidad, y tienen a sus hijos en la escuela. La mayoría de estos migrantes trabajan en la agricultura o en la construcción.

Finalmente, la cuarta sección, está en dirección a la población de El Ejido. Se trata de una zona comercial donde se encuentran algunas agencias de seguros y bancos. Esta es la zona donde viven los españoles; ahí se encuentran tanto sus casas como sus negocios. En esta sección hay algunas empresas de construcción, agencias de automóviles y al final hay lugares de hospedaje y negocios como cafetines.

Santa María es un pueblo que constituye un centro en la región, entre otros motivos, por el mercado semanal sabatino que se pone en el centro del pueblo, donde se dan cita los migrantes árabes, algunos españoles y la población gitana de la localidad.

#### **4.6. El Ejido: una lectura de los sucesos del año 2000, 11 años después.**

*Esta es la realidad en la España democrática en el siglo XXI donde corren a los inocentes por su pertenencia social (pobres) y religiosa (la mayoría musulmanes) y de nación (inmigrantes). Cómo hemos llegado hasta aquí, esto se pregunta la opinión pública que está ocupada de estos conflictos. Mientras que los responsables conocen las causas.( Goytisolo, 1998).*

Este apartado está dedicado a analizar los sucesos que tuvieron lugar en El Ejido durante el año 2000. Para ello me baso en dos tipos de materiales: en primer lugar, la prensa, los noticiarios y blogs en Internet que aparecieron al respecto. En segundo lugar, uso los trabajos antropológicos y sociológicos producidos sobre ello. Mi intención es hacer un análisis entre ambos tipos de materiales desde una postura crítica a partir de mi propia investigación.

##### 4.6.1. Prensa, video y testimonios

Los hechos que ocurrieron a lo largo del año 2000 en El Ejido, fueron relatados detalladamente en un blog sobre religión islámica. En los testimonios plasmados ahí, se narraba el miedo con el que vivieron esos meses los habitantes del lugar, incluso la gente que permanecía más ajena a los procesos de racismo y migración. España vivió una gran conmoción durante esos meses. Mientras tanto, la policía y el gobierno permanecían en la zona y la gente marroquí se mantuvo escondida, sin poder acceder a alimentos y bebidas. Primaba el miedo, además de que también fueron bloqueadas algunas páginas de Internet con la intención, suponemos, de que no hubiera comunicación. De ahí la utilidad del citado blog, mediante el cual se lanzó el mensaje de que se pusiera fin a lo que estaba sucediendo. Entre las voces que aparecen en los relatos, se dio el debate en torno a si fue el mismo alcalde quien propició un clima de violencia y odio, como una forma de manifestar su desacuerdo con la *Ley de Extranjería* que había salido a la luz una semana antes del asesinato, aunque desde mi punto de vista, estos sucesos pueden verse desde una óptica diferente. Un habitante de El Ejido lo expresó así:

*Parece que no sólo no paran todo esto, sino que desde hace días, especialmente el alcalde, con el apoyo de algunas televisiones locales, se han dedicado a alentarlos (¿quizá para justificar su rechazo a la Ley de Extranjería que entraba en vigor la semana pasada y provocar una acción desestabilizadora que justifique una acción represora para mantener el orden y aumentar los votos a la derecha?). Después de que ya hay varias decenas de heridos, algunos muy graves, un número indeterminado de apaleamientos, casas, comercios y coches quemados, ¡todavía la policía se niega a detener a nadie!, ¡a qué esperan!. (Cristóbal Cervantes, 7 de febrero del 2000. Primer mensaje de EL EJIDO: Llamamiento urgente y desesperado a todos los amantes de la paz, la tolerancia y la libertad).*

El periódico *La voz de Almería* narra los sucesos que ocurrieron en una finca donde asesinaron a 2 españoles dueños de fincas. El testimonio fue dado por la esposa de José Luis Ruíz, una de las víctimas, quien cuenta que sin razón un empleado marroquí de su esposo lo había asesinado. Ella relata lo que vio y lo que su hijo mayor de 15 años le contó. Empezó a correrse la voz entre fincas y agricultores y a todos les causó miedo y preocupación, ya que algunos pensaban que cualquiera podría estar expuesto a lo mismo. Varios decían que no sabían siquiera a quien habían empleado. Sin embargo, hubo otros que decían que confiaban en sus trabajadores, que llevaban años de conocerlos, que ya todos estaban legalmente en el país y que no tenían miedo. Los siguientes testimonios fueron tomados de *La Voz de Almería*:

*Estamos hablando de un asesino, y nos da igual que sea de Marruecos como si es de Valladolid, pero una persona que ha matado a dos agricultores y que deja sin padre a dos familias, merece lo peor y tiene que pagar la pena que le corresponda (Testimonio publicado en *La Voz de Almería*, 2000).*

*Desde hace más de siete años tengo varios trabajadores de Marruecos a cargo de mi finca, con papeles y en una situación plenamente regularizada, y hasta el momento tengo plena confianza en ellos porque me demuestran cada día que se preocupan tanto como yo por el bien de mis cultivos ( Testimonio de un agricultor de Almería, publicado en *La voz de Almería*, 2000).*

La prensa nacional e internacional marcaron la historia de los sucesos ocurridos en el 2000 y fueron fundamentales, ya que todo fue documentado de diferentes maneras: fotografías, testimonios orales, llamadas telefónicas, entre otros. Como era de esperarse, cada medio proyectó una versión diferente de los hechos, situación que intentaré reflejar en el análisis. De ahí que en las páginas siguientes podrán aparecer versiones diferentes de los mismos hechos, con la finalidad de mostrar una imagen que sea más fiel a las contiendas por la información que ahí se citaron. Finalmente, no tomo como verdadera ninguna de las versiones con las que me encontré, sino que mediante un ejercicio comparativo, reflexiono partiendo de mi propia etnografía basada en los relatos de personas que vivieron esa experiencia.

El periódico *El País* da cuenta de la violencia que se vivió en El Ejido por grupos racistas y xenófobos en un artículo del 19/02/2000. En él, se expresa la preocupación por la poca intervención por parte del gobierno, y señala que, de no ser por la denuncia de partidos políticos, organizaciones sociales, el ministro del interior y el fiscal, la gravedad de la situación hubiera ido en aumento. En este artículo se pone especial atención en describir lo que estaba sucediendo, y señala que vecinos del lugar ocasionaron varios disturbios en los que quemaron chabolas, autos, invernaderos y una fábrica de plásticos. Se relata también que los migrantes marroquíes permanecían refugiados en sus casas, aunque en las primeras detenciones que se hicieron detuvieron a once vecinos que participaban en los disturbios en las calles:

*La pasividad policial a la hora de cortar el brote de violencia racista fue denunciada ayer de forma contundente por partidos políticos, sindicatos y organizaciones sociales. El ministro del Interior, Jaime Mayor Oreja, condenó el "brote racista y xenófobo" y garantizó la intervención policial para combatir los incidentes. El fiscal general del Estado, Jesús Cardenal, ha pedido información detallada para decidir si adopta medidas. La situación de los 5.000 inmigrantes marroquíes en El Ejido es de auténtica marginación. Más de la mitad de ellos viven hacinados en infraviviendas" (Diario El País)<sup>6</sup>.*

---

<sup>6</sup> [http://elpais.com/diario/2003/02/19/portada/1045609216\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2003/02/19/portada/1045609216_850215.html)

Otros artículos del mismo diario han descrito esas realidades que vivieron los inmigrantes durante el conflicto. Como muestra el siguiente encabezado: “Cientos de vecinos de El Ejido atacan a los inmigrantes y destrozan sus locales” (*El país*<sup>7</sup>, 07/2000).



Carnicería propiedad de un inmigrante, destrozada a las tres de la madrugada del sábado (F. Bonilla).

Tras la muerte de Encarnación López “una joven española que vino un sábado al mercado de santa María del águila, es la tercera víctima que fui asesinada por un marroquí emigrante”, la violencia fue desmedida, los actos racistas causaron muchos heridos. Sin embargo, las autoridades no actuaron con prontitud, no había detenciones y los vecinos arremetieron contra cualquier inmueble que fuera propiedad de extranjeros: comercios, locutorios, autos... incendiaban todo lo que estaba a su paso. El ministro del Interior advirtió que caería el peso de la ley al asesinato de la joven, así como a toda persona que fuera sorprendida participando en actos vandálicos y que tuviera intención de hacer justicia con sus propias manos.

*La barbarie racista se apoderó de El Ejido (Almería) este fin de semana durante 24 horas. El asesinato de Encarnación López, de 26 años, el tercero cometido supuestamente por inmigrantes en dos semanas, desató el odio y una ola de violencia sin precedentes que se ha cobrado 22 heridos. No hubo, sin embargo, detención*

---

<sup>7</sup> [http://elpais.com/diario/2000/02/07/portada/949878001\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2000/02/07/portada/949878001_850215.html)

*alguna. Las concentraciones pacíficas del sábado derivaron por la noche en brutalidad xenófoba: decenas de vecinos arrasaron locales con sello extranjero, como una mezquita, locutorios telefónicos, carnicerías y restaurantes e incendiaron varios coches. El vandalismo duró hasta las cinco de la madrugada, y se recrudeció a lo largo de todo el domingo. Extranjeros, policías, políticos y periodistas han recibido amenazas y ataques. El ministro del Interior ha advertido que el peso de la ley caerá sobre el presunto asesino -un joven bajo tratamiento psiquiátrico- y sobre quienes se toman la justicia por la mano (Diario El País, España 07/02/2000).*

De la misma forma, el diario *La Nueva España*, publicó el 07/02/2000 una nota similar<sup>8</sup> con el encabezado “El crimen de El Ejido desencadena una caza racista de inmigrantes”. En general, todos los diarios tenían encabezados relacionados con la situación en El Ejido. Aunque con diferentes matices, todos hablaban de la misma noticia describiendo un contexto de violencia nunca antes vivida en tal lugar, como el suceso de racismo y xenofobia más fuerte hasta ese momento, a tal punto que para ciertas opiniones fue considerado como un crimen de lesa humanidad. Sin lugar a dudas, se trató de un acto racista contra migrantes y aunque hubo la intención de limpiar la reputación de El Ejido, en el mundo todavía se le considerará como un pueblo en el que predominan actitudes de racismo y xenofobia, como puede verse en esta otra nota de prensa:



Agentes de la policía sacan el féretro de la joven apuñalada ayer en Santa María del Águila (F. Bonilla).

---

<sup>8</sup> <http://www.ub.edu/penal/historia/ejido/nacional2.html>

*La localidad almeriense de El Ejido vivió ayer una jornada de auténtica violencia con un balance de 22 heridos, en la que se reprodujeron los incidentes ocurridos durante la madrugada del domingo, con ataques de grupos de vecinos a inmigrantes en protesta por el asesinato de una joven de 26 años apuñalada supuestamente por un magrebí. El presunto asesino, de 21 años y que, al parecer, sufre trastornos mentales, fue detenido poco después de asestar la puñalada a la muchacha en el mercadillo dominical de Santa María del Águila (Diario La Nueva España, 7/02/2000).*

Estos sucesos se convirtieron en un tema que saltó tanto al plano nacional como al internacional. La prensa estaba atenta a los acontecimientos de El Ejido, al punto en el que más del 50% del contenido de cada diario hablaba sobre ello en diferentes artículos. Otro ejemplo de esto es que el diario *La nueva España*, el 7/02/2000, por segunda ocasión en el mismo día se refiere al hecho como un crimen de violencia hacia los migrantes: “El crimen de El Ejido desata la violencia hacia los inmigrantes”.



Algunos de los testimonios a los que he podido tener acceso, dejan ver y sentir el coraje que se ha ido gestando hacia la población migrante. Además, en estos testimonios se puede notar que incluso la posibilidad de la intervención de las autoridades sería insuficiente para frenar las acciones discriminatorias, ya que ellos/as estaban dispuestos/as ejercer justicia con sus propias manos y a partir de sus propios criterios: "Esto ha llegado a donde tenía que llegar, estamos dispuestos a todo. Si no tenemos seguridad en la calle, tendremos que tomarnos la justicia por nuestra mano", afirmaba un vecino de El Ejido.

En este testimonio está implícito el argumento de que las acciones racistas son una respuesta “natural” de los vecinos de El Ejido ante un clima de inseguridad que prima en el lugar. Por otro lado, hay un intento de difundir la idea de que el exceso de migrantes es la causa de estas reacciones violentas, pero que en ello no hay racismo. Además del argumento de que estas reacciones no tienen relación con posturas racistas, se intenta decir que éstas podrían haber surgido en cualquier otro municipio o provincia del país; es decir, que no están relacionadas con características de las relaciones sociales en este lugar en específico. Desde mi punto de vista, lo que hay en el fondo es una clara intención de “limpiar” a El Ejido, para que no se convierta en un lugar que a partir de estos acontecimientos quede marcado con tintes racistas. Esto se ilustra en el artículo siguiente: “Aquí no somos racistas, simplemente, esta situación también se podría reproducir en otras provincias y municipios en los que siguieran los mismos factores de exceso de inmigrantes documentados” (Testimonio publicado en *La voz de Almería*<sup>9</sup>, 13/02/ 2000).

En algunas declaraciones resulta claro el hecho de que, no sólo los habitantes del lugar se niegan a referirse a los hechos con el adjetivo de racismo, desde las entidades políticas y órganos de gobierno sucede algo similar: “No se pueden utilizar hechos aislados para cargar las tintas y acusarnos de ser un pueblo racista...” (Fragmento del pronunciamiento del alcalde, publicado en el diario *La voz de Almería*<sup>10</sup>, 9/02/2000).

A nivel político es evidente que había la clara intención de disimular la dureza de los acontecimientos que estaban ocurriendo. Así se puede ver en los testimonios que algunos concejales del Partido Popular daban en los medios de comunicación: “[Hacemos un llamado] a todos los ciudadanos para no caer en la provocación de quienes tratan por todos los medios de que nuestro pueblo parezca como racista y xenófobo cuando todos sabemos que nada de esto es verdad”. (Publicado en *La voz de Almería*, 11/02/2000: 3).

Debido a los incidentes de violencia y xenofobia en El Ejido, estalló una huelga por parte tanto de empresarios como de trabajadores migrantes marroquíes, el diez de febrero del 2000. Sin duda, la huelga afectó a los agricultores, ya que era la temporada de la recolección, pero solucionaron la situación contratando trabajadores provenientes de Europa del Este, como

---

<sup>9</sup> <http://www.ub.edu/penal/historia/ejido/ejido2/almeria1302.htm>

<sup>10</sup> <http://www.ub.edu/penal/historia/ejido/almeria2.htm>

una manera de mostrar a los migrantes marroquíes que eran fácilmente reemplazables como fuerza de trabajo. La situación llegó a tal punto que se hizo necesaria la intervención del gobierno marroquí, el cual pidió que fuera analizada la situación por la que estaban pasando sus connacionales. Enseguida, el portavoz del Ejecutivo y el ministro de empleo, Jalid Aliu, anunciaron que Marruecos no continuaría tolerando tal situación. Por ello, exigió el respeto de las disposiciones del acuerdo de cooperación, amistad y buena vecindad existentes entre Marruecos y España. El siguiente acontecimiento fue la presencia de trescientos migrantes frente a la comisaría de El Ejido, exigiendo intervención para la resolución del conflicto que daría fin a la huelga que estaban protagonizando ellos mismos. Finalmente, el doce de febrero del 2000 se llegó a un acuerdo entre representantes de migrantes, empresarios, miembros de ONGs y sindicatos, con lo cual se dio por finalizada la huelga. Al respecto, los medios de comunicación resaltaron los desencuentros entre población de origen marroquí, y del Este de Europa: “La huelga en El Ejido crea crispación entre los inmigrantes magrebíes y los europeos... Los empresarios contratan a trabajadores de la Europa del Este para sustituir a los marroquíes. (Publicado en *El País*, España, 10/02/2000).

Otra nota del periódico *El País*, habló acerca de la posición del gobierno marroquí:

*El portavoz del Ejecutivo y ministro de Empleo, Jalid Aliu, advirtió al final de la reunión que “Marruecos no puede en ningún caso admitir esta situación” y pidió a las autoridades españolas que se comprometan a hacer respetar las disposiciones del acuerdo de cooperación, amistad y buena vecindad entre los dos países. Nueve exigencias de los inmigrantes para poner fin a la huelga indefinida (Publicado en El País, España, 11/02/2000).*

Por la relevancia de la situación, por varios días consecutivos, *El País* publicó notas acerca del caso:

*Los cimientos para reconstruir la normalidad en El Ejido han comenzado a edificarse. Representantes de los inmigrantes negociaron ayer durante siete horas con empresarios, sindicatos y ONGs para desconvocar hoy la huelga. Sus peticiones de que se les desagravie mediante una declaración pública, se reconstruyan las mezquitas quemadas, se indemnice a las víctimas del vandalismo racista y se cree una mesa de*

*negociación con las administraciones fueron aceptadas. Los trabajadores extranjeros deciden hoy en asamblea su postura* (Publicado en *El País*, España, 12/02/2000).



Migrantes rumanos trabajando en un invernadero de El Ejido (Foto. Rojas).



En un par de días la prensa logró hacer de éste, un tema importante a nivel nacional, para lo cual influyó –desde mi punto de vista-, el hecho de que se usara un lenguaje que rayaba en lo sensacionalista, con tintes de crónicas de miedo. El diario “ABC” de España, realizó una recopilación de todos los artículos de prensa que habían aparecido al respecto, y lo resumió en un solo artículo, con el cual consiguió escalar la noticia a nivel internacional. De ahí que para actores internacionales, los sucesos del El Ejido se tornaron un tema de relevancia. Gracias a esta situación se pusieron sobre la mesa otros temas, como la corrupción en el campo laboral, diferentes formas de explotación, las condiciones de vida en las que estaban inmersos los migrantes, la precariedad de sus hogares, entre otros. Toda aquella inhumanidad salió a la luz pública. Por supuesto, a los ejidenses no les convenía que la prensa llegara al lugar y recopilara testimonios, razón por la que permitían la entrada sólo a la prensa local. El sentido de esto es que, de una u otra manera, la prensa local daba apoyo a los agricultores, de manera que no iba a pronunciarse a favor de los migrantes develando las verdaderas condiciones en las que vivían y trabajaban. Pese al esfuerzo para limpiar la imagen

de El Ejido ante la opinión nacional e internacional, fue imposible. Al margen de la prensa local, la nacional e internacional los atacó, e incluso en algunos diarios mencionaban que en El Ejido se estaban dando condiciones de esclavitud. Posturas como esta, ocasionaron que se perdiera la confianza en los habitantes de El Ejido, tanto del grupo mayoritario – españoles – como del minoritario – migrantes-. Además, estaba latente el temor de que esto volviera a suceder, tal vez con más intensidad.

Al día de hoy continúan las irregularidades, al mismo tiempo que siguen llegando migrantes al lugar, aun cuando la situación económica se vio muy afectada. Esto ha ocasionado que las propias familias de los agricultores hayan tenido que trabajar sus tierras, aunque algunos de ellos han seguido contratando mano de obra de gente en situación de irregularidad. Respecto a la crisis, las opiniones son disímiles: algunas personas opinan que la situación no ha cambiado, mientras que otras aseguran que se encuentran en una situación peor.



Después de la revisión de las notas de prensa, así como de los testimonios publicados también en este medio, podemos decir en general, que la postura al respecto de la reacción que surgió de cobrarse justicia por cuenta propia, no fue la apropiada. Deducimos también que por parte de los migrantes, los hechos se recuerdan con dolor, pero también se interpretan como una respuesta a las provocaciones del alcalde, y de grupos con posturas racistas que sólo esperaban un pretexto para levantarse contra los migrantes.

Si nos remontamos en la historia de estos sucesos, sus inicios tienen lugar con el asesinato de dos hombres españoles a manos de un marroquí que era empleado de uno de ellos. En algunos testimonios a los que tuve acceso, se dice que no hay una explicación del motivo del asesinato. No obstante, desde mi punto de vista, es difícil creer que no hubiera motivos que influyeran en la toma de esta decisión. El contexto de explotación laboral y precariedad en la vida cotidiana, pudieron ser algunos factores decisivos.

#### 4.6.2 Las “explicaciones sociológicas/antropológicas” del conflicto de El Ejido, febrero del 2000

*La situación se ha vuelto difícil desde hace años, algunos patronos con el objetivo de mejorar sus ganancias tenían la necesidad de una mano de obra joven, pobre, y sin derechos sociales y políticos, pero que tiene la aceptación al sufrimiento de un sistema dictador, porque en febrero escuchamos en El Ejido la muerte del inmigrante y la muerte del moro. (Goytisolo, 1998).*

En este apartado me ocuparé de analizar algunos trabajos sociológicos y antropológicos, que se han realizado a partir de los hechos que tuvieron lugar en El Ejido. Para ello, comenzaré con una nota de Juan Goytisolo que resulta ilustrativa para las siguientes páginas. Él publica en la prensa el artículo, “Quién te ha visto y quién te ve” (El País, 2/1998) incluida en su libro en el que relata algunos mecanismos económicos que operan en el comercio y la agricultura en España:

En el verano de 1957 pasé por primera vez por el pueblo de El Ejido en la provincia de Almería; el camino era muy difícil para manejar, el panorama era muy desértico, triste y las tierras muy secas, los árboles sin hojas, desnudos, algunas tiendas de artesanía de barro y dos o tres restaurantes muy modestos, casas pintadas de blanco y una tienda muy primitiva. Recuerdo bien que cuando me detuve con Monique Lange en un auto Renault se acercaron a nosotros algunos para saludarnos. Se trataba de un auto extranjero manejado por una mujer, cosa que no se había visto antes. Nos ofrecieron una jarra de agua fría, en cambio les dimos algunos cigarrillos que para ellos eran extraños. Nos preguntaron sobre la posibilidad de obtener trabajo en Francia y nos

dieron sus nombres y direcciones con esperanza de encontrar un contrato de trabajo. Estaban en ese tiempo en búsqueda de una salida de este ambiente pobre. Almería en este tiempo era de las provincias más ignorantes del país, después de una temporada empezaron las migraciones grandes hacia el norte de Europa, donde se encuentran miles de españoles que se pueden identificar rápidamente por medio de la vestimenta, su equipaje y su comida. Los encuentras apretados en el metro de Paris, Bruselas y Ginebra, casi en todas las ciudades alemanas, francesas, belgas, suizas y holandesas (Goytisoló, 1998).

El Ejido cobró fama a partir de los sucesos violentos ocurridos durante el año 2000, pero me interesa resaltar que esa tierra que ahora es tan importante para la economía de España y que actualmente la gente hace todo para llegar hasta ahí, antes era un lugar pobre, además de que se desconoce también el hecho de que los mismos habitantes del lugar, en su momento, fueron migrantes. Enseguida describo como es El Ejido en la actualidad, para esto me apoyo en las palabras de Juan Goytisoló:

El Ejido que ahora es una de las regiones más desarrolladas en España, gracias a la agricultura intensiva de verduras en los invernaderos y gracias a la explotación horrible de la mano extranjera que en su totalidad es de inmigrantes ilegales. (Goytisoló, 1998).

En estas líneas se puede notar que Goytisoló está apuntando algo que ha llamado la atención de muchos estudios desde las ciencias sociales, debido a que se trata de una zona de gente en situación de irregularidad, que construye una fuerza de trabajo a bajo costo, y explotada en el marco de la agricultura intensiva. Esas realidades de marginación y explotación son conflictivas, despiertan odios, venganzas entre miembros de las dos naciones. En este sentido, no es de extrañar que los resultados sean violentos, como lo sucedido en El Ejido en el 2000. Juan Goytisoló, nos describe estos sucesos refiriéndose a ellos como “actos de violencia contra los inmigrantes”:

Las formas de la violencia contra los marroquíes de El Ejido nos deja entender que Almería desde hace mucho tiempo es tierra de inmigrantes, pero nunca les dieron la

oportunidad de la migración, ni siquiera la comunicación con otras naciones. Por eso encontramos que el pasado de esa gente que estaba llena de deseo de huir de la pobreza no se tradujo a la comprensión de la pobreza de otros, ni siquiera en una cultura de solidaridad. La llegada de los inmigrantes magrebíes y del sur del Sahara, durante sus últimos quince años, sin papeles para ocupar los trabajos que no son queridos por los españoles, no hizo que volvieran los recuerdos de la pobreza que vivieron, ni el sentimiento para apoyarlos porque ellos también vivieron la misma situación. Al contrario, los moros y los negros esclavos en los invernaderos eran queridos dentro, pero rechazados afuera. Mueven los sentimientos del egoísmo y de la superioridad y permiten a quienes fueron en el pasado inmigrantes, disfrutar su panorama de pobreza como inmigrantes como una forma de venganza (Goytisoló, 1998).

Lo que es importante resaltar para el autor, es que los sucesos del 2000 no fueron actos de violencia contra los crímenes cometidos en el mes de febrero de ese mismo año a mano de dos marroquíes. Lo que él trata de decir es que esos actos violentos explican que en la forma de entender la situación por parte de la gente de El Ejido, el odio que tienen contra los marroquíes y la falta de comunicación con el mundo exterior, como una región, es el resultado del resentimiento que les quedó por haber sido también migrantes y vivir en la pobreza, lo cual sería un acto de venganza sin razón.

El tema de migración, explotación y racismo de la población marroquí en España, es de un gran interés para mí, para esta investigación; de ahí que se haya convertido en un eje de análisis para esta tesis, es por eso que me he dado a la tarea de investigar también lo que sucedió en el año 2000 en El Ejido. No ha sido una tarea fácil, debido a la sensibilidad del tema en la región para ambas partes –migrantes y habitantes españoles-, además de que, lo que argumenta la gente del lugar es que están intentando olvidar y dejar estos episodios en el pasado. Pero ante la ausencia de trabajos analíticos al respecto por parte de la academia marroquí, atender el tema se ha vuelto una necesidad en mi investigación. Sólo de esta manera, es posible conocer las dos partes de los sucesos del 2000 y profundizar sobre la historia de ambas partes. En ese sentido, este trabajo intenta ser un aporte a dicha discusión, generando un espacio de reflexión por ambas partes.

Indagar en el tema de los sucesos de El Ejido no es tarea fácil, para mucha gente que lo vivió se ha convertido en tabú y se hace casi imposible abordar tales temas con ellos/as, en especial para mí, siendo una investigadora antropóloga de origen marroquí. Aún más difícil resulta tocar temas de racismo y discriminación contra migrantes en la zona. Muchas miradas han vuelto a poner su atención sobre los sucesos de El Ejido en el marco de los estudios antropológicos, con el fin de explicar el conflicto. En algunos de estos trabajos de investigación han llegado a describir tal realidad como una serie de actos racistas contra los migrantes. Esto refleja, según estas investigaciones, una gran ruptura con la democracia en España:

En febrero de 2000 se produce en El Ejido (Almería) uno de los fenómenos más graves de racismo de los acontecidos en la historia democrática española, cuando una masa se lanza a la persecución del “moro”, arrasando, quemando y golpeando todo aquello que tuviera algo que ver con el inmigrante magrebí (Castellanos Ortega y Pedreño Cánovas, 2001).

El Ejido como una zona de trabajo agrícola tiene la fama de ser un lugar en el que hay trabajo para “moros” y pobres; pero tiene también, la fama de ser una zona o un municipio en el que prima el racismo contra la población migrante. Para quienes lo vivieron, se trata de acontecimientos muy graves, en los que hay tintes de inhumanidad y odio hacia el inmigrante, como declara el señor Nourdiene:

*El Ejido en esas fechas, (ni siquiera puedo recordarlas) era un lugar en el que me sentí el más humilde y el más cobarde en la vida. Andábamos los marroquíes escondidos como ratones en las casas. Claro que son racistas, y más con los migrantes, aunque los criminales fueron sólo dos personas, no todos los migrantes. Todo el pueblo estaba con sus palos pegando a la gente migrante, nos quemaron coches y tiendas, nos trataron mal. Eso explica el odio que tienen los andaluces contra los moros, los árabes. En verdad nadie me quita de la cabeza que lo que hicieron refleja la inhumanidad y el racismo bruto en la zona ( Nourdine, trabajo de campo, España 2007-2008).*

Éste es el punto de vista de Nourdiene, que coincide con la propuesta analítica de Martínez en la investigación que llevó a cabo en El Ejido, y que es uno de los trabajos más conocidos en relación con los sucesos del 2000. En este trabajo se enfatiza que el lugar quedó marcado como parte de una zona en la que se ponen en acción actitudes racistas y discriminatorias hacia los migrantes: “El Ejido se hizo muy conocido en el mes de febrero de 2000, porque durante los días 5, 6 y 7 se produjo un ataque brutal de grupos importantes de nativos de esta población contra los inmigrantes” (Martínez 2001)

Otras voces tanto de personas entrevistadas, como de trabajos académicos, señalan que a partir de esos conflictos podemos decir que España está viviendo un momento de inmigración como fenómeno, a diferencia de periodos previos en los que se señalaba en momentos de emigración. Esta aseveración parte de la evidencia de que el volumen y condiciones de la población extranjera en España, superó a la de españoles/as que dejaban su país para irse a residir en otro. “Para la extensión y la fuerza de los conflictos acontecidos estos dos últimos años, por sus repercusiones sociales y políticas, podemos afirmar que el año 2000/2001 será sin duda recordado como el año de la inmigración” (Zapata, B. R., 2001c).

Esta afirmación respecto a la importancia de ese año para la inmigración en España, coincide con el punto de vista de algunos migrantes:

*En verdad el año 2000 fue como fuga de agua de migrantes, a donde ibas encontrabas migrantes que venían de cualquier lugar hacia El Ejido. Fue fuerte este año porque esto hizo que la gente de aquí se hartara de los inmigrantes, al punto que cuando nos veían en los supermercados en El Ejido, piensan que como somos la mitad de la sociedad aún vivimos en las zonas más incómodas y trabajamos en condiciones peores que ellos (Abed El Kader, trabajo de campo. España, 2007-2008).*

De igual manera, estas circunstancias generaron temor entre los migrantes, a tal punto que se mostraron con mucha cautela para recordar o hablarlo conmigo. Con ello dejaron ver que para ellos también ha sido una forma de control, ya sea por problemas de racismo o laborales. Ante tal panorama, se hizo necesario para mí, cambiar las estrategias de investigación:

*Veo que la gente aquí no va a hablar tan fácil sobre lo que pasó en el 2000, porque ya es un caso cerrado, donde los migrantes se han beneficiado al arreglar su situación migratoria. Ahora tienen miedo del alcalde, no van a querer hablar o responderte al respecto. Es que el Estado quiere meternos en la cabeza que no hay racismo, que las causas de todas las actitudes hacia nosotros son normales. Y si tú tratas de indagar acerca de nosotros, de nuestra forma de vida y del trato laboral, te va a ser negado el acceso porque al patrón no le conviene que sepas las condiciones en las que trabajamos (Rachid, trabajo de campo. España, 2007-2008).*

Lo mencionado por Rachid, deja ver que el espacio de investigación sobre temas de trabajo, migrantes y racismo, es un espacio muy controlado. A nivel político lo controla el Estado y a nivel económico por los capitalistas agricultores.

Me gustaría acercar a mis lectores a los obstáculos que he tenido metodológicamente para abordar el tema. Para mí fue muy difícil realizar las entrevistas, ya que tanto marroquíes como españoles tuvieron dificultades para abrirse a hablar de algo que fue doloroso para la sociedad en general. El conflicto del 2000 provocó temor, rechazo y dudas en las dos partes y nadie hizo más preguntas cuando el conflicto terminó, por temor a la autoridad. Los comentarios sobre el alcalde, coinciden en que es una persona racista y no permite que haya expresiones abiertas, sino bajo temor. Es por esto que lo ocurrido en el 2000 se volvió un tema muy sensible de abordar.

El conflicto del 2000, al igual que el tema del racismo, se volvió un tabú en la zona. Durante mi trabajo de campo fue muy difícil realizar las entrevistas en torno a este tema y otros que tenían que ver con relaciones laborales y formas de discriminación de trabajadores migrantes. Es por eso que fue necesario tener mucha cautela, ya que me encontré inmersa en un ambiente de mucho temor entre los migrantes. Ellos tenían temor de hablar más, y para mí se volvió indispensable construir redes muy estrechas de confianza. Para ello, mencionaba que hacía investigación académica y que soy antropóloga. Después de mucho tiempo haciendo

trabajo de campo, ahí mismo me encontré con mi propia tribu, que fue finalmente lo que más me ayudó, ya que tuve la confianza de mis primos, quienes me abrieron el camino entre los migrantes. Al estar entre los patrones españoles, expliqué también que estaba haciendo mi investigación sobre prácticas culturales de los trabajadores marroquíes. Les advertí que mis intenciones consistían en saber cómo era la vida de los migrantes en los invernaderos y sobre sus prácticas culturales en la sociedad de acogida en general, tanto en el espacio laboral, vecindad, espacios públicos, etcétera.

Ante la sensibilidad que descubrí que había en torno al tema, cada día busqué estrategias para sobrevivir como antropóloga y sobre mi trabajo de investigación, ya que estaba convencida de que quería continuar con este tópico. En varias ocasiones intenté desviar el tema para no entrar directamente al de racismo o conflicto. Lo dejaba para la parte final de las entrevistas o durante ellas hacía juegos de palabras, hasta llegar a mi objetivo. En la parte final, sutilmente hacía las preguntas relacionadas con el tema y obtenía respuestas gracias a la confianza que ya habíamos creado. También se dieron excepciones con algunos de mis primos y hablábamos del tema directamente, hasta que me encontré con personas que se emocionaban al contarme lo que había pasado. En ocasiones, hablarlo y relatar en las entrevistas lo que vivió, les ayudaba a desahogarse, y sabían que alguien más de su tribu los iba a escuchar sin ser juzgados, Aun así, desde el principio noté que no era rechazo, sino miedo de hablar. Esta situación fue cambiando con el transcurso del tiempo en que duró el trabajo de campo, y al final aceptaban hablar.

Como parte del trabajo de campo, pude conseguir el permiso para entrar a las fincas y acompañar a los trabajadores en sus jornadas. Ahí tuve la oportunidad de observar esos procesos laborales y las relaciones de trabajo al interior del invernadero, así como las condiciones en las que trabajan.

En la segunda etapa de mi trabajo del campo, como estrategia de acercamiento, me presenté como una migrante más que estaba buscando trabajo. Esto tenía la finalidad de estar dentro del ambiente laboral, en condiciones similares a las de los migrantes, sobre los cuales es esta investigación.

Este trabajo de tesis se ubica en el marco de los estudios antropológicos sobre los sucesos del 2000 en El Ejido. Desde la perspectiva marroquí, también es una lectura de los hechos o del conflicto a través del tiempo, ya que han pasado más de siete años. Como Francisco Checa cita en su libro “El Ejido ciudad cortijo”, los problemas de El Ejido del 2000 estuvieron sustentados en un conflicto étnico. Se trata de una tensión, porque un grupo se siente superior a otro; pero también es socioeconómico, debido a que el trabajo de la fuerza de trabajo migrante es mal pagado y se realiza en pésimas condiciones. Tiene esta problemática también una dimensión política porque no hay nadie que impida estos actos de explotación y racismo. Finalmente, podemos afirmar que también tiene una dimensión cultural ya que ninguna de las dos partes parece lograr respetar la del otro.

Estoy de acuerdo con el punto de vista de Francisco Checa, pero en primer lugar el problema es socioeconómico, porque todos quieren mejorar sus condiciones y entran en conflicto. Lo es también político, por la ley de extranjería, ya que no hay acuerdos entre patrón y trabajador para conseguir sus papeles, y es por eso que se dan reacciones de hartazgo por vivir esa explotación. Considero, como lo hace Checa, que este ambiente de racismo seguirá latente hasta que no cambien en algo estos aspectos.

“Este peligro sigue vigente sobre todo hasta que no se transformen las estructuras socioeconómicas que los provocaron y que aún se mantienen”. (Checa, 2001).

Sin duda los medios de comunicación han tenido mucha responsabilidad al contribuir en la creación de un ambiente de desconfianza en ambas partes de la sociedad, tanto en el grupo mayoritario – los españoles – como en el grupo minoritario – la colectividad de migrantes.

Es un conflicto disfrazado ante el mundo con campañas de difusión queriendo o tratando de olvidar todo y dar vuelta a la hoja. Así lo describe Checa: “Diez meses después las campañas siguen por esa línea que he llamado de restauración de la inocencia, la relación con los inmigrantes se ha acentuado o tensado, pero en la comarca como digo andan muy preocupados por su imagen externa, sobre todo después de comprobar la publicación del

informe (El Ejido tierra sin ley) firmado por el Foro Cívico Europeo, la emisión del documental (*Bienvenidos al paraíso, la vida del moro*, en el canal plus, muchas difusiones por medio de la televisión).” (Checa, 2001)

Para los españoles agricultores fue una gran ofensa que varios medios de comunicación los pintaran como un pueblo racista, y además se mencionara que sus logros o éxitos se debían gracias a los “moros” o inmigrantes, cuando ellos también sufrían bajo el plástico y tenían deudas enormes en los bancos y se veían familias de agricultores ahogados por estas deudas. Esto los enfureció más.

El autor Francisco Checa, pudo haber publicado su libro cuando los hechos aún se estaban desarrollando. Pero prefirió esperar, seguir investigando, así que reunió a un grupo de investigadores para recabar datos y sucesos para después conjuntar todo y aportar un análisis diferente. De esta forma serían neutros, una vez que tenían los capítulos previstos llegan a la conclusión de que cuando se conjugan problemas socioeconómicos, laborales y culturales se detona una reacción negativa, lo más común puede ser una muerte. “Creo más exacto denominar este estallido ‘conflicto étnico’ porque, como digo, las actuaciones de ejidenses abarcan un ámbito socioeconómico, laboral, cultural más amplio a lo ocurrido en la segunda semana de febrero de 2000” (Checa 2001)

Sin embargo antes del estallido de febrero del 2000 ya venían ocurriendo actos violentos, persecuciones hacia los inmigrantes tal vez con menos intensidad pero de igual forma quedaban impunes. Estamos frente a una explotación de mano de obra no regularizada, y si los agricultores enfrentan problemas de préstamos bancarios, no por eso deben ser más duros con los inmigrantes, pero por su vulnerabilidad es que se endurecen frente a ellos, sin darse cuenta que es por el trabajo de ellos que pueden tener una vida digna. No hay igualdad ni agradecimiento, antes que los derechos de los migrantes marroquíes anteponen sus propias necesidades e intereses.

Muchos almerienses y ejidenses están avergonzados de sus actos, sin embargo siguen viéndose las deplorables condiciones en las que viven los inmigrantes: la precariedad de la

vivienda, el aislamiento, la segregación, los sueldos bajos, la falta de pago de horas extraordinarias de trabajo, y no hay vacaciones ni otros derechos. Se sienten avergonzados pero no hacen nada para cambiar la situación. Todo queda en silencio.

La culpa de todo la tienen los gobiernos, que no impiden la entrada de pateras y los moros que por su cultura no quieren adaptarse a nuestra sociedad, queriendo imponer sus costumbres, y ahora se culpa a los inmigrantes que cuando se consiguen (los papeles) se van a otras partes de España (Checa, 2001)

Efectivamente puede ser un escalón, ya que en El Ejido hay la contratación de mano de obra ilegal más grande y todos soportan ahí esclavitud y humillación durante 3 años para así, una vez obteniendo sus documentos, irse a otras ciudades.

La prensa o medios de comunicación culpan al alcalde Juan Enciso del conflicto, y éste no asumió su responsabilidad, pero parece claro que una masa silenciosa de los ejidenses apoyan al alcalde, empresarios que no están dispuestos a cambiar o, a entender el mercado laboral y mucho menos, cambiar su forma de relacionarse con los inmigrantes.

Existe un elemento más que entra en el juego, y es que ahora los migrantes han aprendido a organizarse y entendieron que la mano de obra que ellos han aportado es de suma importancia, y que la resistencia solidaria ofrecida por el resto del colectivo les ha hecho darse cuenta que son más que una mano de obra.

Según las investigaciones de Francisco Checa, lo que sucedió en El Ejido el sábado 22 de enero de 2000 fue lo siguiente. José Ruíz de 41 años tenía una finca, en la que estaba contratado Tomás Bonilla, de 53 años. Cerca de las 8:30 am llegó a ella un marroquí de 24 años y presunto homicida, apedreó al perro que estaba en la puerta y el escándalo del perro hizo salir al dueño quien recriminó la actitud del joven marroquí. A lo que él contestó “está bien, no apedrearé al perro pero a ti sí”. Comenzó a apedrearlo y golpeándole en la cabeza cayó muerto. Así mismo, Tomás, que presenciaba los hechos, recibió del marroquí un corte con una navaja en la yugular que le quitó la vida. Hay versiones que cuentan que el agresor

había trabajado para José y que le debía algún dinero y al momento de su detención portaba documentación falsa.

El mismo día el alcalde Juan Enciso, anunciaba una concentración el próximo domingo en la Plaza Mayor a medio día y lanzó mensajes de culpabilidad hacia las ONGs, citando que siempre estaban defendiendo inmigrantes y los invitaba a ponerse en el lugar de las familias de las víctimas.

Así mismo quince días después le fue arrebatada la vida a Encarnación López Valverde, vecina de Santa María del Águila, que tenía programada su boda en julio del mismo año. Ella muere apuñalada cerca del hígado por un marroquí de alrededor de 20 años. Al parecer se trataba de una persona con problemas en sus facultades mentales. Al principio se dijo que era porque le quería robar el bolso, pero la hermana de la víctima dijo que Encarnación no traía bolsa y que arremetió contra de ella sin decir una sola palabra. Él fue aprehendido en Las Norias de Daza, un lugar cercano de El Ejido.

El cadáver permaneció en una furgoneta por 3 horas, hasta que llegó por ella una carroza fúnebre cerca de las 3:30 p.m. De manera espontánea se reunieron vecinos, amigos y familiares de la víctima en la carretera N- 340, indignados, para protestar se levantaron contra los inmigrantes quemando sus casas, autos y comercios. Hubo varios conatos de atacar a grupos de inmigrantes y la sede de la ONG “Almería Acoge” de El Ejido, organización que presta ayuda a los migrantes, fue incendiada (Checa, 2001)

A su llegada, los medios de comunicación fueron recibidos a golpes, pedradas, y otras agresiones a los periodistas, con gritos de rechazo a los medios a los que culpaban (en especial a Tele 5 y Antena 3 TV) de tratar de presentar ante el mundo a El Ejido como una población racista y xenófoba. Los manifestantes creían injusta esta imagen, argumentaban que no era verdad el trato que los agricultores daban a los migrantes fuese cercana a la de la esclavitud. Criticaban que siempre mencionaban que las riquezas del Campo de Dalías se debía gracias a la mano extranjera de los inmigrantes, sin reconocer sus esfuerzos; mientras que

no daban tanta importancia a los actos de delincuencia y la inseguridad que causaban los migrantes.

Por otra parte, a las únicas que permitieron el acceso y dieron entrevistas incluso telefónicas en todo momento, fue a las televisoras locales ya que eran las únicas que para ellos decían la verdad.

Al analizar mi material de campo sobre el conflicto del 2000, me di cuenta que mis testimonios tenían elementos semejantes. Algunos daban más detalles que otros, porque algunos lo habían presenciado y otros sólo lo habían escuchado (tal vez porque habían llegado a la zona en fechas posteriores al conflicto), pero al final todos compartían versiones que tenían elementos similares, y lo sorprendente es que no sólo se contó de la misma forma en España, sino también en el pueblo de origen en Marruecos. La gente que nunca había migrado narraba los sucesos de esta manera:

*Yo sé la verdad de lo que pasó ese día. Aquí la gente dice sobre los crímenes que provocaron el fuego ese día tan terrible en la historia de la inmigración marroquí en la zona, que ninguno de los dos que asesinó a los españoles estaba loco. Si son inmigrantes ilegales. El primer crimen fue por uno que aguantó tres años de humillación, marginación y vivió esclavitud extrema con su patrón. Es que aquí todos nos acostumbramos venir aquí para trabajar porque es un mercado que acepta mano de obra ilegal y saben que después de tres años de ilegales en el país pueden conseguir su regularización con la condición de conseguir comprobantes de los años que han estado (comprobantes de hospitales, credenciales de cruz roja, carta de residencia) y un contrato que muchos patrones les dan a sus trabajadores y sobre todo si han sido buenos durante la época de ilegalidad. Ese es el caso de este inmigrante que asesinó a su patrón y a su vecino. Que después de tres años de trabajar para él, le rogaba que le diera el contrato. Varias veces el patrón español se negó a dárselo. Un día llegó deprimido porque quería regularizar sus papeles para volver a su país después de tanto tiempo como alguien realizado. Esa mañana llegaba la esposa*

*del patrón con un perrito que ladró al inmigrante, entonces él arrojó una piedra al perro. Y ella ofendiéndolo le dijo ¡no le pegues al perro porque es mejor que tú! Él se ofendió tanto que detonó su ira contra la española porque en nuestra cultura comparar alguien con un perro es muy grave. Él empezó a pelear con la esposa del patrón, cuando el patrón intervino y el marroquí en defensa propia le golpea la cabeza con una piedra. Rápidamente la esposa fue a pedir ayuda al vecino y con la misma piedra también atacó al vecino quitándole así la vida. Y el marroquí ahí se quedó esperando a la policía para su arresto.*

*Entonces los españoles, reaccionaron con mucho miedo, la gente convirtió la imagen del marroquí en la de un asesino, pero después de una semana en el mercado de Santa María del Águila, donde se pone un mercado los sábados, otro marroquí mató a una española proveniente del pueblo de Vicar, que vino a comprar algo para su boda apuñalándola en los riñones. Se dice que estaba el marroquí con otros dos, y ella al verlos jaló su bolsa reaccionando como si fueran ladrones. El marroquí le dijo ¿Por qué tienes esa actitud conmigo? ¿Crees que soy un ladrón un asesino? ¡Entonces te voy a asesinar! Ella murió como a las 12 del mismo sábado y esa misma tarde se unieron los españoles de El Ejido e hicieron una revolución contra los marroquíes y les pegaron, les incendiaron sus casas, los corrieron de sus trabajos. Los golpeaban con palos, se hizo una guerra porque también los marroquíes reaccionaron desde el sábado en la tarde hasta el lunes. (Rachid, trabajo de campo Santa María de Águila 2007-2008)*

Otro testimonio recogido durante mi trabajo de campo apunta lo siguiente:

*Yo estaba trabajando ese sábado cuando reaccionaron los españoles contra los marroquíes, salí como a la una y me avisaron mis hermanos, porque yo era el único que rentaba en el pueblo de Santa María del Águila. Me contaron que había muerto una española y que la había asesinado un marroquí, así como también había ocurrido con el asesinato de dos españoles, el patrón y su hijo*

*por otro marroquí. Que según yo, les mató porque el perro le ladró, entonces él le pegó al perro con una piedrita y salió el dueño de la finca y reclamó ¿Por qué le pegas al perro si es mejor que tú? Si yo me pusiera en su lugar mi dignidad no me permitiría aceptar esa ofensa, porque entre nosotros españoles y marroquíes no nos queremos, igual que este trabajador tenía cuentas con su patrón que le explotó mucho tiempo y no quiso darle un contrato para presentar sus papeles para arreglar su situación migratoria. Pero él no quiso darle el contrato y fue a trabajar con otro y un día en su camino a su trabajo le ladró el perro y eso fue el fuego que nos dejó víctimas de este problema que nos hizo perder mucho de nuestras casas y tiendas Aún todos recuperamos lo que perdimos, pero no llegamos a recuperar la dignidad que nos violaron esos días (Abad El Kader, trabajo de campo España 2007-2008).*

Un tercer testimonio muestra lo siguiente:

*El pueblo reaccionó de una manera agresiva contra nosotros. Primero murió una chica asesinada por un narcotraficante en el mercado de Santa María, le quiso jalar el bolsillo y ella resistió, entonces la asesinó y ella murió en ese lugar. También lo que supe fue que el conflicto se basó sobre la muerte de dos españoles asesinados por un trabajador agricultor que en el inicio asesinó a su patrón porque según cuentan el patrón prometió darle un contrato, después se lo negó y al final el marroquí quedó ilegal. Cuando después de tres años ya había sido un acuerdo el patrón no cumplió con su palabra y el trabajador ya le había pasado el tiempo para meter sus papeles y arreglar su situación. Así que decepcionado dejó de trabajar para él, y para el patrón fue un gran inconveniente porque él quería seguir explotándolo ya que era un buen trabajador. Un día el trabajador iba pasando por la finca hacia su trabajo, y le ladró el perro de su ex patrón. Entonces él le pegó al perro, el patrón le dijo “¿porque le pegas si es mejor que tú?, el otro le contestó ¿ah es mejor que yo? Entonces te voy a enseñar y le mató con una piedra pegándole en la cabeza y al momento la esposa del patrón pidió ayuda al vecino y el marroquí también lo*

*asesino con la misma piedra. La esposa huyó, si no, la hubiera matado también, porque él tenía mucha rabia. Después de eso él mismo esperó sentado para su detención y confesó el asesinato y dio sus razones. Esas son las causas de que el pueblo reaccionara así con los emigrantes. Fueron con el alcalde y le dijeron: “No queremos a los moros, marroquíes o inmigrantes, asesinos, porque nos están matando y nosotros sólo estamos observando”. Y él les dijo: “Hagan lo que quieran, pueden hacer justicia con sus propias manos”, ya que él es racista y no quiere a los marroquíes. Entonces el problema se volvió un caos. Donde encontraban a un marroquí lo golpeaban con cadenas de acero, motos. Cualquiera marroquí era golpeado en la calle. Después entraban a las tiendas a quemar. En El Ejido quemaban los autos y casas. Entonces los migrantes marroquíes se fueron a la montaña donde están unas chabolas, cerraron sus comercios y huyeron por temor. Policías, abogados, guardia civil, hasta médicos se fueron todos contra los moros esto fue en Santa María y los pueblos cercanos. Fue una guerra en contra de ellos durante tres días. Hasta que intervinieron los periodistas, asociaciones, otros países europeos... ya que era un acto racista contra los marroquíes y pidieron se castigara a los dos culpables y no a los millones de inocentes. Igual Marruecos intervino en el asunto eso deja que la situación se calmara y tomara otro camino (Ali, trabajo de campo. España, 2007-2008).*

El señor Hicham lo relata de esta manera:

*Lo que yo sé y me han contado fue que la reacción del pueblo de El Ejido y de otros pueblos cercanos fue por el asesinato de una chica, que la mataron en el mercado y otra que violaron, asesinaron y después tiraron. El pueblo español se levantó contra ellos quemando sus chabolas donde vivían. La mayoría perdió sus documentos, no tenían donde dormir y cuando uno necesitaba un papel no se podía. Aquí si uno quiere ir a la policía necesitan papeles y fueron perdidos. También que otro marroquí asesinó a su patrón español y al vecino. En primera porque lo insultó porque le ladró un perro pero en realidad él mató a su jefe,*

*porque le tenía rabia porque le había prometido un contrato para arreglar su situación migratoria en España, pero al momento de que el patrón le negó el contrato el perdió la oportunidad de meter sus documentos de legalización (Hicham, trabajo de campo. España, 2007-2008).*

El conflicto del 2000 no sólo se trata de un conflicto étnico como lo nombra Francisco Checa. Fue mucho más que eso, fue un acto de violencia, no fue solamente la relación entre dos grupos étnicos, fue un conflicto entre dos grupos en situación de total desigualdad. Por eso se habla de racismo contra los migrantes Marroquíes. Este evento, mostró la desigual relación entre quienes son explotados por un lado, y por otro, quienes estallan en un acto de ira y odio. La desigualdad que estaba en la base escaló de una tensión cotidiana a una situación de violencia muy grave. Por un lado murieron tres españoles, por el otro lado un pueblo fue agredido.

Si reducimos a una sola dimensión el problema, estaremos siendo simplistas en el análisis. Pero si tuviéramos que darle primacía a un aspecto de la problemática, yo preferiría llamar a los sucesos de El Ejido “conflictos económicos”. Con esto lo que quiero decir es que aunque se reduzca la violencia coyuntural en el lugar, la situación puede reproducirse otra vez en la misma zona si las relaciones entre los patrones y trabajadores sigue igual. La violencia disminuyó, pero todavía sigue sin darse protección a los derechos de los trabajadores, sigue creciendo la migración marroquí sin papeles. Ésta, al menos, es la opinión de mis entrevistados marroquíes, quienes trataron de explicar esas acciones criminales como una respuesta a una explotación y violación a sus derechos, es también una respuesta agresiva al maltrato que reciben los migrantes.

El conflicto del 2000 fue un momento de pérdida de control. Podemos hablar de un crimen de un inmigrante que en el inicio de su trayectoria viene a ganarse la vida en otro país. Por otro lado, se trata de todo un pueblo que ha perdido el control volcándose contra una comunidad de migrantes.

Desde el punto de vista de los marroquíes, el conflicto no se controló por la participación de personas de otras partes de España, o por la intervención de Marruecos, tampoco por la presión de la prensa internacional u otros países. Los mismos inmigrantes como nos dicen en las entrevistas, trataron de actuar en el inicio respecto al miedo que tuvieron huyendo a la montaña o dejando de salir, cada uno buscó un refugio donde se pudiera esconder. En el caso de Santa María, los marroquíes que se replegaron a la montaña, acudían también a los lugares de trabajo y no dejaron que otros marroquíes trabajaran para los españoles en su invernadero. Fueron grupos enteros, según se dice, con palos para sacar a los migrantes para que los agricultores españoles no contaran con el trabajo necesario para la cosecha y se echaran a perder sus productos. Así, se paralizó el proceso de la cosecha. Esas formas nos reflejan estas resistencias al momento como una reacción a enfrentar la violencia contra los migrantes:

*Pues qué te digo, el recuerdo me duele y me da coraje todavía, yo los odio, aun sigo trabajando y cuando encuentro un momento de vengarme de ellos no me tardo, esos días fueron infiernos para todos los marroquíes. Nos sentimos la comunidad más rechazada y no aceptable en el ambiente laboral en El Ejido. Pues como resistencia o reacción nos escondimos porque en verdad la situación nos dio terror. No hay más que hacer que escondernos, y después la mayoría de los inmigrantes que vivían en este tiempo en la montaña trataron de pegar a la gente con piedras y con palos para quitar a los migrantes que trabajaban en los invernaderos, porque era la única manera de vengarnos y hacerles entender que no todos somos asesinos y somos buenos trabajadores; que su economía no puede ir adelante sin la mano migrante. Y en tercer lugar, con el apoyo de la asociación de “Almería acoge” y otros grupos, nos organizamos para la huelga, para pedir nuestros derechos (Mohamed, trabajo de campo. España, El Ejido, 2007-2008).*

El conflicto de El Ejido, aunque fue una acción de violencia contra los migrantes, fue el resultado del gran número de migrantes que estaban sin papeles en la zona. Después, como una forma de reconciliación, se emprendieron acciones por la gran mayoría de migrantes,

podieron arreglar sus papeles. Esta fue una manera de limpiar la imagen de El Ejido ante el mundo.

*Evidentemente no hay un sólo factor hay muchos, pero yo estoy totalmente de acuerdo que fue un conflicto étnico, era una fuerza de poder de los autóctonos frente a los marroquíes sobretodo. ‘Podemos más que vosotros y podemos agredirlos en cualquier momento,’ fue una agresión étnica. La provincia de Almería, en general, no toca el tema, no esta contenta con ese tema. Los medios de comunicación fueron muy hirientes. Es cierto que no dijeron la verdad, y es cierto que se cebaron con la provincia, y tampoco es justo que Almería sea la provincia más racista del planeta. No, en el momento en que hay una concentración inmigrada en un área, hay determinados conflictos por concentración, por visibilidad, y Almería no es más que Barcelona, Madrid. Saltó aquí. A mí me pareció una verdadera locura y una esquizofrenia colectiva. El hecho de que hubiese un asesinato a una muchacha... pero este muchacho marroquí está enfermo, y no eran todos los marroquíes, sino unas personas. Y luego el otro chico que agredió a los agricultores fueron dos gotas de agua que derramaron un vaso que venia de muy atrás, por que los ataques xenófobos se fueron en contra de la gente que estaba mejor integrada, con la más estable. Si van a destrozar el locutorio, el negocio local o casas normales, esos no habían dado ningún problema. Y se desbordó todo casi en un estado de sitio. Estaban sitiados: camiones por aquí, gente que habían volcado cosas, gente con bates de béisbol golpeando, agresiones selectivas cazando “moros”. Me pareció un momento, como académica, como persona, como vecina de la ciudad, una situación que se nos escapó de las manos.( Dra. Ángeles Arjona garrido, universidad Almería trabajo de campo 2007-2008 Espana)*

Lo que pasó en El Ejido en febrero del 2000 refleja una ruptura en el espacio político democrático de España. Siempre va a estar registrado en la memoria de las dos partes del conflicto. España, desde ese momento trató de limpiar lo que pasó a través de varios proyectos a favor de los inmigrantes, porque como país de primer mundo o país democrático no le conviene este racismo institucional. En este sentido tiene razón Sauquillo cuando afirma que “el racismo institucional es una figura que ningún estado democrático puede reconocer en sí mismo” (Sauquillo, 2002) y yo agregaría que incluso puede hacer esfuerzos por tratar de cambiar la situación. Pero la situación económica de fondo, las relaciones sociales de

desigualdad que sostienen el auge económico de la región no cambian. ¿Por qué de una manera u otra sigue la misma realidad y las mismas condiciones que pueden generar o causar lo mismo que había pasado en el 2000?

La etnografía de la vida laboral nos deja entender que las dos partes fueron actrices en este conflicto. Por una parte los migrantes tratan de dar la imagen de que son pobres y sumisos y que aceptan las condiciones de trabajo duro y la explotación, pero al final no se incorporan a la sociedad española. Esto puede explicarse por factores sociales, económicos, culturales y por último políticos.

A nivel de lo social, esas comunidades marroquíes o clanes tribales vienen de la zona rural de Marruecos, la mayoría son analfabetas, llegan con la idea de mejorar sus condiciones de vida y tener un capital para ayudar a sus familiares, porque para esas personas el proyecto migratorio no es individual es un proyecto familiar, donde la familia forma parte del proyecto migratorio desde el inicio.

A nivel económico, son emigrantes muy pobres que no tuvieron trabajo en su país de origen o que han estado trabajando con sueldos bajos, o trabajan con su familia como agricultores (en muchos casos este trabajo no es pagado en dinero, es una parte del compromiso económico dentro de la familia, donde unos tienen que trabajar la tierra de la familia). También se trata de jóvenes, la mayoría de origen rural, que han dejado la escuela desde la primaria y viven en una realidad de desempleo y rechazo social en su país de origen (aunque ahora la migración es un proyecto personal donde no siempre la familia es el motivo por el que uno deja su tierra).

Otras causas que se encuentran en el ambiente económico son las condiciones laborales en las que trabajan estas personas que son muy vulnerables pues viven un contexto de explotación laboral, y como El Ejido es muy conocido como un mercado de trabajo aparte, distinto, un espacio laboral donde la situación de excepcionalidad (no tener papeles para trabajar) se vuelve la normalidad. Paradójicamente, al El Ejido llegan trabajadores que no tienen papeles y éstos tienen muchas más posibilidades de poder contratarse rápidamente que un trabajador con papeles, porque todo el mercado está organizado asumiendo que ésta será

la situación prevaleciente. Más aún, la situación que prevalece es asumida como la necesaria para que el sistema funcione óptimamente.

Así, por ejemplo, el dueño de un campo de cultivo decide cuántos días de trabajo necesita de cuántos trabajadores. Entonces esa es la oferta de trabajo que hace. Porque asume que los trabajadores no tienen papeles, puede desde un principio establecer condiciones de contratación y de trabajo en circunstancias que no serían ni aceptables ni legales para un trabajador que tiene papeles. A los trabajadores sin papeles, el patrón les pide que hagan las tareas que él quiere en las condiciones que él quiere, con los sueldos que se establecen en este “otro” mercado que resulta ser el mercado mayoritario en la región. Ciertamente las condiciones de vida y de trabajo de estos trabajadores son inhumanas, pero así está pensado desde un principio, pues como no tienen las condiciones que se asume “deberían tener” los trabajadores comunes, entonces se asume de principio que no son “comunes”. De ahí que se justifique la distinción entre situaciones “legales” y las situaciones esperables, comunes en la localidad. Así, “el margen” se ha transformado en la situación convencional, lo usual.

Las situaciones marginales, son las situaciones que se asumen en el centro de la racionalidad económica con la que trabaja la región. Por ahí se empieza la planeación diaria, mensual, anual de la región. Es por eso que lo “inhumano” no parece fuera de lugar. Dicen mis paisanos que “viven escondidos como ratones”. Y aunque el lenguaje es sarcástico, también hace alusión a la condición de inhumanidad que ahora se vuelve la más usual en la zona. Ser-humano, no es lo que se asume al iniciar la planeación de la producción, no es lo que se asume cuando se hace la programación del presupuesto del pueblo y de la región, no es lo que se asume cuando se destinan los recursos para el sistema de salud de la localidad. Porque se trata de que en el centro de la planeación está un concepto de trabajador que no es “ser humano”. Pero cuando no ser humano se asocia con “migrante”, se construye una justificación adicional, y se transfiere a los trabajadores la responsabilidad de las condiciones en que viven “por no tener papeles”.

A nivel cultural. Como dije antes, muchos de los migrantes son muy conservadores y muchos de ellos también siguen normas culturales y religiosas que hacen difícil la relación con

los españoles. Muchos piensan que no es correcto convivir con los españoles porque ellos comen cerdo, toman alcohol, etc. Y estas características hacen que sea indeseable convivir con los españoles. Muchos españoles piensan también que las costumbres marroquíes son indeseables. Son cuestiones de la vida diaria, cotidianas, que construyen esta distancia de maneras muy difíciles de superar.

Los marroquíes no comparten las fiestas con los españoles, pero tampoco comparten las carnicerías con ellos. Muchos llevan años en España pero no hablan español. También, debo decir, es muy improbable que uno encuentre un español que hable árabe. Así, estas distancias culturales no permiten que se construya una red entre las dos sociedades y deja un espacio para el conflicto. Puede suponerse que los conflictos entre ambos grupos no tienen un mecanismo de control inter-grupal, se trata más bien de formas de control del conflicto “intra-grupal”. Esto podría explicar en parte la explosividad y dificultad para resolver el conflicto en el año 2000, ya que en ambos casos (marroquíes y españoles) se trató de la pérdida del control (de un lado una persona, del otro lado una población que se desbordó) y que derivó en un conflicto cuyas causas estructurales, como dije antes, subyacen y son, sobre todo, de carácter económico.

En el plano de lo político, podemos pensar lo siguiente: La mayoría de los marroquíes son o han sido migrantes sin papeles en algún momento y siempre han vivido con el miedo de ser regresados a su país. Es un miedo comprensible si se piensa en las experiencias que han tenido y los peligros que han tenido que enfrentar para llegar hasta España. Ese miedo les hace desarrollar mecanismos de sobrevivencia que se confunden con malas costumbres culturales: viven en chabolas, duermen con sus papeles en los pantalones, con los zapatos puestos, atentos a los códigos que les indican cuándo es un momento de peligro y así poder huir. Así, el miedo es uno de los mecanismos de “auto-control” que impiden el conflicto por parte de los marroquíes. Pero al mismo tiempo, ellos reiteradamente repiten que el conflicto surgió porque se les humilló. Se les comparó con un perro, que es una situación que reitera, en la explicación que ellos dan, lo que ya se había hecho antes, que era no honrar un acuerdo (el de darle los papeles para que pudiera el trabajador pedir su legal estancia en el país). Así que desde el

punto de vista de los propios marroquíes, podríamos decir que el control sobre el conflicto se rompió cuando el miedo fue superado por la humillación.

Foto de campo Así que, tal vez, no se trata de un sistema de represión (que la policía o la migración imponga sobre los trabajadores), se trata de un sistema que sustenta la inequidad, sobre la base de formas de control que operan en el plano de cada una de las personas, en los espacios íntimos, como en los sentimientos. Y fue, precisamente ahí, donde se trastocó el precario sistema de control que hace que los marroquíes vivan una vida inhumana o indigna, y no transformen las condiciones de inequidad en las que viven. La humillación resultó un mecanismo que superó al miedo, y se transformó en un “sentimiento inapropiado” (Besserer 1999) que trastocó el régimen de sentimientos que mantiene el orden (invertido) de la región, un orden desordenado, marginal, que pone en el centro, como punto de partida, para operar la economía y la sociedad local, a la in-humanidad.

#### ***4.7. Procesos laborales migratorios en el espacio de la agricultura intensiva***

La migración marroquí en Andalucía sobre todo a la zona de Almería ha sido muy importante desde el inicio de las inmigraciones hacia la zona como muestra la figura siguiente, como una respuesta a la necesidad de mano de obra en el espacio laboral agrícola en los invernaderos almerienses.

Justo como afirma aquí Pumares, junto a otras inmigraciones, la marroquí ha llegado para responder a la demanda laboral en la agricultura intensiva en la zona. “Los marroquíes, junto con otros trabajadores africanos, empezaron a llegar a mediados de los años ochenta ante la fuerte demanda de mano de obra que generaba una agricultura intensiva” (Pumares, 2004).

En El Ejido, como muestra aquí Martínez, a partir de los años 1980 la mano de obra marroquí fue la mano de obra más importante, si no es que la única en esa época: “A partir de 1980 empiezan a instalarse en El Ejido y más concretamente en Matagorda, inmigrantes marroquíes (algunos provenientes del Rif y otros de Francia). Poco a poco esta población fue aumentando hasta que, hacia la segunda mitad de 1980, se convierten prácticamente en la única mano de obra asalariada que trabaja en la agricultura. (Viega, 2001)

El Ejido es uno de los municipios que cuenta con un gran número de personas trabajadoras marroquíes, así como de miembros de la tribu Berachewa porque es una gran zona agrícola. “En El Ejido se da un rápido crecimiento de la superficie para invernaderos pero a pesar de ello, se sigue hasta mediados de 1980 con los dos sistemas (invernadero y enarenado al aire libre) de tal manera que en 1986 todavía quedan 100 hectáreas de enarenados al aire libre. Como elemento de comparación es importante indicar que en otras zonas de Almería como Níjar, las proporciones se invierten y en 1986 había 700 hectáreas de cultivo de invernadero y 1300 de enarenado. (Provensal y Molina 1998)

Aquí, un encargado español de trabajadores de Ain Kaicher nos explica el proceso de ese sistema agrícola en la zona y la inmigración marroquí:

*La agricultura en Almería, bueno primero no habían invernaderos sino parrales y también almerienses eran pocos. En los años 1930 y 1940 fueron los primeros invernaderos que hubo en Almería, se dieron cuenta que los invernaderos daban más dinero que las parras de la uva. Se ganaba mucho dinero no se explotaba a la gente porque había muy poquito y a lo largo de la vida en el año 1950 no había inmigraciones porque la gente de Almería abastecía, trabajaba bien, les pagaban bien el problema empezó a partir de los 90's en España. Entro la inmigración y la mano de obra era mucho más barata que el trabajo de cualquier español, el español mínimo te cobrara 40 euros, y el inmigrante te cobra mucho menos, una cantidad con la que el español no podría vivir (Ismael, trabajo de campo. El Ejido, España, 2007-2008).*

Esa nueva realidad del mercado llevó más mano de obra barata de Marruecos incluso de otros países como afirma aquí el señor Mohamed.

*Nosotros llegamos aquí al Ejido porque se hizo famoso el lugar de los invernaderos donde hay mucho trabajo y con mucha facilidad uno puede encontrar, los que nos preocupa en el inicio es como llegar porque tenemos el*

*trabajo seguro. Jamás en las primeras migraciones uno se preocupa si va haber trabajo o no porque sabemos que la gente aquí necesita trabajadores sobre todo de nuestra región que tomaron la buena fama como siempre estuvimos en la tierra nos hizo fácil integrar fácilmente en el trabajo y aguantarlo (Mohamed, trabajo de campo. Santa María del Agüilla España, 2008-2007).*

Se puede concluir que las migraciones en la zona es un proceso del capital económico de esas empresas familiares que han desarrollado lo que llaman los invernaderos. En su momento necesitaba mucha mano de obra, el hecho que ayudó a que el flujo de trabajadores sin papeles creciera, con migraciones desde países vecinos, porque llegando aún sin papeles uno encontraba trabajo. No había dificultades en encontrar trabajo, eso es lo que también declara Pumares, en la descripción del proceso migratorio en la zona “Las facilidades para encontrar trabajo irregular estimulaba la llegada de nuevos inmigrantes a un ritmo creciente y la precariedad en la que se encontraban engendraba inseguridad en la población almeriense” (Pumares, 2004).

Esa mano de obra migratoria marroquí se caracteriza o se usa en sectores que requieren fuerza y en muchos casos no ocupan la mano de obra nacional, uno de ellos es la agricultura que recibe a esos inmigrantes como fuerza laboral donde no hay derechos, hay bajos niveles de productividad, de salarios y participación sindical en Almería sobre todo, que aceptan la mano de obra ilegal que le deja sumisa y aceptan las condiciones laborales así como hace referencia Izquierdo, acerca de la agricultura y construcción “los sectores con mayor presencia inmigrante se caracterizan por bajos niveles de cualificación y productividad, de salarios y de participación sindical, deficientes condiciones de trabajo, y altas cuotas de temporalidad y siniestralidad. Se trata, pues, de una inserción laboral desfavorecida. Una elevada proporción de los inmigrantes constituye un cierto proletariado de los servicios, de la agricultura y de la construcción” (Izquierdo 1996).

Este flujo migratorio explica su intensidad en Almería con el crecimiento de la agricultura del plástico y el desarrollo de esa técnica que se ha venido desarrollando desde

1963 hasta la fecha, se iniciaron como parrales hasta que se creó el invernadero, que caracteriza a Almería por estar llena de éstos y también identifica su economía. “En Almería los invernaderos de tipo “parral” eran en un primer momento la mayoría absoluta, de tal manera que en 1980 el 80% de la superficie de invernaderos estaba ocupada por este tipo de construcciones. Como podemos observar con la introducción de los invernaderos y el cultivo de arena se está produciendo un desarrollo de tipo endógeno que, desde un punto de vista tecnológico, está basado en modificaciones pequeñas con tecnologías que tenían una tradición más o menos prolongada en la zona (Oviedo, 1994). Como dice Palomar, “en 1963 tuvo lugar la construcción del primer abrigo de plástico de altura suficiente para que se pudiesen cultivar las hortalizas y pudiesen circular los hombres con soltura por su interior. Se organizó una estructura muy parecida a la que existe para sostener el entramado de los parrales de la variedad Ohane en Almería, utilizando rollizos de madera y alambres galvanizados de diversos calibres y colocando la película de polietileno entre mallas trenzadas de alambre, tanto en el techo como en los laterales” (Oviedo, 1994)

La agricultura intensiva abrió una demanda de mano de obra para los inmigrantes del norte de África y en las últimas décadas a los africanos sub-saharianos, y también a países de Europa oriental que se han interesado en la oferta laboral en la zona. Esa mano de obra, fue explotada por esas cadenas capitalistas que desarrollaron este marco industrial de la agricultura intensiva en Europa, gracias a esta mano de obra mal pagada y como fuerza de trabajo vulnerable como la describen aquí Ortega y Pedreño: “el crecimiento de la agricultura industrial ha dependido de los dispositivos institucionales de producción de una fuerza de trabajo vulnerable y disponible para cubrir los degradados puestos de trabajo requeridos por la vertiginosa expansión de los cultivos intensivos” (Castellanos y Pedreño, 2001).

#### **4.8. Migraciones rurales de países pobres: el nuevo ejército proletario transnacional**

*Últimamente llegamos a entender que Europa es el lugar de mucho dinero, excelente mercado para los pobres que somos nosotros los marroquíes. Aunque sabemos que debemos ocupar los sectores donde ellos no quieren trabajar, y ser esclavos. Pero no hay otra opción ante la pobreza y la necesidad. Mis primeros tíos han migrado hacia Francia o a otros países en los 1970 y ahora*

*tienen una buena vida, pero a mí me tocó migrar a España, exactamente en El Ejido porque es el mercado laboral más fuerte cuando yo pienso en emigrar porque no me puedo quedar con los brazos cruzados muriendo de hambre en verdad sabía desde mi primer llegada aquí que no va ser tan fácil trabajar debajo de plástico pero no había opción es el único mercado con demanda de mano de obra sin nivel como la de nosotros como campesinos (Rachid, trabajo de campo. España, 2007-2008).*

Esas migraciones marroquíes hacia España o países europeos me gustaría llamarla como “nuevo ejército proletario transnacional” porque refleja nuevas realidades de pobreza y explotación a la mano de obra de los inmigrantes de los países pobres lo que llamo a aquí la transnacionalización actual de las migraciones, donde esos flujos llegan a construir un estructura laboral y respuesta al desarrollo del capitalismo actual.

Muchas miradas de países en vías de desarrollo o países pobres se han vuelto hacia Europa como lugar de mejor vida, trabajo y crecimiento huyendo de la pobreza y los problemas que pueden explicar una migración fuera del lugar de origen “Así la Unión Europea se ha convertido en el referente del “Estado del Bienestar” como aliciente y estímulo para miles de personas que huyen del hambre, de la incertidumbre y de la guerra. La que fuera en otro tiempo metrópoli con colonias en todos los continentes. (Gómez, 2002).

Nadie puede negar que la migración en las últimas décadas se ha caracterizado por flujos laborales, en primer lugar “las migraciones no son más que la variante contemporánea de los movimientos de población que han caracterizado a la humanidad que desde sus comienzos. Por qué, pues, un término nuevo? Porque estos movimientos se inscriben desde el final del siglo XIX en un contexto marcado por el desarrollo del capitalismo y afectan sucesivamente a diferentes categorías sociales: campesinos sin tierra y artesanos que se transforman en trabajadores industriales; indígenas de países colonizados que se dirigen hacia las metrópolis en busca de trabajo y poblaciones de países pobres que se dirigen a países ricos en busca de recursos. La transnacionalización actual de las migraciones se inscribe en el mismo contexto” (Provensal, 1999).

Eso nos deja entender que la migración es un fenómeno global, más fuerte actualmente como fenómeno que está acompañando al capitalismo y demuestra el impacto de la globalización que ha hecho de la migración una realidad más fuerte que antes “La globalización es un hecho inaplazable que tiene, obviamente, su efecto sobre las migraciones. No hay una época histórica donde los fenómenos migratorios adquieren una importancia tan capital como en la actualidad”. (Cortés, G., 2002)

Cada movimiento migratorio se explica por varias razones, pero esas migraciones que estamos estudiando no cabe duda que son migraciones laborales como venimos describiendo desde el inicio de este trabajo, como aquí lo menciona de manera más clara Cortes “en concreto los procesos y fenómenos migratorios tienen una esencial incidencia en el ámbito económico”. (Cortés, G., 2002).

Eso nos deja caracterizar que el fenómeno migratorio en la actualidad se puede ver más como fenómeno económico global que nos deja entender esos procesos laborales y esos conflictos económicos “El siglo XXI va a seguir siendo un siglo de movimientos migratorios, que ya no son desplazamientos reducidos y estables de carácter temporal, como los que se produjeron en el seno de la propia Europa en la década de los 50. A medida que la globalización avanza y solo en el ámbito de la economía las desigualdades se agrandan con el consiguiente aumento de las bolsas de pobreza en los países en desarrollo. (Gómez, 2002).

#### **4.9. Trabajo: campo social económico: migración y racismo**

Las inmigraciones laborales Marroquíes en Andalucía, España las veo como nuevos procesos globales económicos, se consideran nuevos fenómenos que han impactado el mercado de trabajo y los procesos transnacionales en los países de destino, nos deja frente a problemas sociales como exclusión, marginación, incluso racismo. Esas nuevas realidades nos dan el espacio para analizar de manera profunda y abrir un debate científico y así entender esos contextos laborales transnacionales.

Me gustaría empezar la discusión sobre las cuestiones del trabajo tomando como marco teórico el concepto de Bourdieu acerca del campo social. (Bourdieu 1983: 241) Él concreta el

concepto del campo social: “agregado de los recursos reales o potenciales que están unidos a la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de reconocimiento mutuo”. Esa definición nos deja cerca de la realidad de esos espacios laborales donde se vive la interacción entre los actores, por otra parte nos ayuda a analizar esos fenómenos en esos espacios.

“El análisis del mercado de trabajo inmigrante en España, ha llegado en estos momentos a un grado de madurez que permite plantear algunos problemas de carácter más teórico con relación a los datos que se conocen, aunque quizá en algunos casos sea necesario introducir algunos análisis puntuales de tipo cualitativo que pueden servir para dirimir algunas cuestiones cruciales que no están resueltas (Veiga, 2004).

Hay una necesidad científica para entornar la hoja hacia cuestiones laborales transnacionales, no porque se consideran espacio de conflictos, más bien es un espacio donde se puede analizar de una manera u otra, otras dimensiones transnacionales de las emigraciones contemporáneas. Me gustaría tomar la idea o la teoría de Bourdieu en el uso del concepto del campo, como marco analítico y metodológico para entender este campo laboral.

Como se argumenta a lo largo de este trabajo, el parentesco es una institución, propia de la tribu, central en diversas dimensiones de su vida transnacional. Veo que el parentesco es una tanto una red migratoria, como una red social familiar. Los inmigrantes aquí conseguían el trabajo entre primos como familia. La sangre sigue siendo una obligación social y una red laboral. Muchos trabajos aquí fueron recomendados por primos y familiares, como lo mencionó el señor Mohamed y el señor Rachid durante las charlas que tuvimos:

*Nosotros nos ayudamos mucho aquí como inmigrantes pero mas como primos, aquí antes de dar a mi primo un lugar donde dormir, necesito recomendarle un trabajo. Porque estamos aquí para trabajar y ganar la vida, entonces entre nosotros siempre nos apoyamos en este sentido. Yo no puedo recomendar otra persona mientras uno de mi tribu o un primo esta sin trabajo. La sangre y el*

*linaje me obliga siempre, nos sentimos unidos teniendo trabajo todos* (Mohamed, trabajo de campo. España, 2007-2008).

*Somos una red familiar antes de ser una red migratoria aquí a veces nos olvidamos que somos inmigrantes. Siendo del mismo clan, la misma tribu o el mismo pueblo nos dan la fuerza. Y no sólo aquí en España también en Ain Kaicher, nuestras familias siempre nos avisan que alguien del pueblo viene y antes de su llegada cada uno hace de su esfuerzo de buscarle trabajo y apoyarle. Nos motiva mucho ser familiares y respeto a la sangre que nos une buscamos ser apoyados en España y en Ain kaicher.* (Rachid, trabajo de campo. España, 2007-2008).

El parentesco así se hace más fuerte en el contexto transnacional, como menciona aquí Veiga: “las redes migratorias son conjuntos de relaciones interpersonales que conectan los que migran de un lugar a otro con lo que han emigrado antes y con los que se quedan en el país de origen” (Veiga, 2004).

Eso nos deja entender que esas redes familiares, o esos sistemas de parentesco emigran con el inmigrante, lo acompañan y no se crean en el proceso migratorio, eso es lo que nos muestra el historiador Tilly: “Las redes emigran, las categorías permanecen y las redes crean nuevas categorías. En gran medida las unidades efectivas de migración son y eran, no los individuos sino conjuntos de individuos relacionados entre sí” (Tilly, 1999).

La religión constituye junto al parentesco un capital social para esos clanes tribales, se considera factor social, cultural fuerte, une a esas redes sociales migratorias: “Aquí antes que somos primos, todos somos musulmanes y la religión nos motiva para organizarnos, nuestra religión siempre nos dejó claro el apoyo. En verdad si me encuentro con otro trabajador que necesita trabajo siempre apoyo y recomiendo a un musulmán antes de cualquier otra persona.” (Ali, trabajo de campo. España, 2007-2008).

El trabajo para mí es una unidad analítica donde pude describir las relaciones de poder. Llegué a describir esas realidades laborales de la mano de obra migratoria que el trabajo agrícola en la zona de Andalucía es un trabajo mal pagado, muy pesado, donde explotan la mano de obra migratoria y más la ilegal.

#### **4.10. El trabajo agrícola: condiciones y realidades**

*Que pena que no vas a poder seguir trabajando con nosotros, me caíste muy bien, es que mi patrón me dijo que estás despedida porque ayer estaban vigilando los trabajadores en el invernadero a través de unos agujeros y te vieron hablando con otros trabajadores. Pero, que te digo, esa gente que ahora se cree mucho y quiere explotar a la gente que acaba de ver el mundo material porque Almería era una tierra mísera de desiertos y áridas tierras, era tierra de lagartijas y caracoles y ahora es espacio de gran economía del país (Plática con un encargado de personal después de mi última jornada en un invernadero en El Ejido. Notas de diario de campo).*

Nadie me ha dicho como son las condiciones de trabajo, tuve que vivir como lo hacen los migrantes, ilegales trabajando bajo el plástico. Pocos saben lo que pasa en este infierno. Estar adentro me permitió entender que estamos frente de una nueva esclavitud. En esas empresas uno puede ver hasta donde la mano de obra migratoria es sujeta a la explotación y marginación.

En mi primer día de llegada a la zona del El Ejido, llegué de noche a Santa María del Águila donde tuve que rentar un cuarto, esa noche no pude reconocer la zona, pero al siguiente día lo primero que hice fue abrir la ventana y me sorprendió con ese panorama de plástico enorme que ante el ojo, no tiene límite, como un mar de plástico como afirma el joven Hicham de 22 años:

*Cuando llegué la primera vez a esa zona les juro que pensaba que era un paisaje me quede pensando que estaba frente al mar, es una cantidad enorme de plástico donde se esconde la verdadera realidad de los emigrantes y donde uno pierde su dignidad y allí experimenta sus sufrimientos. Yo nunca imaginé que lo que me esperaba en España era una vida bajo plástico. Es un mar de plástico es un infierno que nadie siente lo que se siente hasta que uno trabaja ahí. Nosotros los emigrantes siempre decimos que vivimos en Almeika<sup>11</sup> no en Almería (Hicham, trabajo de campo espana 2007-2008)*

Me pregunté ¿Cuánta mano de obra se necesita para trabajar aquí? ¿Qué se esconde dentro de estos invernaderos? ¿Cómo son las condiciones de trabajo? ¿Cómo es la relación entre marroquíes con españoles, o con otras naciones que trabajan con ellos allí? ¿Qué formas de discriminación y explotación viven los inmigrantes en este campo?

El trabajo en los invernaderos es difícil, complicado, cansado y muy fuerte. Se requiere mucha fuerza, paciencia y conocimiento. No cualquier persona puede aguantar esas condiciones laborales porque en el invierno es difícil trabajar bajo el frío para cortar verduras, cargar cajas, o limpiar invernaderos igual en el verano, es difícil porque bajo el plástico se siente un infierno, donde la mayoría andan en short. Es un trabajo continuo con un descanso de media hora para comer, se empieza a las 7:00 de la mañana y termina a las 6:00 de la tarde. Los inmigrantes tienen que estar listos a las 6:30 a.m. para subir a la camioneta del encargado que pasa a recogerlos bajo un frío muy duro como llegué a vivirlo y como lo describí en mi diario de campo :

*Tenía que levantarme muy temprano justo a la hora donde hace más frío. Escuche que me llaman desde la ventana, era una prima de mi papa que me había conseguido un trabajo en un invernadero y venia por mí para que fuéramos a trabajar. En la noche anterior yo había comprado mis guantes en la tienda de los chinos en el barrio. Tenía mi sándwich de atún, ensalada y una*

---

<sup>11</sup> Esa palabra quiere decir en el contexto de la sociedad marroquí plástico, y los emigrantes se refieren así a Almería que para ellos es un refugio donde viven debajo de invernaderos de plástico y eso es la realidad de los emigrantes aquí trabajan en esa zona. Y el plástico en la cultura marroquí refiere a las chabolas a la pobreza, la marginación etcétera

*manzana toda mi comida lista en una mochila chiquita. Salí de la casa y el frío era fatal, todo se sentía tranquilo, sólo los encargados de los trabajadores pasan en la calle central de Santa María del Águila con sus camionetas para recoger a los trabajadores que van a invernaderos y otros que están en espera de autobuses para irse a los almacenes. Llegamos las dos, yo y mi prima, esperamos casi 10 minutos brincando yo del frío y el hambre porque no me dio tiempo para desayunar llegó el señor Ramón, era un señor viejo que conocí con esa prima 4 días atrás cuando fui a pedirle trabajo. Saludé a todos los que estaban en la camioneta la mayoría son rumanos sólo mi prima y yo éramos las únicas marroquíes, esa prima empezó a hablar en árabe insultando a los rumanos porque no los quiere, ella piensa que son metiches y le causan problemas con el encargado sobre todo una mujer que es la más antigua en el trabajo. Zohar es una señora divorciada, llegó a España con un matrimonio arreglado y ahora ya tiene sus papeles, trabaja en agricultura para ayudar a su hijo que dejó con sus padres en Marruecos, es una señora que grita todo el tiempo y muy conflictiva, jamás deja a alguien en su lugar, se mete en todo, habla mal de la gente, yo le hice la pregunta mil veces ¿porque eres así? Y ella me dice que ellos merecen eso porque nos provocan problemas por sus actitudes no son honestos igual que su llegada aquí quitándole el trabajo a los marroquíes. Pues durante el camino el señor Ramón me preguntó porque hablo español y porque estoy en El Ejido. Le dije que estoy haciendo un trabajo de campo sobre prácticas culturales de los marroquíes en España, y no tengo beca y venía aquí a trabajar porque tengo familiares y que el español lo aprendí en la escuela.*

*Él se sintió un poco mal, por mí y quiso ayudarme, me trató muy bien. Al llegar al invernadero este día me encontré con varios hombres marroquíes y otros rumanos, era un invernadero muy grande donde nos contrataron para limpiar la basura y el resto de la cosecha del pepino, en verdad es un trabajo muy difícil que requiere mucha fuerza para los hombres y peor para las mujeres. Justo a las 7 iniciamos la jornada, en verdad me quedé muy sorprendida con la cantidad de hierbas que tengo que cachar para quitar en*

*esas superficies grandes, uno se da cuenta de la dureza de este trabajo desde la primera visión, cada uno en su línea trabajando con la cabeza al suelo sin hablar y sin levantarse, como esclavos. Lo raro es que este invernadero tiene 2 ilegales, y todos nosotros entre marroquíes y rumanos somos legales sin contratos de trabajo. Vi que la gente trabaja sin parar sin levantar la cabeza como si fuera un trabajo que no se cobra por minuto si no por segundo. El señor Ramón vigilaba a todos nosotros igual que nos apuraba para trabajar más rápido. Pues esa realidad laboral me recuerda a la época de los esclavos que me acostumbre a verlos en las telenovelas o en las películas. Yo como otros ando trabajando para que no me corran ese era el temor de todos y era la condición de la prima que me llevó, me dijo: “Tienes que trabajar bien duro para que te quedes porque si no trabajas allí te corren al siguiente día”. A mí me interesaba construir mi red de gente que quería entrevistar y era peligroso, porque la gente aunque era de mi país identificarían mi intención que estoy allí para observar, no para trabajar porque no todos me ayudarían, a lo mejor a uno se le haría una buena oportunidad para sacar provecho diciendo el chisme a su jefe, por eso iba con cuidado con el asunto. Los trabajadores marroquíes pasando el día platicando sobre mujeres rumanas, o cantando, o sobre temas de vivienda y trabajo. Igual noté que hablan mucho sobre envío de dinero a sus familiares. Noté que también en este invernadero los marroquíes igual los rumanos tratan de terminar el trabajo más rápido para lograr seguir trabajando ya que los ponen a los dos para crear competencia que al final el beneficiado aquí es el jefe porque se ahorra días de trabajo y no tiene que pagar, mientras ellos se quedan ahí escondidos sin trabajo o en búsqueda de otro. Porque actualmente la realidad no es tan fácil como antes, ahora la disponibilidad del trabajo es por temporada y por gran demanda del mercado internacional o nacional de vez en cuando viene el hijo del jefe de la finca para vigilar y hablar con el encargado, con sus miradas tan discriminantes y clasificadas hacia nosotros los trabajadores que son pobres e inmigrantes que por necesidad están aquí me pregunto yo aguantando todo eso con el fin de*

*lograr una jornada mal pagada según el esfuerzo hecho* (Notas de diario de campo, El Ejido, 2007-2008).

Otros testimonios que nos describen de una manera detallada los horarios del trabajo, el trato, las formas de explotación y marginación a los inmigrantes en el mercado laboral agrícola como trabajo mal pagado, mal calificado es lo que aquí afirma Velasco: “Los trabajadores inmigrantes, empleados en la agricultura, se encuentran en el escalón más bajo del proceso migratorio” (Jabardo, V., 1993). Personas como Ahmed y Abed, hablan de este aspecto del trabajo a partir de su experiencia:

*En este trabajo no hay un espacio de descanso me pongo mis zapatos desde las 7:00 a.m. Y cómo puedes ver hasta ahora los tengo puestos y ya son las 9:00 p.m. y me los voy quitando hasta las 11:00 p.m. ¡Trabajo sin parar! Trabajo como burro no puedo levantar la cabeza me siento esclavo, paro media hora para comer y mi jefe siempre tiene su encargado que me está vigilando todo el tiempo como si me pagaran por segundo., El trabajo en los invernaderos es una labor muy pesada porque requiere mucha fuerza y paciencia y a nosotros como ilegales nos toca lo peor, por ejemplo cuando hay cosecha no nos dan trabajo se lo dan a los que tiene papeles, y a cuando termina la cosecha nos lo dan a nosotros los ilegales para limpiar la basura y para fertilizar con unos productos químicos muy fuertes y no tenemos protección, nos usan para eso, los trabajos que nadie quiere, nos lo dan a los emigrantes.(Ahmed, trabajo de campo. España ,2007-2008).*

*Los invernaderos son un infierno, donde el emigrante no sólo deja su dignidad pierde hasta su salud porque es un trabajo muy pesado, por ejemplo en verano cuando hay tanto calor la gente no puede aguantar trabajar bajo la mica por el sol y tienen que salir porque no se resiste el calor, es un trabajo de mucho sufrimiento, toda la gente trabaja sólo desnuda con sólo un short, sudando, en verdad es trabajo difícil, y además de eso cuando uno vuelve a su casa no volvemos a una casa digna, el estado de nuestros hogares es deplorable igual que en el invierno la gente tiembla de frío*

*muchas enfermedades respiratorias, alergias, hay goteo en los invernaderos al igual que en las habitaciones y cuando hablamos de fertilizantes, cuando se lo ponemos a la siembra no tenemos herramientas de protección como guantes, o cubre boca, como trabajadores somos sumisos no pedimos, no exigimos nuestros derechos y mucho menos si somos ilegales (Abed El kader, trabajo de campo. España, 2007-2008).*

Como señala Suárez las situaciones de irregularidad aumentan las probabilidades de incurrir en actos de exclusión social, y marginación que son sufridos por los inmigrantes sin papeles. Porque la situación ilegal debilita el estado laboral, así como el social, por eso terminan sujetos a la explotación laboral y exclusión en el ambiente social, siempre escondidos en lugares indignos donde sufren en silencio, caso de los inmigrantes en las chabolas (Suárez, 1997).

El trabajo en los invernaderos es una tarea muy difícil, es un trabajo indignante donde el inmigrante se siente sumiso, pobre, humilde sobre todo cuando es ilegal y tiene que aceptar las órdenes de su patrón, y salir a la hora que él indica. Todos esos términos describen la idea de que se trata de un trabajo de bajo status, un trabajo mal pagado donde el inmigrante sufre todas las formas de explotación y marginación. Esas fuerzas laborales son valoradas por su producción como muestra aquí Harvey al describir que el trabajo humano que actualmente está en favor del capital: "la intensidad y velocidad de la producción se han organizado en gran medida más en favor del capital que del trabajo... Todo forma parte de un ritmo de trabajo diario establecido para obtener ganancias y no para estipular horarios de trabajo humanos" (Harvey, 1990). Así lo me lo platicó el señor Alí y también Khadija:

*Aquí sufrimos sobre todo los ilegales, nos tienen con prisa y como máquinas siempre bajamos la cabeza y aceptamos todo lo que nos piden para hacer. Por ejemplo, los ilegales siempre son víctimas de los fertilizantes que son productos químicos mortales que impactan la salud del ser humano, nos roban el tiempo y muchas veces nos pagan igual como los otros inmigrantes que tienen papeles. Es un trabajo muy duro, indigno donde no podemos pedir mejoramiento de condiciones o*

*exigir derechos. Así que este trabajo es el precio de querer venir acá* (Ali, trabajo de campo. Español, 2007-2008).

*“Aquí en los invernaderos hacemos toda pizca de cosecha, regar la siembra, limpiar invernaderos, regar fertilizantes, controlar el proceso de crecimiento, cargar cajas y sembrar semillas, todo eso hecho por nosotros con un sueldo bajo. Es un ambiente laboral duro no sólo de las agresiones de nuestros patrones, las agresiones de la naturaleza el invernadero termina con la salud de esos pobres porque es imposible ni en verano ni en invierno”* (Khadija, trabajo de campo, 2007-2008, España).

El trabajo agrícola en la zona es un trabajo duro y mal pagado como la describen aquí los inmigrantes y sobre todo para los ilegales que es la mano de obra que se explota más, sabiendo que no tiene ningún derecho de estar pidiendo o exigiendo derechos. Mientras que los legales también viven la explotación en esa zona en otros niveles donde los patrones le roban sus derechos en el paro, y no le declaran sus días reales del trabajo huyendo del pago de los impuestos al país. Así esa fuerza laboral sufre doble explotación sufrir en el trabajo y negarle sus derechos dice el señor Mustafa, licenciado en educación islámica:

*Pues aquí los ilegales viven un infierno fatal de explotación, siempre salen por último, y le dan tareas difíciles como regar fertilizantes, pero igual nosotros también, aunque tenemos papeles nos roban, nos quitan nuestro derecho que no permite la ley, nunca declaran los días verdaderos que trabajamos. Así no salimos beneficiando de nada ni de nuestro paro, ni desempleo. No como otros sectores que respetan los derechos de los obreros. Que digo dios es grande aquí la gente son ladrones, malditos chupan la sangre de la gente y dicen porque somos malos y asesinos, como uno no llega a asesinar si seguimos en la misma realidad de explotación y discriminación y violación de derecho y el peor es que te discriminan a veces no por ser de Marruecos, si no por no trabajar bien, te quitan el trabajo y te corren como si te quisieran aquí sólo para su beneficio. Si*

*das, estas aquí si no, afuera.* (Nouredine, trabajo de campo, 2007-2008, El Ejido, España).

El racismo se construye de maneras muy peculiares en el trabajo. En ocasiones, las diferencias en la productividad por grupos sociales son naturalizadas. Entonces las diferencias sociales se transforman en diferencias supuestamente “raciales” y ésta supuesta condición racial es la base de la discriminación y a su vez, se concreta en las diferencias salariales, las condiciones de trabajo y de vida. Arrow dice que “se trata de una explicación que se basa en el mercado y que no requiere gusto por la discriminación” (Keneth Arrow, 1998)

La situación laboral en la actualidad está difícil, donde los inmigrantes están viviendo unas situaciones de desempleo y explotación fuertes, todo eso encuentra su explicación en la crisis económica a nivel mundial y el crecimiento de los procesos migratorios ilegales que terminan por ser sujetos de externa marginación y explotación como mano de obra pobre y vulnerable, es el caso de esta migración en la zona de Almería. Esas realidades que nos explica el siguiente inmigrante quejándose del ambiente laboral que ya no es como antes:

*La migración ahora no es como antes, ahora la gente está viviendo muy mal, no hay mucho trabajo por eso no pueden rentar en el medio urbano y vivir en condiciones humanas y si hay alguien que vive en el centro, vive con muchas familias en el mismo lugar en que termina el español vendiendo su casa a un emigrante e igual los vecinos porque no les parece a los españoles que es una vida... Pues los emigrantes ahora en verdad prefieren vivir en los cortijos para poder vivir porque los sueldos y la falta del trabajo no le da para pagar la renta mucho menos de una casa. Igual que estamos ante una migración muy pobre la gente son analfabetos no tienen nivel, no como antes había emigrantes con nivel de estudio y los de ahora no saben ni siquiera hablar sus nombres lo que les importa es ganar dinero. Igual que la migración marroquí en los últimos años supo un fracaso a causa de la migración de los rumanos que vienen también a trabajar en esa zona. Los rumanos están bienvenidos mejor que los marroquíes porque conviven con los españoles, van a los bares, entran a la iglesia no es lo mismo con los marroquíes que totalmente el contrario de la*

*cultura de la sociedad receptora, además los rumanos no tienen dignidad, trabajan en las casas de los españoles y bajaron los sueldos en los invernaderos porque aceptan pagos baratos, igual están muchos aquí porque inmigra toda la familia, por eso unos patrones hacen trabajar a toda la familia en su finca, así que despide a algunos marroquíes que no los conoce bien porque ellos saben que los marroquíes son grandes trabajadores. Los rumanos tienen buena relación con los españoles porque se integran rápido y cuando el patrón quiere un trabajador les presenta cuatro. Además trabajan con precio bajo y el español no pasa más de 6 meses que hablan mejor español y toman clases en la iglesia. Los marroquíes aquí están cerrados, no llevan bien en vecindad con el español y como los marroquíes cerrados impactan en las relaciones de vecindad que pueden ser limitadas o no existen, sin embargo los marroquíes no pueden tener relaciones porque tienen dignidad y los rumanos son barberos ríen en su cara aunque estén enojados, limpian su zapato, no tienen cara”.(Fatima trabajo de campo 2007-2008 España )*

Otro término que nos explica las dificultades y los problemas que viven los inmigrantes en el ámbito laboral, además de la dureza del trabajo es el maltrato. Y la ausencia de la comprensión por parte de sus patrones:

*Nos tienen como esclavos, hasta los horarios de nuestras oraciones no se respetan, para ellos Dios es el trabajo, es la buena cosecha, no te permiten más de una media hora para que comas. Por eso en sus ausencias abusamos de ellos y dejamos de trabajar para vengarnos. Yo cuando no está mi jefe conmigo la paso con chismes con mis compañeros, regreso al trabajo cuando veo que él regresa o saber su hora de regreso. Como él no respeta mi vida cultural yo tampoco voy a respetar mi trabajo con él, en realidad nos usan como máquinas y nosotros somos humanos (Hicham, trabajo de campo, 2007-2008, El Ejido, España).*

*Los invernaderos aquí tienen una ley pero desgraciadamente no se aplica, porque el trabajador en esa zona no deja y no defiende sus derechos y no puede*

*hablar siempre vive con el miedo de dejarle sin trabajo. Siempre tenemos el temor que nos van a correr si acaso hablamos sobre el tiempo o el sueldo si acaso hablo nos paran. El trabajador no puede hablar sobre la nómina para que no lo corra, siempre trabajamos 25 o más y sólo nos anotan 5 días, esa declaración es para el beneficio del patrón no para el trabajador, con eso no beneficia de su seguro social, en realidad los patrones roban los derechos de esos trabajadores porque no paga sus derechos de seguro por eso declaran pocos días, aún es legal y es su derecho. De esta manera se daña al trabajador pero la mayoría prefieren no hablar de esos derechos para que no le quiten el trabajo. Es que la gente es ignorante no sabe sus derechos y con el sueldo están bien sólo que tengan trabajo, igual que hay patrones que abusan de esos trabajadores, dejarles trabajar más tiempo, pero hay otros que respetan el horario. Normalmente tenemos que trabajar 8 horas pero a veces trabajamos más hasta que nos dice el patrón: “Se acabó, ya nos vamos”. Hay trabajadores ni cuenta se dan del horario. Aunque trabajemos con contrato y estemos asegurados a nivel de la ley, pero nadie habla, nadie reclama sus derechos. En verdad eso es lo que no entiendo que esta zona de invernaderos que la ley sigue en cielo nada más escrito en papeles pero en realidad hay otras formas de trato que todas son estrategias de explotar la mano de obra migratoria sabiendo que esos emigrantes lo que les importa es el trabajo. Hay trabajadores que insultan a sus padres pero no puede subir la cabeza ante su jefe. Necesitan la gente aquí asociaciones y acompañamiento social y jurídico de una parte para sensibilizarles sobre sus derechos y sus deberes, así evitamos muchos problemas y conflictos entre las dos naciones. Hay trabajadores que esperan hasta que le dicen su jefe nos vamos, yo no hago eso nada más llega la hora dejo todo y me voy. Es que me explotaron bastante de ser ilegal, veo que el miedo es quien gobierna en esos emigrantes, el miedo maneja sus actitudes no pueden dejar de trabajar hasta que les dice el jefe: “Nos vemos mañana”, o “ya nos vamos, ya terminamos”, eso no es justo. La verdad siempre hacemos lo que el patrón dice para que nos deje trabajando. Incluso hay algunos cobardes que no dicen nada y se vengan de ellos de otras maneras. Yo no digo que todos*

*explotan el tiempo pero eso existe en esta zona (Abed El Kader, trabajo de campo, 2007-2008, El Ejido, España).*

*Los berachewa tienen mucha suerte en los invernaderos casi la mayoría tienen trabajo permanente igual los ilegales porque son campesinos y saben mucho de agricultura nacieron en el trabajo de la tierra muchos patrones nos conocen que sabemos mucho de agricultura” (Ahmed, trabajo de campo, 2007-2008, España )*

*Personalmente digo que las dos partes son culpables no puedo decir que los españoles son malos al contrario cada uno tiene su parte la situación de esa realidad laboral sin leyes de una parte el trabajador se deja ser explotado por su patrón por ser ilegal. Y el patrón aprovecha esa situación. Muchos trabajadores trabajan con la cabeza abajo durante el tiempo que pasa más de 3 años de ilegal y se cambia de 100 grados el día que tenga papeles y vuelva otra persona así también el patrón se pregunta que pasa a esa gente como se cambia así yo no estoy de acuerdo que como ilegal trabajo sin dignidad y el día de tener papeles insulto su padre (Mohamed, trabajo del campo, 2007-2008, España).*

*En verdad las relaciones laborales no siempre son buenas, pero mucho mejor en los almacenes porque es otro sistema de trabajo cada uno tiene su tarjeta y su pase de trabajo pues veo que llevamos buenas relaciones de saludarnos y respetamos a uno al otro también el carácter social de la persona juega un rol muy importante, porque sí hay trabajadores cerrados y radicales casi no tienen ninguna relación con ellos pero los invernaderos llevan otro tipo de relaciones muy complicadas cuando trabajé antes en los invernaderos es un espacio de muchos problemas, y conflicto, los españoles trabajadores envidian los marroquíes porque dicen que somos como los emigrantes moros, trabajamos igual y ganamos igual sin olvidar las relaciones de los marroquíes con sus patrones que en general son relaciones que llevan muchos conflictos invisibles*

*que se traducen en varias actitudes después” (Abed El Kader, trabajo del campo, 2007-2008, España).*

#### **4.11. Requeridos en los invernaderos pero rechazados afuera**

Este título refleja la realidad de los migrantes marroquíes en El Ejido, zona de nuestro trabajo de campo. Se trata del rechazo que sufre el migrante fuera del lugar de trabajo por pertenecer a otra cultura diferente de la sociedad receptora, a otra religión y tener otro modo de vida.

Si bien por un lado, se trata de sacar el máximo provecho del trabajo de los migrantes marroquíes (y se enfrentan a diversas formas de explotación en el trabajo), fuera del trabajo se les trata con desprecio. Por ejemplo, los migrantes marroquíes tienen dificultades para encontrar un lugar donde vivir por que los dueños no quieren rentarles viviendas; si un hombre o una mujer marroquí se suben al autobús muchas veces los españoles no quieren sentarse cerca de ellos; en las tiendas los tratan con discriminación y no les permiten la entrada en muchos bares de la ciudad. Todas esas situaciones son ejemplos de prácticas que provocan una tensión social entre migrantes y españoles en la zona de Almería. No puede reducirse la situación a una sola de las partes, pues después de tantos años de historia de tensiones sociales, los migrantes también han desarrollado mecanismos de defensa y actitudes que hacen más difícil el pensar en la solución de los problemas que resultan de estas “fricciones transnacionales”.

#### **4.12. Condiciones de vivienda de los inmigrantes.**

Los inmigrantes en esta zona, desde las primeras migraciones y sobre todo conforme fueron endureciéndose las políticas migratorias generando cada vez más personas “sin papeles” que no logran cumplir con los trámites formales, trataron de encontrar formas de resolver la vida cotidiana en un lugar donde lo importante era que existían empleos para ellos. El resultado fue que las formas de vida se pauperizaron destacando sobre todo las condiciones deplorables de la vivienda. Así, el vertiginoso crecimiento de la agricultura, la demanda de fuerza de trabajo, no fue acompañada de la provisión de servicios adecuados para las grandes cantidades de

trabajadores que llegaron y pronto se asentaron en chabolas, cortijos, casas abandonadas que al mismo tiempo prestaron refugio de la intemperie y de las autoridades de migración para miles de personas en la zona.

Ha habido, desde luego, personas que rentan casas o departamentos, pero ahí también las condiciones son precarias. En una sola casa suelen vivir varias familias. De una manera irónica, los propios trabajadores han generado una interpretación propia de las circunstancias, ya que ven la precariedad como una forma de “ahorro” de algunos recursos que de otra manera se gastarían en el pago de condiciones dignas de vida. También Joaquín Arango comenta sobre esta situación: “las condiciones de vida parecen ser especialmente deficientes en el medio rural. Donde la exigua disponibilidad de vivienda condena a muchos inmigrantes al hacinamiento en barracones o cortijos” (Arango Vila-Belda, J., 2002).

Abed El Kader, describe algunas de las paradojas y contradicciones de la situación de los marroquíes en El Ejido desde su propio punto de vista:

*Yo veo que los españoles son buena gente, son tranquilos y saludan a sus vecinos. Ahora, yo vivo en un departamento en El Ejido y mis vecinos son españoles. Me saludan, también entran a mi casa, llevamos buenas relaciones de vecindad. Nos felicitan en ocasiones como un nacimiento o cuando son nuestras fiestas. Otros no llevan buenas relaciones de vecindad, por ejemplo con los migrantes que viven en Santa María del Águila porque los migrantes dejan la basura afuera de su casa, como viven más de tres familias en un departamento hacen mucho ruido, etc. Así evitan el contacto y el buen trato porque los marroquíes rurales son sucios porque lo que les importa es el trabajo en el campo y ganar dinero. A los españoles no les gusta saber que vive más de una familia en el mismo departamento y que dejan a sus niños salir a la calle, sucios y sin comer. Siempre se preguntan sobre el nivel de vida que llevan esos emigrantes, nos describen como salvajes y sucios; y como resultado de eso venden sus casas y se cambian a otro lugar. Si pueden, se cambian a otro vecindario si están en el mismo edificio, pero si están en sus casas les*

*dejan de hablar a las familias de los migrantes. Yo entiendo que esa es una manera de discriminarlos, pero creo que nosotros causamos eso. Pero ellos [los españoles] también tienen pobres, pero viven mejor y le dan tiempo a cada cosa de su vida. A veces nosotros decimos que los españoles son racistas porque no les gusta hablarnos o estar con nosotros. Yo en realidad veo que nosotros provocamos esas actitudes en el ámbito del trabajo o del vecindario o en los espacios sociales. Por ejemplo, trabajamos en almacenes, para comer los marroquíes no respetan la fila, vienen sucios, por eso todos los españoles van a comer juntos sin convivir con nosotros (Abed El Kader trabajo de campo, 2007-2008 El Ejido, España.).*

La pobreza en que viven los marroquíes se refleja en el tipo de vivienda marginada en que habitan. Se identifica como sucia y en muchos sentidos les pone en una situación de vulnerabilidad. Las personas entrevistadas afirman que hay una parte de esa situación que se debe a los propios migrantes no desean salir de esas condiciones de vida. Y ciertamente se necesita una mirada transnacional para entender lo perverso del sistema en el que se encuentran estos trabajadores marroquíes quienes por un lado son víctimas de un sistema económico en España, (uno que no les ofrece condiciones apropiadas para trabajar en condiciones de formalidad migratoria) y otro sistema en Marruecos, (que no les da las condiciones para sostener adecuada y dignamente a una familia). Así, encontramos que los trabajadores entran en un sistema de “autoexplotación” en el que por un lado dejan a su familia, su estilo de vida, sus pertenencias y su país, y por el otro lado renuncian a vivir en una vivienda digna en condiciones apropiadas. Esta suma de decisiones le colocan en una condición en la que parece que no hubiese condicionantes estructurales que les pongan en la situación de tomar estas decisiones, y por lo tanto, pareciera que fuesen ellos mismos los causantes de la vida que llevan en condiciones de precariedad y explotación.

Pero para los propios marroquíes esto es un tema de reflexión y desorientación. Pues personas como Fátima, Wadie y Khadija de quienes transcribo a continuación una sección de sus entrevistas, ven que es decisión de los mismos migrantes y que aun cuando se resuelva la situación migratoria de los marroquíes en España, estos siguen viviendo en condiciones

inadecuadas, pero no analizan la otra mitad de la ecuación que no ha sido resuelta en Marruecos. Sin embargo, lo que aprendemos de estas entrevistas es que el problema tiene repercusiones en muchos otros ámbitos de la vida. Un plano es el económico y legal, pero existe un plano de la convivencia en el que persisten comportamientos e ideas en ambas partes que provocan el rechazo mutuo. Unos tienen comportamientos que desagradan a los españoles, pero los españoles critican un modo de vida en el que se entremezcla la escasez económica, el comportamiento contestatario a los malos tratos, y las costumbres culturales o religiosas que los españoles no entienden o aceptan.

*Yo digo que los actos de discriminación no son actitudes contra los marroquíes... al menos no porque son moros o son pobres, es por la manera en que viven, como se visten, como actúan. En realidad trabajan pero no gastan en vestirse, en vivir bien. Siguen en chabolas aunque tienen papeles, les gusta dar la imagen de la miseria porque vienen con el objetivo de juntar dinero y regresar a sus países. Pero eso no es sano porque terminan de trabajar el día en los invernaderos y bajan a la calle principal en Santa María del Águila sin cambiarse. Ahí, están recargados en las paredes como si estuvieran en Marruecos. Así, los españoles no se sienten cómodos. Y nos incluye a nosotros también, si tenemos que ir a comprar algo o llamar por teléfono. Y lo peor es cuando se emborrachan y hacen escándalos. Yo en verdad llevo más de doce años aquí, y nunca vi un español borracho y escandaloso, por eso no nos quieren. No pasa un día sin que escuches peleas entre migrantes marroquíes, siempre traen coches, hacen escándalos en cafés, en bares, por eso no les dejan pasar a los negocios. Es la actitud de los emigrantes mismos que deja que los otros -sean españoles o de otra nación- le juzgue. (Fátima, trabajo de campo. El Ejido, España, 2007-2008).*

*¿Qué te digo? Los marroquíes provocan el odio de los españoles y de los de otras naciones. Igual yo soy marroquí pero no me gustan esas juntas salvajes. No tiene sentido quedarse allí en las paredes observando lo que va y lo que viene. Eso provoca incomodidad, no sólo a las mujeres, igual a los hombres. Por*

*eso la gente deja de pasar por esa calle en las tardes, es como un mercado de gente: unos borrachos, unos gritan, unos salvajes, por eso la mayoría de los habitantes de Santa María del Águila vendieron sus casas que están ahí, a los marroquíes o a otros. Yo no veo que eso es racismo. Es algo normal, porque uno no se siente cómodo con esa gente que está allí por mucho tiempo sin objetivo. Otra cosa, cuando unos marroquíes viven en el mismo edificio donde hay españoles no respetan las reglas de poner la cantidad del mes para la limpieza o la basura. Tiran en las escaleras los chicles, dejan los zapatos en la entrada de las puertas cuando regresan de los invernaderos. Así obligan a sus vecinos españoles a vender su departamento. Así nosotros somos los malos porque no pagamos lo que se debe. Nosotros no actuamos bien, siento que no tenemos cultura ni civilización así no nos quieren (Khadija, trabajo de campo. El Ejido, España, 2007-2008).*

*La vida aquí era difícil cuando yo emigre, no había locutorios, no había muchos marroquíes, tampoco celulares para poder comunicarnos con nuestras familiares, y para bajar hacia el pueblo siempre tuvimos el temor. Igual nuestros familiares en el pueblo en Marruecos nos dicen que si vamos a hablar con ellos desde el teléfono de la calle, tengamos cuidado para que no vayan a detenernos los oficiales de migración, y nos regresen a Marruecos. Si te enfermas no puedes ir al médico. Hasta ahora, los ilegales no pueden ir al servicio médico porque corren el peligro de ser detenidos y deportados. La mayoría de nuestro tiempo la pasamos como ratones escondidos en la montaña, en unas condiciones de miseria y humildad para que no nos agarre la migra. En verdad no había sentido esto en la vida, y al ver este mar de plástico uno se sorprende de su posición, y el riesgo que ha tomado para llegar al destino, y vivir en plástico y trabajar en plástico, ahí donde no hay luz usamos velas y calentamos el agua con carbón. La gente escondida pero con mucha atención contra la migra... Yo pienso que Almería o El Ejido y los pueblos del alrededor es el lugar donde cualquiera puede vivir, es lugar de trabajo sin leyes y sin términos. Es un lugar agrícola donde puede trabajar legal o ilegal. Igual ahora hay muchas tiendas marroquíes o musulmanas donde uno encuentra los productos halal baratos. Además como ya he dicho que la zona es muy barata la mayoría de los migrantes comen de las verduras en que trabajan, lo*

*que les hace falta lo compran del súper, y nosotros los berachewa compramos un borrego y lo sacrificamos cada mes, y lo dejamos en el refri para consumir carne halal. Así también ahorramos mucho dinero.* (Wadie, trabajo de campo. El Ejido, España 2007-2008)

#### **4.13. Racismo e inmigración**

Estas reflexiones se encuentran dentro del debate acerca de racismo en Europa desde la perspectiva del trabajo e inmigración. Yo interpreto que el racismo pasó de ser un racismo “clásico”, sustentado en un discurso biológico o de “razas”, para ser ahora un racismo sin razas. Sí hay en algunos un discurso que pretende ser biologicista, pero en general, quedó atrás esa interpretación, y hoy en día el racismo es un racismo más complejo, que se basa en la cultura, la economía y la política. Analizamos etnográficamente el racismo laboral con el fin de construir un marco conceptual acerca del fenómeno. El racismo ha adquirido nuevas formas.

En la actualidad veo que el racismo da paso a las definiciones clásicas del discurso centrado en la “raza” y ahora adquiere nuevas formas que van más allá de la forma que tenía en la “modernidad”. Ahora está inmerso además en un proceso de globalización. Carmen Elboj lo analiza de la siguiente manera: “Desde mediados de los años sesenta del pasado siglo, la modernidad ha sido superada, así como la sociedad industrial con la que convivió. Si el racismo moderno se basa en el concepto biológico de raza, el racismo postmoderno, que convive con el anterior, radica en conceptos como cultura y etnia. No pone el énfasis en la inferioridad de razas, sino en la diferencia entre culturas” (Carmen Elboj Saso, 2002). Esa definición nos lleva a analizar esas formas de discriminación o el racismo actual que viven los inmigrantes. Ahora el racismo toma otra forma, que pasa del racismo racial a un racismo cultural más complejo, que enfrenta a esos nuevos fenómenos globales como la migración. Eso quiere decir que esas formas discriminantes no sólo se centran en argumentos “raciales” o económicos, sino también en argumentos culturales y sociales. Coincido con Carmen Elboj quien sostiene que “podemos intuir que en la discriminación que sufren las personas inmigrantes influyen razones sociales y culturales y no sólo motivos económicos. (Carmen Elboj Saso 2002).

La cuestión del racismo en El Ejido o en Europa en general ha tomado otro camino en las últimas décadas. Dejó de ser un discurso de razas, pero sigue siendo un discurso que informa actos racistas. Nadie puede negar que el factor biológico mueva los actos de discriminación hacia los inmigrantes, ahora se discrimina a los migrantes por su situación económica, por ser pobre, del tercer mundo, por que ocupan trabajos que indignan a los nativos, todo eso se clasifica y les deja víctimas de la discriminación. Últimamente y justo después del 11 de septiembre cuando todas las miradas han vuelto hacia los musulmanes y sobre todo a los árabes, el racismo en Europa empezó a basarse en factores culturales como la religión y la identidad. La imagen que se proyecta del marroquí, musulmán, árabe, en Europa es la de un terrorista radical. Estamos ante un racismo complejo y moderno que es un racismo transnacional porque se basa no en como actúa el inmigrante en el país de llegada, se base sobre la cultura de origen de esos inmigrantes, su religión y su sociedad en general.

Tocar el tema del racismo en Europa pone nuevamente el caso del conflicto en El Ejido en el centro de la discusión, porque los inmigrantes describen los hechos como hechos racistas, y dicen que la zona laboral de Almería sigue siendo un espacio donde el racismo es contra su cultura y la discriminación encubre la explotación, y es la lengua que se habla en las nuevas cadenas de producción del capitalismo agrícola. Así lo comentan los migrantes en las entrevistas:

*A mí nadie me quita de la cabeza que esa gente es racista, y sobre todo con nosotros los marroquíes. Fue claro lo que nos hicieron hace años, ninguno olvida esa humillación. Son racistas, nos discriminan porque son nuestros patrones, porque nuestra religión provoca su odio, y nuestra cultura les deja sentir humildes hacia sus mujeres, porque nosotros los árabes y los marroquíes y en general los musulmanes, somos machos y jamás una mujer me puede manejar como sus mujeres les manejan (Rachid, trabajo de campo. Santa María de águila , España, 2007-2008).*

Aquí agrego lo que ha escrito Juan Goytisolo sobre el racismo en la zona, que propone que es un racismo enfocado contra migrantes pobres:

Desde hace tiempo decimos y repetimos que El Ejido es un pantano donde se mezcla el racismo y la discriminación a los pobres, el terror a los inmigrantes, la irresponsabilidad de los políticos, y la colaboración de los policías en el tema del rechazo a los inmigrantes. Todo eso va a llegar a generar una explosión, y eso fue lo que pasó efectivamente el día 6 de febrero, vimos escenas de caza de seres humanos, de la misma forma que pasó en Alemania cuando los nazis cazaban judíos para matarlos y torturarlos. En este caso eran contra magrebíes y africanos en El Ejido. Este espacio que se caracteriza con el trabajo ilegal y la máxima explotación, más algunos aspectos de esclavitud (Juan Goytisolo, 1998).

En Europa, como mencioné, podemos hablar sobre un racismo contemporáneo, que acompaña a esos procesos migratorios, como en la zona de Almería, donde la gente de esa región está impulsando un desarrollo económico, sobre la base de la discriminación y explotación de los trabajadores migrantes. Esas nuevas realidades reflejan nuevas formas de desigualdad y un racismo que se genera como mecanismo que impide construir bases para la igualdad. Alberto Hidalgo Tuñón lo explica de la siguiente manera: “el racismo atenta directamente contra el principio de la igualdad sobre el que se asientan y legitiman tanto ética como jurídicamente las sociedades ilustradas modernas y contemporáneas. (Alberto Hidalgo Tuñón 1993).

Otros términos que no son sólo económicos caracterizan a esas formas discriminativas en el campo laboral agrícola en la zona. La conjunción de la explotación y el racismo se expresan en el maltrato, el uso de la mano de obra de manera ilegal, la violación de derechos, la falta de respeto al trabajador en su horario, provechar hasta la última gota de su esfuerzo estando trabajando debajo de ese infierno de plástico.

La entrevista a Zohra, un trabajador con quién conversé en mis vistas de campo a los invernaderos, lo expresa de esta manera:

*Aquí nos discriminan, son racistas, aprovechadores, chupan nuestra fuerza. Si uno no puede trabajar no tiene nada que hacer en los invernaderos, nada. Ellos explotan a los inmigrantes; nos pagan mal, barato, en realidad no como se merece este trabajo; nunca declaran nuestras horas verdaderamente trabajadas. No nos quieren como humanos sólo como trabajadores, eso no es clacismo, eso es racismo (Zohra, trabajo de campo. El Ejido, España, 2007-2008).*

La entrevista siguiente nos explica que la explotación laboral está íntimamente relacionada con el racismo. Así lo expresa el encargado de los trabajadores marroquíes, el joven español Ismael:

*Aquí nos importa el valor productivo de esa mano de obra. Sobre todo en septiembre y noviembre se emplean a todos, no importando que sean legales o ilegales. La producción para recolectar siempre es lo más importante. Cuando un inmigrante viene a pedir trabajo se les hace una entrevista y principalmente se les pregunta si saben trabajar. Normalmente todos dicen que sí, a todos se les da la misma oportunidad. ¿Por eso están aquí no? (Ismael, trabajo de campo. El Ejido, España, 2007-2008).*

Otro testimonio de la misma persona donde nos describe los motivos de por qué se discrimina en España a los marroquíes en particular. Desde su punto de vista, los migrantes faltan al respeto a la sociedad receptora, no quieren adaptarse a la cultura a donde ellos llegan, son gente sin cultura, sin principios son ordinarios:

*Personalmente no puedo hablar del racismo. Yo no le llamaría racismo. Lo que se siente contra ellos es por su culpa, porque ellos se deben de acostumbrar al país en que están, si les interesa estar en el país. Lo que sucede aquí es que si uno no les paga lo que ellos quieren, entonces somos racistas. Ellos vinieron a España para ganar más dinero. Tal vez haya más diferencia*

*sobre todo en la cultura, en la forma de pensar de los marroquíes. Lo que sucede en Almería no como en otras ciudades en España, aquí si un marroquí roba se margina a todos los marroquíes y se les tacha a todos de ladrones por culpa de uno. Y eso no es racismo. Por ejemplo, hay una diferencia entre inmigrantes, se puede decir que los rumanos y ecuatorianos no ofenden a la gente. Es gente con más cultura, tienen más capacidad para desarrollar otros trabajos. A diferencia de los marroquíes, su mentalidad no les llega, ellos no se adaptan, y no comprenden que vienen a un país europeo. No se saben integrar. Los marroquíes son hoy en día los mejores, los pioneros del campo, saben trabajar ya que su país es un país agricultor. Nada más, pero a nivel social no sirven nada, todos los días andan borrachos, peleas en las calles, les faltan el respecto a las mujeres; porque aquí las mujeres pueden salir sin control de hombres es algo normal, son gente sin cultura así provocan que los rechazemos o evitamos en contacto con ellos afuera de los invernaderos (Ismael, trabajo de campo. El Ejido, España, 2007-2008).*

Al vincular el fenómeno del racismo al concepto de cultura, se amplía la definición del racismo, hasta el punto de hacer equiparables realidades y formas discriminatorias basadas en una supuesta diferencia biológica y ahora justificable por razones culturales. Solé propone una manera de explicar el proceso que articulan estas formas de discriminación: [...]. Las características físicas se relacionan implícitamente con rasgos culturales de grupos específicos que se delimitan étnicamente, es decir, no solamente en términos de especificidad cultural, sino de exclusión etnocéntrica del otro u otros. (Solé, 1995)

El concepto “cultural” se vuelve preminente en esos actos de discriminaciones contra los inmigrantes, es lo que podemos leer en las opiniones de los migrantes mismos, como lo vemos en este caso en la voz de una mujer:

*Pues en verdad nosotros tenemos la culpa, por eso tenemos este trato de parte de esa gente. Somos salvajes, nos falta educación y cultura de convivir con otras personas de otra sociedad. Por ejemplo, aquí viven los negros, los*

*ecuatorianos y los rumanos. Vienen a aprender el español, con nosotros, sólo nosotros los marroquíes que no respetamos el tiempo y tomamos las cosas en serio. El día que nos toca tomar el apoyo de la ropa, no respetamos la fila y empezamos a pelear. En verdad somos muy conflictivos y equistas. Nadie nos quiere por las conductas en el súper. Andamos como salvajes, nuestros gritos se escuchan de lejos. En el trabajo hablamos fuerte, igual en las calles y en los autobuses, en el hospital, eso todo nos deja afuera de esa sociedad (Nadia, trabajo de campo. El Ejido, España, 2007-2008)*

Estamos enfrente de unas discriminaciones contra inmigrantes que no tienen la cultura de ser migrante o que ignoran la cultura de migración, les falta la integración y la adaptación a la sociedad receptora. Sus conductas les provocan el rechazo y el odio de la otra parte como afirma aquí la Sra. Sadia

*En verdad nosotros no sabemos vivir con los españoles. En sus fiestas siempre los insultamos porque están asando el cerdo. Siempre nos quejamos porque no comen halal y toman alcohol, y nosotros que somos musulmanes y se supone que el alcohol está prohibido, pero andan los jóvenes borrachos gritando en la calle, provocando el miedo y el rechazo. ¿Qué esperas de esa gente?...aceptarnos porque trabajamos muy bien, pero jamás nos aceptan como vecinos, o ciudadanos. En nuestra fiesta del Aid siempre asamos las cabezas del borrego en el balcón y ellos se preguntan sobre la seguridad del edificio si llega el fuego a la luz. Y cuando hacemos una fiesta, no respetamos el horario. Somos gente sin preparación y nuestro interés de ganar dinero nos hace olvidar que hay que integrarse y aceptar la cultura de esa gente o al menos respetarla” (Sadia, trabajo de campo. El Ejido, España, 2007-2008).*

Hay otras opiniones que se vertieron en el trabajo que hice con grupos focales, que ayudan a clarificar las ideas sobre los migrantes que los consideran “violentos y mal educados y provocan el odio y el racismo de los nativos de la región”. El Sr. Khalid nos dice:

*Cómo no va a llegar la gente de Almería a odiar a cualquier marroquí, si no somos preparados, nos falta mucho. Los hombres no respetan a las mujeres en la calle, se sienten en Marruecos. Los niños están en las calles de Santa María de Águila hasta una hora muy tarde de la noche. Los jóvenes están parados en la calle central del pueblo. Y cuando entran a un bar terminan peleando. En el trabajo no respetan a otros trabajadores. Hasta cuando caminan en el pueblo no pasan cerca de la iglesia porque es otra religión y no puede uno pasar cerca de este lugar porque si lo hace, uno hace algo prohibido. Ellos jamás hacen eso. Sí nos explotan, nos pagan poco, no declaran nuestras horas, pero porque queremos, porque no llegamos a quejarnos, o a poner condiciones desde el inicio. Es que la mayoría aquí está huyendo de la pobreza, por eso lo último que les interesa es integrarse. Ellos no es necesario que nos insulten para saber que son racistas. Todo se ve cuando nos vamos al hospital y todos nos evitan en el autobús y otros lugares (Khalid, trabajo de campo. El Ejido, España, 2007-2008).*

El problema de la integración es un tema muy importante en el estudio de la migración sobre todo la marroquí en la zona de Almería. El tema de la educación (“la falta de estudios”) es una dimensión menos conocida de este fenómeno del racismo. Los inmigrantes mismos afirman que el rechazo, o este racismo que a veces es invisible, es provocado por los migrantes: Podemos opinar que estamos frente a un racismo recíproco entre las dos naciones. Se puede ver un racismo sin enunciarlo, como dice Taguieff, “el racismo es expresado sin necesidad de ser declarado” (Taguieff 1995). Esos migrantes son categorizados por sus conductas, sus identidades colectivas, su religión y su cultura; y eso es lo que afirma Stolcke cuando escribe que en el marco de las nuevas formas de exclusión Europea, “La identidad colectiva se expresa, pues, en términos de etnicidad, de cultura, de herencia o de tradición, más que en términos de «sangre» o de «raza»” (Stolcke, 1999).

En el mismo sentido, Balibar afirmaba ya desde 1990: “el racismo sin razas que ha tenido un desarrollo muy largo fuera de Francia, en los países anglosajones; un racismo cuyo tema dominante no es la herencia biológica sino la irreductibilidad de las diferencias

culturales, un racismo que a primera vista no postula la superioridad de ciertos grupos o pueblos con respecto a otros”. Esta definición nos explica de manera más clara esos testimonios que llegaron a describir el racismo bajo un nuevo disfraz. Franz Fanon ya en 1967 acuñó el término “racismo cultural” y como señala Verena Stolcke, en el caso español se usa el concepto “fundamentalismo cultural” para nombrar al nuevo racismo sin razas o un racismo contemporáneo. Nos dice, en este sentido que “Convencionalmente, el término "fundamentalismo" se ha reservado para describir el fenómeno religioso anti-moderno y neotradicional, y los movimientos surgidos como reacción al progreso socio-económico y cultural. Sin embargo, la exaltación, en el fundamentalismo cultural contemporáneo y secular, del derecho primordial a la identidad y a la fidelidad nacional, no es premoderno, ya que los supuestos de los que parte están en abierta contradicción con la modernidad. En la estructura conceptual de esta nueva doctrina hay algo claramente distinto del racismo tradicional, algo que tiene que ver con la resurrección, aparentemente anacrónica en un mundo moderno y económicamente globalizado, de un ensalzamiento de la identidad primordial, de la diferencia cultural y de la exclusividad. La diferencia entre el racismo convencional y esta variante de fundamentalismo cultural, consiste en la manera de percibir a los que supuestamente amenazan la paz social de la nación”. (Stolcke, 1995).

En conclusión el racismo en este momento de incremento sustancial de la migración y de la reconfiguración de las formas de producción agrícola, el racismo continúa, sigue siendo un componente de las relaciones sociales en Europa, pero estamos ante una nueva manera en la que se expresa el racismo, en que se construye, en que informa las acciones. Se trata de un racismo que se centra en la cultura, es invisible, indirecto. Como explica Bello “al eliminar el vocabulario abrupto del racismo clásico por otro culturalista o indirecto, el neoracismo produce dos tipos de efectos: diluye o disimula su defensa de las desigualdades sociales y económicas como base de una jerarquía moral bajo la creencia de que son esenciales al ser social, se expresan como diferencias culturales, y evitan las reacciones de rechazo visceral que suscitaba el discurso biologista y provocativamente desigualitario del racismo clásico.» (Bello 1998).

Hay entonces unas nuevas teorías del racismo que difieren del “viejo” racismo, este “racismo sin raza” (Montoya 1994), es un racismo sin ideología biologicista, es un racismo cultural. En el caso de quienes contratan a los trabajadores migrantes pero no les dan las condiciones apropiadas de trabajo y, sobre todo, de vida, el nuevo racismo se cuela en las justificaciones de la discriminación que se basan en términos sociales y culturales o que se articulan a través de los prejuicios que se han acumulado en Almería, esta zona de producción agrícola del capitalismo más desarrollado, y del racismo más complejo.

#### **4.14. Conclusión**

La idea en este capítulo es presentar una reflexión del racismo laboral que se vive en El Ejido, un lugar donde la mano de obra es ilegal principalmente la marroquí. Hice una reflexión multidisciplinaria entre la sociología, antropología económica y una mirada a dos aproximaciones diferentes. Realice una investigación acerca del conflicto que se vivió en El Ejido en el 2000, que está relacionado con la situación de los migrantes que al día de hoy forman un capital económico muy importante en esta zona y al asesinato de tres españoles en manos de dos marroquíes ilegales. Este trabajo será una aproximación analítica en el trabajo de campo realizado en Santa María de Águila donde fueron los sucesos. Después de 7 años del suceso cuando ya todos lo habían tratado de olvidar, obtuve datos por medio de técnicas cuantitativas y cualitativas. Fue difícil obtener dicha información ya que son temas delicados así como también el racismo hacia los marroquíes.

Trabajé con mis primos los cuales eran famosos Berachewa se daban a conocer por ser una red tribal muy organizada en la zona, gracias a ellos se me abrió el camino hacia los invernaderos y observe sus días de jornada de cerca analicé sus condiciones laborales, sueldo, trato y sus derechos. Realicé entrevistas con trabajadores legales e ilegales usando la técnica del mapa geográfico que me ayudo a dibujar el uso de espacio de los inmigrantes y forma de vida en la zona, pude observar la forma d exclusión social y marginación en los espacios transnacionales.

Realicé este trabajo para ver el otro lado de la moneda de inmigración, racismo, trabajo desde la perspectiva marroquí ya que es un tema complejo y donde tenemos una carencia de investigación, se sabe que a partir de los años 80 empezó a crecer la cantidad de inmigrantes a España principalmente en la zona de Andalucía un lugar fronterizo y zona de cadenas globales de agricultura intensiva se considera uno de los mercados más grandes y potentes económicamente gracias a la mano de obra ilegal. Creo que los principales factores de la migración son problemas económicos, socioculturales y políticos.

En resumen muestro como todos los inmigrantes salen de sus pueblos con un mismo sueño que es salir de esa pobreza y darle a sus familias un mejor futuro con el objetivo de lograrlo sin saber que es lo que les espera, como en cada testimonio nos damos cuenta, todos tienen la mentalidad de que del otro lado todo estará mejor y no saben que será a costa de mucho sufrimiento, son humillados, explotados, marginados y viven en condiciones inhumanas, trabajar bajo ese mar de plástico sin horarios, sin beneficios, y a temperaturas extremas causa un desgaste alto, pero la necesidad los hace seguir ahí, económicamente mal pagados. Se vive en extrema pobreza sus hogares marginados, sucios que al final es decisión de los mismos inmigrantes que algunos aún que tengan ya papeles siguen en la miseria con el fin de juntar dinero así mismo ellos mismos provocan el rechazo y el mal trato. Llegan a Almería por que hasta el día de hoy es donde el mercado de mano de obra ilegal es más grande y porque en este lugar tienen mas facilidades de arreglar su situación legal en el país. Después de conseguirlo saben que pueden utilizarlo como un escalón y dirigirse a otra ciudad y ya poder entonces exigir sus derechos.

Claro que aunque los pasos para conseguir sus papeles suena fácil no lo es ya que tienen que estar dentro del país 3 años y conseguir una tarjeta de cruz roja donde avale los 3 años más obtener un contrato de su patrón, esto es lo más difícil porque muchas veces el patrón les hace difícil el proceso al no darles el contrato o tardarlos más. Es indignante la situación pero es lo que se vive en Almería.

Hice una investigación acerca del suceso del 200 en el Ejido e indague dentro de entrevistas a testimonios publicados por periódicos locales así como también reportajes de

prensa nacional e internacional y libros acerca del mismo caso. En conclusión, de acuerdo con mis investigaciones, todos tenemos la misma historia o concluimos de la misma forma, pero dicho en diferentes palabras. Se sabe que este es un problema provocado por la economía, la falta de apoyo políticamente, sociocultural.

## Capítulo V

### Poder y resistencia de los clanes transnacionales

#### 5.1. Introducción metodológica.

Este capítulo se centra en la pregunta general de estudio referida a los mecanismos que utiliza el sujeto migrante para resistir las formas del racismo y la injusticia (discriminación / explotación) que encuentra en el contexto de trabajo.

La pregunta anterior orientó el desarrollo de la investigación desde un principio y está en la base del desarrollo de los capítulos anteriores de esta tesis. En este capítulo atenderé el problema del racismo e investigaré de manera directa y puntual las formas de resistencia de los migrantes. Pero el problema del racismo y de la injusticia también requiere de ser separado analíticamente. Así, en este capítulo se abordan de manera separada distintos aspectos del problema planteado. Más allá de una descripción etnográfica de la problemática, me interesa adelantar un análisis de la misma.

La problemática que analizaremos, relacionada con los mecanismos que los y las migrantes desarrollan para enfrentar y resistir las formas de racismo e injusticia en el trabajo (discriminación / explotación), puede ser estudiadas mejor a la luz de las siguientes preguntas:

¿Se puede considerar la migración en su totalidad como un proceso de resistencia? ¿Qué modelos de resistencia genera el emigrante transnacionalmente para enfrentar el racismo y otras formas de discriminación?

¿Cuáles son los métodos que usan los migrantes para enfrentar la marginalización y el racismo en el campo?

¿Cómo se pueden clasificar estos mecanismos que produce el migrante para enfrentar la explotación en el trabajo?

¿Estos métodos y mecanismos para enfrentar el racismo se quedan a nivel del trabajo, o se extienden al espacio social, incluidas: la calle, las tiendas, la vivienda y otros espacios donde se encuentran marroquíes y españoles?

¿Estos métodos y mecanismos toman sus significados de la historia de los dos pueblos o están mediados por una ideología religiosa y/o cultural?

¿Cómo se puede hablar de resistencias transnacionales ahí donde el emigrante reproduce su cultura y el proceso social para resistir la injusticia, la marginalización y el racismo?

El estudio de esta problemática, nos lleva a la revisión de los eventos de violencia que se vivieron en la ciudad del Ejido en febrero del año 2000. Nos interesa en particular, analizar los mecanismos de la resistencia que los migrantes usaron para enfrentar las formas de violencia practicadas por los españoles en aquella complicada situación.

Los eventos que analizaremos, sucedieron hace más de 10 años. La estrategia de investigación usada para este capítulo se justifica por la profundidad histórica que debe atender. La cuestión no es sencilla. Por un lado, hay problemas asociados a la capacidad de las personas de recordar detalles, y por el otro lado, el carácter traumático de los hechos, hace que las personas involucradas o que vivieron los acontecimientos no quieran o no puedan recordar muchos de los elementos que formaron parte de este conflicto social. En tercer lugar, a muchos de los migrantes no les gusta hablar de estos eventos por temor a que ello pueda tener consecuencias en su situación legal en el país. Fue por eso que preparamos una guía de entrevista completa que incluye una gran cantidad de preguntas sobre este período.

Desde mi llegada a la zona me di cuenta que la mayoría de las personas evitaban hablar de este tema, como si fuera un tabú en la población. Cuando quise realizar las entrevistas, las personas a las que me acercaba evitaban responder ciertas preguntas. Por ello fue que decidí cambiar la estrategia de investigación. No me apoyé más en una guía de entrevista establecida, sino que empecé a escribir mi diario y trabajé con técnicas de observación participante. La mayoría de las conversaciones que sostuve estuvieron relacionadas con las condiciones de trabajo, los mecanismos que usan para resistir el racismo y la explotación en el trabajo. De esta manera, y evitando grabar a los entrevistados para evitar la suspicacia de que

podiera usar el material de manera que les afectara negativamente, les pregunté sobre los acontecimientos del año 2000.

Una vez que inicié el análisis de los materiales, clasifiqué las formas de resistencia que los migrantes desarrollaron en España. Los materiales se refieren a aspectos relativos al campo de trabajo. Estos materiales fueron clasificados en varios tipos.

En cuanto a la observación participante, ésta consistió en la convivencia con los migrantes en el campo del trabajo. No solamente consistió en “observar” a los trabajadores, sino que pude, en muchos sentidos, vivir su experiencia. Tuve oportunidad de trabajar, siendo considerada por las personas que me emplearon una emigrante marroquí (que por lo demás, lo era). Trabajé en uno de los campos agrícolas de la región, junto con otros migrantes, lo que me permitió observar de cerca estas formas de resistencia y comprender el contexto de las relaciones de trabajo entre los trabajadores, y de éstos con los patrones.

## **5.2. Introducción teórico- conceptual**

Resistir para existir. Esta dualidad acompaña al hombre desde la antigüedad. Se trata de un fenómeno social. Desde siempre el hombre tenía que luchar por medio de las armas, contra los animales, o contra otras personas para sobrevivir y confirmarse como ente. Con el paso del tiempo y el desarrollo de las sociedades, la resistencia toma otras formas además de la armada. La historia nos dio a conocer diferentes fenómenos como la dominación, el colonialismo, la explotación, el racismo, etc. lo que dio lugar a otra forma de resistencia además de la armada, la resistencia pacífica, cuyo símbolo más difundido es el líder de la India, Mahatma Gandhi.

Gandhi, estudió en la facultad de derecho en Gran Bretaña. Hombre inteligente e intelectual, optó por la resistencia pacífica porque se dio cuenta de que la resistencia armada es un camino largo y costoso, sobre todo contra una gran potencia como en este caso lo era la Gran Bretaña, a pesar de que los hindúes superaban en número a los británicos. Así, uniendo a distintas clases sociales, y a diversas religiones de su país, optó por la resistencia pacífica por medio del boicot a las mercancías extranjeras.

En Marruecos, los trabajos publicados sobre la “resistencia” hacen referencia principalmente a las acciones de resistencia contra el colonialismo francés y español. También

hacen referencia a la resistencia de las grandes tribus contra el “Maghzen”. Es difícil decir cuándo el concepto de “resistencia” entró al vocabulario de las ciencias sociales y las humanidades, pero lo encontramos utilizado desde principios del siglo veinte por autores como Antonio Gramsci. Ha sido usado en una gran cantidad de situaciones, desde la ciencia política hasta la sociología de las organizaciones (Crozier, 1977).

Con el fin de permanecer en los aspectos generales de la problemática, debemos mencionar las definiciones del concepto para formar una construcción teórica que nos ayude en el análisis y explicación de los datos de campo. Como ya lo hemos mencionado, la resistencia es un concepto que fue usado en muchos campos del conocimiento y fue retomado por muchas disciplinas científicas. En esta investigación, enfocaré el estudio de la resistencia en el marco de la antropología para el análisis de situaciones que podemos denominar como transnacionales. El estudio de la resistencia en el contexto transnacional nos permitirá estudiar, por ejemplo, la forma en que los migrantes llevan consigo elementos que les permiten enfrentar problemas que encuentran en el país de acogida, donde se producen nuevas formas de resistencia y de confrontación en el marco de los nuevos contextos que encuentran los migrantes.

Me gustaría empezar esta discusión teórica con el análisis de los conceptos de “resistencia” y “poder”. Estos conceptos son centrales para entender la postura de Michel Foucault, quién sostiene que “Où il y a pouvoir il y a résistance”—“donde hay poder hay resistencia”.

La resistencia según Foucault, es una reacción ante el poder y en la ausencia del poder la resistencia se vuelve innecesaria lo que significa que todas las áreas del poder están marcadas por la resistencia. Estoy totalmente de acuerdo con esta definición, pues se puede considerar como una definición general acerca de la resistencia. Podemos pensar que existen diferentes formas de resistencia que pueden expresarse como el rechazo, la rebeldía, la confrontación, la constancia y otros métodos de respuesta ante un poder existente. El poder y la resistencia son una dualidad inevitable. Así, no podemos hablar del poder sin hablar de resistencia y viceversa, dicho de otra manera, la resistencia y el poder son dos caras de una misma moneda que es el conflicto. Lo anterior nos obliga a seguir un método de trabajo que relacione estos dos aspectos revisando siempre ambas caras del conflicto: “Hablar de resistencia es hablar acerca del poder” (Ortner, 1995; Abu-Lughod, 1990).

Tomando en consideración esta definición y el método señalado en nuestro trabajo, no podemos reducir el estudio del poder al estudio del aparato del Estado, esto por dos motivos: por un lado, cuando encontramos situaciones de conflicto en las que interviene el Estado, debemos entender el también a su parte complementario dentro de la problemática de que es la resistencia, es decir, a la sociedad civil. Por otro lado, los conflictos (y el poder que en ellos se expresa) no solamente se dan en situaciones donde el Estado es un actor principal, también pueden darse en el plano de lo económico como son las relaciones laborales, donde la resistencia es expresada por los trabajadores. La percepción de Foucault del sistema de poder difiere de las teorías del poder relacionadas con el “contrato social” o muchas de las visiones marxistas sobre el poder.

Desde esta perspectiva, el poder no debe ser visto como una propiedad en manos de una clase o categoría o individuo dado, el poder es el producto de las estrategias de lucha entre los actores que forman la sociedad, y no está centrado ni proviene de un lugar específico y propio, porque representa diferentes relaciones entre actores sociales. Estas relaciones son múltiples y son relaciones de tensión. El poder está fragmentado y lo encontramos en todas las relaciones sociales y simbólicas. Una característica muy importante es que el poder no se impone desde la cumbre hacia la base, su origen está en la base, y está disperso en varios puntos del tejido social. Dice Foucault Foucault, (2001 [1977]) a este respecto: "El poder incluyendo las relaciones de poder, surge desde abajo y no se origina de arriba, no procede de arriba a abajo, además no se reduce a la relación bilateral: dominante y dominado”.

El poder es el producto de un conflicto que no se detiene ni termina, también es móvil y no es estable, ya que el conflicto es continuo y duradero por y para el poder. La posesión del poder depende de condiciones y estrategias que varían. Por esta razón se precisa entender cómo estas relaciones variables se dan en condiciones que se establecen entre las fuerzas.

El poder en este sentido no se reduce a “lo político”, sino que lo supera. Esto significa que el poder no puede ser reducido al Estado - como lo ve el marxismo – puesto que el Estado no es el único que monopoliza el poder ya que este último, como ya se mencionó, no tiene un centro, y también está fragmentado y disperso en todas las partes del cuerpo social. Existe a nivel del individuo, el conocimiento, el discurso y la conducta, y también a nivel de la familia, la escuela, el hospital, los valores, etc.

Lo anterior hace de la percepción de Foucault acerca del poder, una teoría útil para entender las formas de poder productor de la resistencia de los emigrantes. Entre la población de estudio, las formas de poder pueden comprender incluso el poder patriarcal presente en las relaciones de parentesco. Así se construye el poder simbólico dentro de la comunidad como factor esencial en la resistencia de la juventud, de la región, y podemos tomar a la emigración como una dinámica para la resistencia frente todas las formas de poder.

Estamos ante un modelo de resistencia contra la dominación, contra el poder. Lo que en un inicio son conflictos, después se convierten en estrategias de resistencia, como en este caso, la migración hacia Europa. Ésta resulta ser una manera de oponerse y enfrentar el poder de los padres. Así, en esta tesis, nos acercamos a la definición de Margarita Zárate acerca de la resistencia que, más que una reacción mecánica habitual, es lo que nos explica el rechazo o el enfrentamiento al poder, o a la dominación de los padres, como explicaré en los casos etnográficos. “El hecho de que los que resisten hacen más que simplemente oponerse a la dominación, más que simplemente producir una re-acción virtualmente mecánica”. (Zarate 2012)

Por ejemplo, estos jóvenes inmigrantes siempre se resisten a la autoridad de sus padres a través de su oposición a continuar en el “pueblo”. Pero ésta resistencia no es un rechazo a la autoridad del padre, sino que es una forma de ejercer presión y lograr sus objetivos. Lo mismo dice Foucault, quien propone que la presencia de la resistencia no es necesariamente en contra de la autoridad, puede ser una manera de coexistencia moderna con el poder. Es decir y en la ausencia del poder la resistencia se vuelve innecesaria que la presencia de la resistencia no significa en todos los casos la confrontación y el rechazo al poder, puede ser también una forma de convivencia y negociación. Proponemos por lo tanto que así podemos empezar a entender la migración de los jóvenes en nuestra investigación, se trata de jóvenes emigrantes que toman esta opción, entre otras cosas. Emigran para hacer frente a la autoridad del padre, que los obliga a quedarse en el pueblo Ellos resisten por medio de la negociación, acerca de la importancia del proyecto de migración con el objetivo de persuadirlo. La resistencia es un estilo de persuasión y presión en la ausencia del rechazo total. Así, nos dice Foucault: "La relación entre poder y resistencia no es una sustancia cuyo carácter se construye antes o necesariamente en contra del gobierno, es, sobre todo, en una convivencia absolutamente contemporánea en el poder." (Foucault, 2001 [1977]).

Foucault agrega que existen tres tipos de resistencia que se expresan como tres tipos de luchas: la lucha contra la sujeción, la lucha contra las formas de subjetivación, y la lucha contra las formas de sumisión (Foucault, 2001 [1982]).

La última definición de Foucault nos remite a la multiplicación del significado del concepto. Con estas definiciones nos acercaremos a los hechos estudiados. Desde esta perspectiva, podemos decir que la resistencia es una lucha para ganar algo o hacer frente a una situación de violencia, control o explotación. Así, la resistencia de los inmigrantes de la tribu de Ain Kaicher, se puede entender en tres etapas:

La migración como proyecto de resistencia, ya que la persona resiste a una realidad vivida con determinadas restricciones que lo empujan a pensar en la emigración. La segunda fase se refiere a la resistencia frente a los peligros y desventajas de la travesía, y la tercera fase es la resistencia en el contexto de la diáspora (económica, social, cultural y políticamente hablando).

La tribu objeto de nuestro estudio era una tribu de nómadas que se enfrentó a la naturaleza, entró en guerras armadas, y con el tiempo y el cambio de las circunstancias, adoptó otro tipo de resistencia diferente y muy compleja para enfrentar la explotación y la marginalización como migrantes en España.

En términos generales, podríamos decir que en este apartado exploraremos dos argumentos que articulan los resultados obtenidos durante la investigación de campo:

El primero de estos argumentos es que los emigrantes reconstruyen en el lugar de destino las relaciones de parentesco como si vivieran en el “Dewar de origen”, es así como se organizan como tribu para desarrollar su vida social en el país de acogida, ya que el parentesco se volvió un mecanismo para resistir las formas de violencia y marginalización en el país de acogida.

El segundo de estos argumentos es que a través de la dominación masculina, que se expresa en la discriminación de género y la marginalización de la mujer, el emigrante pretende empoderarse para quedar en un lugar de fortaleza frente a sus empleadores y así, la inequidad de género se refuerza- paradójicamente- como una forma y un mecanismo para resistir al racismo.

### **5.3. La migración internacional como proyecto de resistencia**

#### *5.3.1 La migración internacional como proyecto de resistencia social, económica y política: el caso de la migración marroquí hacia España.*

El título analítico más grande de este capítulo alude a las “resistencias transnacionales migratorias”. Este nombre se refiere a los procesos que generan los emigrantes estando afuera de sus países de origen para enfrentar otras realidades. El concepto se refiere a los mecanismos y estrategias de resistencia de donde los migrantes sacan su fuerza y su valor, apoyándose en su cultura y su sociedad de origen. En este trabajo proponemos que el emigrante reproduce sus normas socioculturales y su identidad de origen, para resistir en los espacios laborales y sociales en el extranjero.

Esas formas culturales las reproducen para protegerse ante las formas de exclusión. En este capítulo trataremos de mostrar de manera detallada esas formas de exclusión y las formas de resistencia. Trataremos de analizarlas y clasificarlas según los datos etnográficos. En el contexto de esta discusión sobre resistencia y poder, surgen las siguientes preguntas generales: ¿porqué una persona migra fuera de su país, si tiene que buscar y reproducir formas y mecanismos para resistir en el otro lado? ¿No será que el proceso mismo de la migración es un acto de resistencia? ¿El hecho de salir y tomar la decisión de migrar, con la información de que se dispone sobre las difíciles condiciones en España, y con el temor de no encontrar lo que uno busca, es indicativo de que la migración es un tipo de resistencia?

A partir de los datos de campo, llegué a entender que el proceso migratorio en sí mismo, es un proceso de resistencia a las condiciones de vida y las relaciones que prevalecen en la sociedad de origen. Es una forma en la que un futuro emigrante resiste ante la pobreza y la exclusión social que la sociedad ejerce contra la persona y ante las necesidades de su familia tiene que actuar en el proceso.

Una vez que emprende el viaje, el migrante primero resiste a la lejanía, acepta la nostalgia e irse a vivir lejos de la familia a la que se ha sentido siempre unido, no sólo económicamente, sino también, socioculturalmente. Uno deja todo eso, resintiendo la nostalgia tan fuerte, con fin de lograr lo que se ha buscado en el “otro lado.”

En segundo lugar, el migrante resiste ante los riesgos del tránsito hacia su destino, así como el riesgo económico que enfrentan quienes han pagado una cantidad de dinero para llegar al destino elegido. Estos parecen ser temores de los migrantes que no llevan papeles.

Como tercer punto, los migrantes resisten a la pobreza del lugar de origen, ya que en la mayoría de los casos de las personas con quien trabajé, la consideran como el motivo de migración. En este sentido la resistencia empieza cuando se decide tomar cualquier trabajo fuera de la localidad, aunque sea en peores condiciones de las que se tienen en el lugar de origen, con el fin de mejorar la situación y responder a las necesidades de sus familiares.

Ante esos tres niveles, veo que la migración es un proyecto de resistencia. En el fondo, migrar es resistir ante una realidad económica que en general obliga a esas personas a irse a otros países con el objetivo de buscar trabajo y ganar una buena vida, para que al final mejoren sus condiciones de vida en su país de origen, al igual que las de su familia.

Así, cuando hablamos de migración, la resistencia como conducta o como modelo empieza desde que el emigrante ha pensado resistirse ante las desigualdades imperantes en su sociedad de origen.

En este capítulo voy a concentrarme en las dinámicas de la resistencia que los agricultores emigrantes marroquíes despliegan para controlar las formas de violencia, dominación y el racismo en el país de acogida.

Mi pregunta es la siguiente: ¿Cómo se puede considerar a la inmigración como un método y un mecanismo de resistencia? Considero a la inmigración como un mecanismo de resistencia, porque el inmigrante resiste a una realidad vivida a través de la búsqueda de una alternativa. La pregunta que sigue entonces es ¿cuál es la naturaleza de los mecanismos de resistencia?

Los miembros de la tribu “Berachewa” emigran hacia España por dos factores principales: En primer lugar, por la pobreza. La pobreza y las necesidades económicas están dentro de las motivaciones básicas de la mayor parte del éxodo rural en Marruecos. Frente a la ausencia de recursos financieros y el desempleo, los jóvenes en la región comenzaron a pensar en cruzar al “otro lado” para cambiar su estatus económico. La inmigración aquí es un acto de resistencia ya que el migrante resiste y enfrenta la difícil situación de pobreza en la que vive, pero al emigrar está resistiendo también a la dominación patriarcal que impera en las

relaciones de trabajo en su comunidad de origen. Es decir, que en el lugar de origen su trabajo dentro de la familia se basa en la responsabilidad de asegurar la continuidad de la familia, pero esto se da en el marco de la explotación familiar, pues se trabaja reproduciendo condiciones de desigualdad entre jóvenes y viejos, y especialmente entre hombres y mujeres. Este trabajo por compromiso y sin remuneración se rige por controles sociales y culturales muy estrictos.

*Pensé en la migración porque estoy cansado de la vida difícil, ya que no puedo seguir trabajando el campo después de haber dejado la escuela. Siento que soy un esclavo bajo el mando de mi padre, pero sin ser pagado (remunerado) por mi trabajo. Mi padre raras veces me da algo, y es poco en comparación con mi participación en la economía de la familia. Quedo siempre a su merced. El trabajo que hago aquí lo puedo hacer en España y me permite ganar mucho dinero. Me gustaría cambiar mi situación financiera en Ain Kaicher. Es una muerte lenta debido a la rutina de la vida laboral en el campo y el poder del padre (Abed El Kader, trabajo de campo, el ejido España. 2007-2008)*

*La mujer aquí trabaja como un burro, sin nada a cambio. Soy joven y tengo mucha fuerza y energía. Mi decisión de la migración hacia España fue una decisión personal, que asumo plenamente porque quiero cambiar mi situación económica para no perder a mi hijo. Mi familia me necesita. Además lo que dice la gente y el control cultural de la sociedad después de mi divorcio me obligan a quedarme en casa todo el tiempo. Cuando estaba en el “Dewar”, salir era un motivo de pena o vergüenza, no les importaba mi necesidad y mi pobreza. Personalmente prefiero sufrir mil veces aquí (en España) que vivir toda mi vida en la pobreza y las limitaciones sociales y culturales que dejan a la mujer todo el tiempo, en situación de inferioridad (Zouhra, trabajo de campo, el ejido España.2007-2008)*

*Toda La gente aquí (en el “Dewar”) ve que España es una solución a los problemas de la pobreza y la necesidad. España se ve como un país de privilegios y de trabajo. Yo soñé que España era para mí una solución a los problemas ya que pensaba emigrar con el fin de construir una casa, y como dice la gente, en un año uno puede pagar la cantidad que pagó ya sea por la visa o por el contrato de trabajo [que es*

*necesario para entrar con papeles a Europa]. Además todos consideran que el trabajo en España es un trabajo que permite a la persona ganar dinero y comprar un coche. De hecho soy una divorciada y tengo dos hijas, quiero el dinero para poder asegurar su futuro. Debido a la gran necesidad, mi hija estaba obligada a salir de la escuela y de las clases ( Khadija, trabajo de campo, el ejido España. 2007-2008.)*

*Pensé en la inmigración como una solución a mis problemas y a los de mi familia. Las experiencias (de migración) de la gente aquí en el “Dewar” o en las regiones vecinas fueron exitosas para enfrentar la pobreza. Vivo con humillación aquí ante la ausencia de un recurso financiero que proteja mi posición. Mi padre es un hombre enfermo, mi familia es pobre. Así mi trabajo en España es una oportunidad para cambiar mis condiciones de vida y enfrentar mis problemas y pasar a una mejor posición. (Rachid Hawas, trabajo de campo, Santa María de Águila España.2007-2008)*

*Ya no soporto la realidad aquí en este ‘Dewar’. No soportaba la rutina, pues trabajo sin goce de un sueldo y sin libertad de tomar decisiones. La realidad de los jóvenes aquí, es la esclavitud en el trabajo de la tierra y en el pastoreo de ganado. Aquí las condiciones son bien duras. Soy joven y mis expectativas son grandes pero sólo las puedo realizar con la emigración hacia España, porque mi trabajo aquí en España, me ha permitido ayudar a mi familia y proveer un capital. De hecho mi viaje a España no quiere decir que voy a un país moderno y avanzado, y como turista. Estaba consciente de lo difícil de la vida aquí, pero considero que es mejor porque ahora tengo un ingreso y un empleo remunerado que me hace sentir independiente. (Hicham, trabajo de campo, Santa María de Águila, España 2007-2008)*

*Salí de la escuela y ahora me dedico al trabajo de la tierra y el pastoreo de ovejas todo el tiempo, porque ya no soy un niño. Todos en mi familia me ordenan lo que debo trabajar. Este cambio es difícil para mí. No soportaba, sobre todo porque estaba trabajando de forma gratuita. Así que le pedí a mi padre muchas veces que me enviara a España sin importar los riesgos ( Tarik, trabajo de campo Almería, España 2007-2008)*

En las siguientes entrevistas veremos otro aspecto de la resistencia. Freud describe a la resistencia como una manera fracasada de enfrentar el cambio y un miedo al cambio. Esta postura psicoanalítica, usa el concepto de resistencia para referirse a un mecanismo que intenta hacer frente a los cambios. En este caso particular, por ser una situación en la que el cambio genera un sentimiento negativo, tal vez de miedo, "Los sentimientos de la gente hacia el cambio es por lo general un sentimiento de pérdida, miedo a no estar a las nuevas demandas para el cambio" (Freud, 1979).

Esta postura nos remite a los principales factores que empujan a la gente a emigrar fuera del país. La pobreza y la necesidad son factores de expulsión y causa directa de la migración. El hecho migratorio en sí es un acto de resistencia, donde los inmigrantes resisten a un estilo de vida dura, a una determinada situación económica, a ciertas condiciones de vida, a relaciones económicas familiares donde es difícil negociar los salarios y las condiciones de trabajo, todo lo cual los coloca en una situación de dependencia familiar en la que viven sin independencia de salario y bajo la autoridad de la familia.

Estamos ante una autoridad parental que lleva a la producción de múltiples formas de resistencia. Estoy totalmente de acuerdo con el concepto establecido por Foucault, acerca de la resistencia como un producto directo del poder. La teoría de Foucault nos ayuda a comprender las especificidades de las relaciones de poder y de la familia en estas sociedades tradicionales y parentales, que viven una jerarquía de poder y dominación en la toma de decisiones y en el manejo de recursos. "Donde hay poder hay resistencia" (Foucault, 2010 [1976]).

Esta definición de poder es consistente con el uso de la autoridad en las relaciones familiares, ya que el padre es la máxima autoridad, el administrador de los recursos familiares y quién decide sobre las funciones y tareas de cada uno de los miembros de la familia. En el caso de la muerte del padre, el poder se transmite al hijo mayor, quien reproduce la dominación sobre los hermanos menores y las mujeres en general. Así podemos ver que en el "Dewar", las mujeres no casadas se encuentran a merced del hermano mayor y no disfrutaban de los recursos de la tierra, ni de su parte de la herencia. Por el contrario, trabajan de forma gratuita para quienes administran el patrimonio y el trabajo de la familia. En cambio, los

varones, llegado el momento, pueden exigir su parte de la tierra para trabajarla, o para disponer de ella (venderla) y así obtener dinero.

*Cómo no pensar en salir de aquí? No es posible entrar en negociaciones con mi padre para que me dé un salario por mi trabajo en la tierra, porque me hace sentir que es mi responsabilidad si quiero seguir viviendo y comiendo en la casa. Todo lo que gano lo doy a mi padre, aunque trabajo con la gente, porque tengo que trabajar para la familia y los niños. Por eso prefiero viajar a España. Porque gano más y tengo libertad en el manejo de mis ganancias, a pesar de que estoy obligado a enviar dinero a mis padres (Abed el Kader, trabajo de campo, el ejido España. 2007-2008)*

*Mi padre es el que distribuye las tareas en mi familia. Nadie puede negociar con él. Por eso prefiero ir contra esta situación y obligarlos a enviarme a España. Y eso es lo que hice. Ahora no estoy contento aquí como me lo imaginaba, pero por lo menos siento que mis esfuerzos y mi trabajo están siendo pagados. (Hicham, trabajo de campo, Santa María de Águila, España 2007-2008)*

Como los hemos visto en algunas entrevistas, notamos que la migración es considerada por muchos un cambio positivo en la vida. Pero en los últimos años, especialmente en medio de la crisis económica que afectó Europa y al mundo en general y que deterioró los ingresos producto de la migración; un padre, de un joven migrante de la región, considera que la migración a España es un escape de la realidad y de la responsabilidad. Para los padres significa que los jóvenes han renunciado a la tierra que les produjo, ya que la migración se considera como una forma de rebeldía contra los padres, la familia y la sociedad, lo que hace de la decisión de migrar un espacio de conflicto, de poder y de resistencia.

*En realidad, los niños ya no pueden considerarse recursos económicos para la familia. Todo el mundo quiere emigrar a España, y se niegan a trabajar la tierra. Como rebeldes, eligen estas soluciones que no me satisfacen y me obligan a tomar préstamos de los amigos y de la familia. A veces estamos obligados a vender el ganado o un*

*pedazo de tierra para poder enfrentar un proyecto fracasado y asumir los riesgos. (Sr Mohamed, padre de emigrantes, campo. 2009 Ain Kaicher Marruecos)*

Lo que menciona el Sr. Mohamed, refleja un fenómeno nuevo en la sociedad marroquí. Se trata de la transformación de la familia, un tema en el que ha trabajado El Harras. Él nos explica las nuevas estructuras familiares marroquíes, en las que el individuo busca distanciarse del poder de la familia. Estas nuevas estructuras son resultado de varios fenómenos que conoció y está conociendo la sociedad marroquí en general. Uno de esos factores es la migración, que impacta tanto a las estrategias de matrimonio, como a las relaciones de parentesco en general.

El Harras, lo describe de la siguiente manera: “Las relaciones entre padres e hijos están sufriendo cambios irreversibles. Un nuevo estatuto del hijo en el seno de la familia emerge progresivamente, sobre todo, en el medio urbano. La ayuda material del hijo a sus padres tiende a disminuir, pero la satisfacción de los padres por la realización a través de los hijos aumenta. La educación contribuye notablemente a reducir la participación de los hijos en el trabajo doméstico y productivo. La evolución social en curso parece orientarse inexorablemente hacia la reducción de la ayuda material de los hijos a los padres” (El Harras, 2004).

El Harras, pone énfasis sobre el cambio de la familia, en especial en el contexto urbano, donde los hijos no se consideran una fuente de apoyo a la familia. En Marruecos (¿urbano?), no son muy comunes las familias grandes. La familia “moderna” es el modelo social más común, una nueva forma social que pretende ser el reflejo de una nueva sociedad, que sustituye al sistema tribal y a la familia tradicional. Estas nuevas familias gravitan sobre el individualismo y el trabajo de la mujer.

El análisis del Moktar El Harras también podría aplicarse para algunas familias del medio rural. En particular aquellas que han dejado de considerar a los hijos como una fuerza laboral central para la producción. En esas familias, se presenta con frecuencia la migración y es un factor social que tiene un gran impacto. Así, estamos ante nuevos fenómenos que antes

no eran comunes e incluso eran inaceptables, como la presencia de familias nucleares en los pueblos, o jóvenes que viven en la ciudad, lejos de los padres, o la emigración de mujeres que dejan el pueblo para vivir en la ciudad.

Estas nuevas realidades son un espacio de conflicto entre generaciones, donde las personas de mayor edad están totalmente en desacuerdo con muchas de estas situaciones, incluida la migración como forma de cambio económico. El proyecto o la decisión de migrar es un espacio de conflicto, ya que esta decisión constituye un desafío y puede interpretarse como la resistencia a muchos factores, como lo expresa un joven migrante:

*Efectivamente hice todo lo que estaba en mi poder para desafiar a mi padre. Le obligué a comprarme un contrato de trabajo falso para viajar a España, donde están mis primos y mi hermano que trabajan allí. Esta realidad no me anima a seguir aquí (en mi pueblo), no me siento independiente materialmente y vivo en la subordinación permanente a mi padre. Si me quedo así me casarán con la mujer de su elección y yo no quiero esto para nada". (Hicham, trabajo de campo, Santa María de Águila, España 2007-2008)*

El deseo de migrar, lejos de ser un sueño o una decisión de cambio, es una obsesión que comenzó a vivir la mayoría de los jóvenes de la región, que consideraron a España, una tierra de trabajo y prosperidad. El cruce “al otro lado” es un sueño al que aspiran los jóvenes de Ain Kaicher y el acceso a España se transforma en un símbolo de éxito y superioridad que da al migrante un estatus social dentro de la tribu.

Hemos dicho que la decisión de migrar representa para los jóvenes un escape del trabajo no remunerado y de la situación de pobreza, así como también un escape de la subordinación a la autoridad del padre, de la familia y la sociedad en la que vive. Pero sobre el migrante se ejercen también distintas formas de violencia simbólica. ¿Cuáles son los obstáculos socio-culturales que enfrenta el migrante? y ¿Cuáles son las formas de violencia simbólica que se ejercen sobre él?

### **5.3.1.1 La violencia simbólica**

¿Qué queremos decir cuándo consideramos a la violencia simbólica como un factor que produce la elección de la inmigración? La violencia simbólica se considera como un conjunto de prácticas y estereotipos socio-culturales que empujan al migrante a tomar la decisión de migrar. Muchos jóvenes emprenden la emigración como un acto de respuesta, como un reto y un enfrentamiento a esta violencia simbólica, que coloca en una situación de subordinación a algunas personas en su país de origen.

He usado el concepto de “violencia simbólica”, para referirme a un conjunto de tecnologías que materializan el poder de la sociedad sobre el inmigrante. Dicha autoridad simbólica se puede considerar un campo de conflicto y por ende también un espacio productor de resistencia. Por ello, en este contexto la migración es, al fin de cuentas, un desafío a la sociedad. Una forma de solución para la reconstrucción del estatus simbólico del migrante dentro de la sociedad.

Pierre Bourdieu(1992) habla de la violencia simbólica como una forma de violencia diferente a la violencia física. Esta forma de violencia, dice él, tiene lugar principalmente a través de los medios de educación y enseñanza del conocimiento y la ideología. Es una forma suave e imperceptible de violencia, y no es visible para sus propias víctimas. Bourdieu critica el pensamiento marxista, que no prestó mucha atención a las diversas formas de violencia simbólica y se mostró interesado sólo en las formas de violencia material y económica. Como lo señalara Bourdieu, la violencia simbólica ejerce su influencia incluso en el ámbito económico en sí, además de que puede llegar a ser más eficaz y obtener más resultados que los que se pueden lograr mediante la violencia física o policial.

"En otras palabras, la violencia simbólica puede hacer mucho mejor su trabajo que la violencia política policial, bajo ciertas condiciones y a un precio determinado (es una gran debilidad de la tradición marxista de no dar su lugar a estas violencias tranquilas que actúan incluso en la esfera económica). "(Bourdieu, 1992)

Continúa Bourdieu diciendo que "La violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado no puede acordar al dominante (por lo tanto, la dominación), cuando él tiene que pensar y pensarse, o mejor, pensar su relación con él, como instrumentos de conocimiento que tiene en común con él y que, siendo sólo la forma incorporada de la relación de dominación, muestran esta relación como algo natural o, en otras palabras, cuando los patrones que utiliza para percibirse y apreciarse, o para percibir y apreciar a los dominantes (alto / bajo, masculino / femenino, blanco / negro, etc.), son el producto de la incorporación de las clasificaciones así naturalizados, donde su ser social es el producto "(Bourdieu, 1998).

*“La violence symbolique s’institue par l’intermédiaire de l’adhésion que le dominé ne peut pas ne pas accorder au dominant (donc à la domination) lorsqu’il ne dispose, pour le penser et pour se penser ou, mieux, pour penser sa relation avec lui, que d’instruments de connaissance qu’il a en commun avec lui et qui, n’étant que la forme incorporée de la relation de domination, font apparaître cette relation comme naturelle ; ou, en d’autres termes, lorsque les schèmes qu’il met en œuvre pour se percevoir et s’apprécier, ou pour apercevoir et apprécier les dominants (élevé/bas, masculin/féminin, blanc/noir, etc.), sont le produit de l’incorporation des classements, ainsi naturalisés, dont son être social est le produit”, (Bourdieu. 1998)*

Según Bourdieu, podemos definir la violencia simbólica de la siguiente forma: se llama violencia simbólica a "todo poder que logra imponer significados y los impone como legítimos, ocultando las relaciones de fuerza fundamentan su fuerza", (Bourdieu,. 1972).

*"Tout pouvoir qui parvient à imposer des significations et à les imposer comme légitimes en dissimulant les rapports de force qui sont au fondement de sa force", (Bourdieu, 1972)*

"La violencia simbólica, es la violencia que extorsiona sumisiones que ni siquiera se perciben como tales, apoyándose sobre "expectativas colectivas ", de las creencias socialmente inculcadas. Como la teoría de la magia, la teoría de la violencia simbólica se basa sobre una teoría de la creencia o, mejor, sobre una teoría de producción de la creencia, de trabajo de socialización necesaria para producir agentes dotados de esquemas de percepción y de

evaluación que les permitirá recoger las órdenes ingresadas en una situación o en un discurso y de su obediencia" (P. Bourdieu, 1994).

Las definiciones anteriores nos ayudan a entender la migración como una respuesta a una forma de violencia que se da en el seno de la tribu, una violencia que ejerce la sociedad o la persona que tiene el poder a través de una variedad de estilos que convierten al futuro migrante en una persona violentada de una manera inmaterial. Este es el caso de la violencia entre generaciones, pero también la violencia de género a la cual le acerca Bourdieu. La violencia simbólica es una violencia con grandes consecuencias. Como se indica en los dichos populares de Marruecos, que describen la violencia simbólica como más fuerte y difícil de enfrentar que la violencia física o material: *"La herida es grande y las palabras de vergüenza son más grandes."*

La violencia simbólica en este contexto que estudio incluye el total de adjetivos negativos adjudicados por la sociedad al migrante a través de las relaciones de dominación y poder. Además, la violencia constituye una forma de marginalización y desprecio. El migrante se considera a sí mismo violentado de forma profunda, ya que se le imputa el ser improductivo, no tener virilidad, ni magnanimidad, ni responsabilidad.

Estas supuestas carencias aparecen en forma de adjetivos negativos que se usan para insultar y despreciar al hombre en la sociedad marroquí, especialmente en las poblaciones rurales. Por eso, según nos dicen los jóvenes, ellos ven a la migración como una forma de retar a la sociedad, como una manera de confrontación, como respuesta a los insultos, y como una tentativa para reconstruir el lugar simbólico social que ocupan ellos, la familia y la tribu en general.

Los inmigrantes de la tribu Ain Kaicher tienen una condición social distintiva dentro del "Dewar", ya que ellos constituyen una fuerza económica importante, lo que hace del inmigrante una persona querida en el círculo familiar y en el "Dewar" en general. Esta fuerza económica es la que determina su posición simbólica y la le permite participar en la toma de decisiones, cosa que no fue posible antes de emigrar.

*¿Cómo no pensar en la inmigración si nadie me considera como un hombre? El hombre aquí parece un burro que trabaja sin interrupción o vacilación, para tener la aprobación de los padres, es un medio de producción y soporta las condiciones de trabajo. El trabajo aquí esclaviza a la persona sin contrapartida, siempre bajo el control del padre, o el hermano mayor, o el que tiene dinero y poder sobre la tierra. Siento que si trabajo en la tierra de mi padre no me va a privilegiar sobre los demás, porque no tengo independencia material, en cambio, si emigro voy a llegar a ser financieramente independiente, esto me dará un lugar destacado dentro del círculo familiar y el “Dewar”. También aquí todos te dan un lugar especial según tus recursos financieros. (Rachid, trabajo de campo, Santa María de águila, España 2007-2008)*

*Después de salir de la escuela se convirtió el campo en mi cárcel, trabajaba día y noche, y al final todos se burlaban de mí y me insultaban si no trabajaba estrictamente. Me calificaban de “mujer”, de “perezoso” y “discapacitado”. En cambio, consideran a los migrantes que regresan con dinero, como “varones” porque se enfrentaron a los riesgos y aguantaron las condiciones duras de trabajo en los campos españoles, y porque aportaron ganancias a sus familias, (Hicham, trabajo de campo Santa María de águila, España 2007-2008)*

*Ya no puedo soportar la mirada y la ironía de mi padre. Todo el mundo se burla de mi hombría y me califican de “desempleado”, “parásito” y rebelde en contra de mi padre. Ese es el sentido local de “almgut”, que quiere decir: “no obediente a la autoridad de mi padre”. O trabajas como te ordena el que dispone del poder o eres fuera de las normas y un rebelde. (Mohammed, trabajo de campo Ain Kaicher Marruecos 2009)*

*Abdel Kader explica que "antes de emigrar todo el mundo te menosprecia y te hace una persona sin estatus, pero cuando emigras todo el mundo quiere aprovecharse de ti. Cuando regresas en las vacaciones, todos te tratan como un rey, te dan el mejor*

*lugar y te llaman “Si Abdelkader” (qué significa: Señor Abdel Kader) (Abdel Kader trabajo de campo, el ejido España 2007-2008)*

Con el material recopilado durante el trabajo de campo es posible decir que lo observado por (El Harras, 2004) en el medio urbano tiene un correlato en el medio rural, donde el mecanismo central de cambio en la relación entre las distintas generaciones está dado por la migración, que es la expresión de la resistencia de los jóvenes a la situación de inequidad que viven, pero también ante la violencia simbólica que ellos perciben que se propina sobre sus personas. La situación, como hemos visto, es más apremiante para las mujeres.

### **5.3.2. La migración ilegal como proyecto de resistencia ante los riesgos de la frontera.**

La frontera en el contexto migratorio ha sido siempre un espacio de resistencia, donde el emigrante enfrenta diversos riesgos para llegar al “otro lado”. Como había mencionado antes, los emigrantes buscan llegar al “otro lado” huyendo de factores como la pobreza y la violencia sociocultural. La pregunta que sigue entonces es: una vez que han tomado la decisión de migrar ¿qué riesgos, problemas y sufrimientos enfrentan estos emigrantes con el fin de llegar al “otro lado”? ¿Por qué y cómo resisten?

En Marruecos, la migración ilegal en las últimas décadas ha resultado ser una forma de desafío, como una nueva estrategia de vida donde el emigrante piensa que “el otro lado” es el fin de sus problemas en la sociedad de origen.

Un término que se usa mucho últimamente, y que hace unos años no era un término familiar para los marroquíes es "Al harik". Significa "inmigración ilegal". Al harik, implica "quemar" todas las etapas y tal vez todos sus documentos de identidad en dirección a Europa, a través de varias formas, escondido en un camión, o remolque, o en un barco o “patera”. Enfrentando distintos riesgos o hasta la muerte.

Este término, o más bien este fenómeno, se hizo más real y fuerte al inicio de la década de los 90, cuando Europa y sobre todo España, impuso nuevas condiciones de visado para los

marroquíes. Era una época en que Marruecos tenía un alto nivel de desempleo, y en algunas regiones había condiciones de mucha pobreza y marginación política que motivaban a la migración, no sólo desde Marruecos, sino desde la mayoría de los países en vías de desarrollo.

Además de los factores que contribuyen a la migración, como los económicos y políticos, la proximidad de Marruecos con Europa hace parecer más accesible la llegada a España para los marroquíes, pero también hace de Marruecos una zona de tránsito para migrantes de muchos países africanos. Esta ubicación geográfica privilegiada, a una distancia de 14 km, contribuyó a facilitar el tránsito de migrantes de los países de África, incluyendo los marroquíes, a la orilla norte del Mediterráneo.

Marruecos, al igual que otros países del Magreb, en virtud de su ubicación estratégica en el Océano Atlántico y el Mediterráneo, siempre ha sido una puerta abierta a Europa, y un espacio para el enriquecimiento de los intercambios culturales y humanos a través de la migración legal. Sin embargo, las últimas dos décadas, se han caracterizado por un crecimiento sin precedentes de la migración clandestina, a través de los que solían ser llamados “barcos de la muerte”. Se trata de marroquíes y africanos en general, que cruzan el Mar Mediterráneo subrepticamente en barcas que transitan de un continente al otro por el punto más estrecho. Muchos de ellos son africanos que han caminado cientos de kilómetros para llegar a Marruecos, con el fin de embarcarse hacia España. Durante el trayecto se ven forzados a vivir en zonas descampadas y a pasar largas temporadas esperando una oportunidad para cruzar a la costa europea.

Los así llamados “barcos de la muerte” son una realidad asociada al flujo migratorio que comienza a partir de 1990, cuando muchos jóvenes comenzaron a soñar con cruzar el Mediterráneo y para ello emplean estos infames barcos, que cumplen su sueño de dejarles en la otra orilla del Mediterráneo, y en particular, en España, que se imaginan como una tierra de trabajo, de crecimiento personal, que dará fin a la pobreza. Las historias siguientes nos acercan más a las realidades vividas durante el proceso.

*“He pensando en migrar fuera del pueblo. En 1995 cuando tenía 18 años más o menos, tuve esa intención de irme a España después de dejar mis estudios. No había*

*trabajo digno, ni con sueldo. Mi familia me dio dinero para cruzar la frontera. Me dieron como mil euros para cruzar en “patera” o barco saliendo desde Tánger. En aquel tiempo la gente pasaba por España para irse a Italia, porque en España, en ese tiempo todavía pagaban con pesetas. Si trabajabas todo el día, ganabas como tres mil pesetas. Estamos hablando, al día de hoy, de dieciocho euros. Yo fui parte del segundo grupo que ha migrado -de Ain Kaicher-. Ni siquiera tenía idea de a dónde ir, ni con quién ir. Todo dependía de dios. Salí para buscar mi futuro. De hecho, mi plan era irme a Italia, pero cuando llegué al día siguiente encontré trabajo en los invernaderos. En esa época no había mucha gente. Necesitaban trabajadores pero no había. Entonces trabajé dignamente y con respeto. En este tiempo no era como ahora. Mi padre fue quien buscó la información sobre la manera de cruzar desde Tánger consiguiendo un coyote en Fekih Ben Saleh. A esos que han migrado antes, mi papá les dijo que yo ya no quería estudiar y que quería ir afuera. Desde entonces me presentó a un señor que me ayudó a cruzar a España, y de allí me iba a llevar a Italia. Pero llegando allí trabajé, tuve ingresos y me quedé sin terminar el camino. Pagué llegando a Tánger la noche del mismo día que llegué. Salimos muy noche, éramos como veinte personas y hubo una única mujer. En esa época era muy rara la migración de mujeres. De hecho, esa mujer no era de Ain Kaicher, las mujeres de mi pueblo no migran en barcos, no puede ser. Ella era de la ciudad de Fekih Ben Saleh. El tránsito fue Tánger-Al Jazaras-Tarifa. Yo sabía nadar, pero cuando para un ser humano es su primera vez de contacto con el mar (que es grande y era muy noche), se tiene mucho miedo. Yo tuve miedo porque sabía que iba a estar dentro del mar, y me pregunté “¡Ay!, ¿qué pasará?”. Pero en ese momento, lo que más me daba motivación y me hacía aguantar, era que en poco tiempo estaría en España. Eso era lo que más quería y soñaba. Tenía un gran miedo. Uno piensa que es noche, que se está en una lancha, que se puede uno ahogar en el centro, y éramos muchos. Todos temblábamos de miedo. Pero llegó el momento, entramos en la lancha y nos fuimos leyendo el Corán y pidiendo a dios que pudiéramos lograr llegar sanos y salvos. En todo el camino la gente no dejó de leer el Corán y mencionar a dios. Al llegar a la playa europea, la gente empezó a saltar de la lancha porque el señor que nos llevaba, tenía que dejarnos y regresar. Saltamos treinta o veinte metros antes de llegar a lo*

*seco. Todo el mundo sale mojado, temblando del frío, (y eso era lo de menos, nosotros buscábamos cruzar sin pensar en eso). Luego empezamos a penetrar en la montaña como animales corriendo, con la esperanza de encontrar a alguien que nos pudiera ayudar dándonos de comer u orientándonos para llegar a Almería. Es que en este tiempo los españoles campesinos eran muy amables y nos ayudaban mucho a llegar; no como ahora que son racistas. De hecho, los marroquíes no eran muchos y cuando encontraban a los mojados les daban de comer. A un primo y a mí nos buscaron un taxi que nos llevó hasta Santa María del Águila, donde estaban algunos primos y familiares de Ain Kaicher. Ellos fueron de los primeros que llegaron. Tuvimos que comunicarnos con ellos sólo con gestos y mostrarles la dirección donde íbamos estaba anotado en un papel. Era un momento inolvidable, fuerte en varios sentidos, y siempre me pregunto si ha valido la pena este sacrificio. Con el fin de trabajar, mucha gente ha aguantado lo peor, sobre todo en los últimos años donde la migración volvió a ser más controlada. (Abed el Kader. Trabajo de Camp, el ejido, España 2007- 2008)*

La migración como objetivo, llega a rebasar el sencillo intento de cruzar la frontera enfrentando los riesgos una sola vez. Hay casos en que el deseo va más allá y se evidencia en el hecho de que algunos repiten la experiencia más de una vez:

*“Mi único sueño era llegar a {Aufera – “Bera”} . Vi que mis amigos y primos han llegado lejos como emigrantes. Pensé que no habría futuro si terminaba de estudiar. En 1997 ya no me quedaban ganas de estudiar y empecé a pensar en la migración a España. Vi que los licenciados son desempleados y en Marruecos no veo futuro. El trabajo de la tierra no me daba para la vida privada, para una estabilidad económica. En 1998 hice mi pasaporte y esperé un año para que uno de los coyotes me buscara contrato para migrar, luego no pude esperar más y pensé irme de “quemado” como han hecho varios, mis hermanos me habían dicho que ellos podían pagarme el costo de “quemar afuera” Aún tenía mucho miedo de la reacción de la familia en caso de que me muriera, porque en esa época murieron varios jóvenes en el mar, pero yo insistí a mis padres y convencí a mi madre para que me dejara ir a pagarle al coyote que es de la tribu vecina, Beni Hassan, con quien tenemos el ojo del agua compartida.*

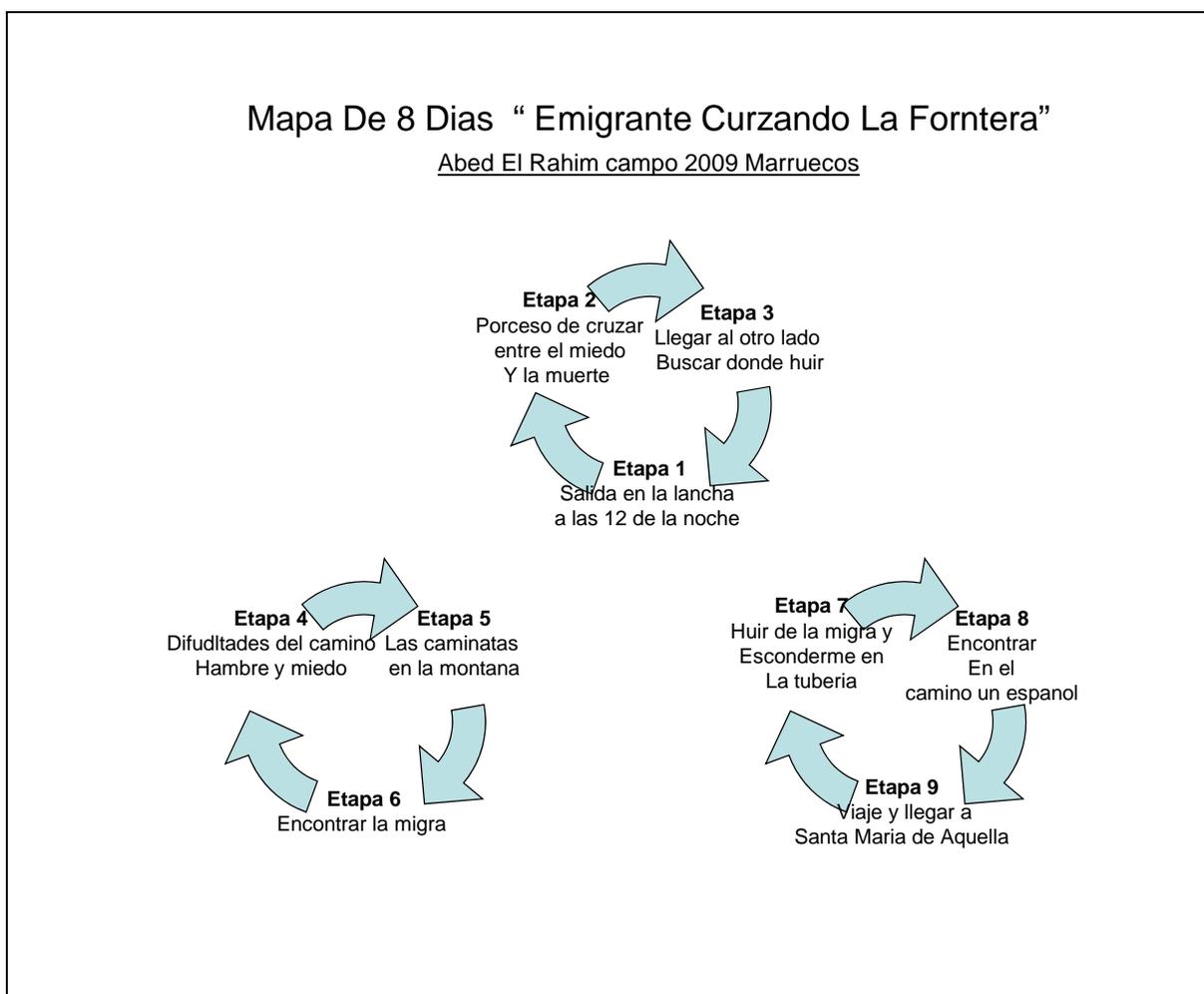
*Mi primer intento fue en julio de 1997, pero el rey Hassan II falleció y tuvimos que regresar de Tánger al pueblo porque era imposible. Después regresamos a Tetuán muy cerca de Tánger para entrar a Ceuta como comerciantes, con pasaportes de los nortños que entran y salen cargados de mercancía. Con la policía de Marruecos, pudimos entrar porque aceptan “los sobornos” que les dan los coyotes, pero con los españoles nos quedamos en espera más de 7 horas intentando sin obtener resultados. Nos preguntaron que si queríamos cruzar por el mar, pero les dijimos que no sabíamos nada de eso. Entonces con los soldados marroquíes pudimos pasar otra vez, se hicieron como dormidos y pasamos, pero en este momento llegó su jefe y nos trataron muy mal, nos mojaron a las doce de la noche con agua fría, incluso el dinero que tenía escondido en mis tenis se mojó aunque lo tenía en plástico. Así salimos caminando como veinte kilómetros, muertos de frío. Dormimos a la orilla del mar hasta la mañana siguiente para repetir el intento. Esa vez pude entrar como cargador de mercancía con un pasaporte que no era mío y llevando un carrito con la mercancía adentro, de eso se encargó el coyote. Cuando entré, caminé hacia delante sin dar vuelta hasta que me siguió el señor encargado de nosotros y me dijo que me quedara ahí hasta que él regresara porque tenía que hacer pasar a los otros emigrantes. Esperé de las diez de la mañana hasta las cinco de la tarde en el mismo lugar, observando el mercado de ventas donde hay mujeres y hombres. No pude moverme a ningún lugar porque no conocía, además no tengo papeles y soy mojado, por eso me quedé con el temor de que vinieran a sacarme otra vez. Éste, para mí fue un paso que me hizo entender que estaba cerca de entrar a España. Me quedé ayunando sin comida el día y la noche. Luego llegó el señor con los otros chicos y nos llevaron a una casa donde habían llevado a los del día interior que pudieron pasar, estuvimos en esa casa cincuenta y ocho días escondidos como ratones o encarcelados como criminales sin crimen. Comíamos dos veces en el día para ahorrar, en la mañana y en la noche. Uno de nosotros se encargaba de salir para llevar lo que necesitamos, pues no salimos mucho. De hecho, hay unos que nunca han salido de la casa y no se puede hacer ruido, ni problemas o conflictos, porque con eso se acaba todo. Había un señor que venía a visitarnos para saber cómo iba todo. Algunos abandonaron el lugar por no tener dinero para comer, pero yo me quede allí escondido contando los minutos, las horas, y*

*aguantando el hambre con la esperanza de que me dijeran que mañana sería el día de ir a España. Me llamó mi familia para pedirme que regrese, pero no hice caso. En realidad no había problemas entre los emigrantes, sólo en el momento de dormir se nos complicaba el asunto, nos dormíamos cruzados porque no había espacio, eran dos cuartos de dos metros por cinco, donde dormíamos treinta personas. No había agua caliente para la ducha, si uno quiere se baña con agua fría, igual que había conflicto en el momento de cocinar la comida porque había sólo una estufa para cocinar. Los vecinos no se daban cuenta de la cantidad de gente que vivía allí, no debíamos hacer ruido y no salíamos, pasábamos el tiempo durmiendo y platicando sobre si nos quedábamos o nos regresábamos. Desde el mes de agosto, fue hasta noviembre cuando vinieron por nosotros para llevarnos a una montaña y de allí subimos a una lancha. Yo en verdad no sabía nada en este tiempo, ahora más o menos. Tuve un miedo enorme, nos preguntaron si sabíamos nadar y les dijimos: “como nada la piedra”. Era un momento que yo vi ¿la muerte o la salvación? En ese momento he pensando en la muerte, pero no decidí no subir, me quedé decidido, porque si regresaba me hubiera encontrado problemas con mi familia, a quienes les hice la vida imposible para que pagaran por mi cruce. Eso todavía es un infierno. Luego me llamaron para regresar en los primeros días a Ceuta y no quise, decidí que no había marcha atrás. Fuimos en nombre de dios en la lancha y después de dos kilómetros nos dijeron los dos señores –el que maneja y su compañero- que había marina y teníamos que bajar las cabezas porque si alguien subía su cabeza le iban a pegar fuerte. Otra vez dijeron que había marina y lo mismo, a bajar las cabezas y sentí que la lancha estaba regresando. Después de un poco salta uno al agua, atrás el otro y nos quedamos pocos en la lancha, que se quedó vacía un tiempo. Un soldado entró en la lancha y la paró porque se iba a estrellar contra una roca grande por tantas olas que había. Era una noche de mar agitado. Luego nos pasaron a un barco grande y nos llevaron al puerto. De allí nos encerraron en una bodega de motores en la que pasamos más de seis horas. Luego nos llevaron a la aduana marroquí y allí nos quedamos hasta las diez de la mañana. Ellos mismos nos presentaron a la comisaría marroquí en la ciudad de Tetuán, donde nos quedamos casi un día, hasta el siguiente con el hambre que nos estaba matando. Ese día nos dieron un poco de comer, pero*

*muy tarde, y el siguiente nos pasaron al tribunal. Al final del día nos dieron de comer, fuimos a la estación de autobuses y compramos boletos de regreso a nuestra tierra. Mis papás ya habían pagado al coyote que huyó de Oued Zem, porque se cansó de la gente que le andaba preguntando por nosotros. Él respondía que hoy, que mañana, y en realidad no fuimos a ningún lado, fue una experiencia sin éxito. No me decepcioné y lo repetí en el 2001, esta vez con un “quemador – harak” coyote del mismo pueblo. El dinero se quedó con mi familia para no perderlo, y hasta que yo estuviera en España los iba a llamar para avisarles con el fin de darle a este señor el dinero. Fue a través de la selva, una selva llamada “Mirican”, entre la ciudad de Tánger y Asilah. Nos quedamos allí como diecisiete días, hasta que llegó el día del Aid, del borrego. Nos dijeron que no se podía, que nos fuéramos a festejar con nuestros familiares y luego regresáramos allí. Luego nos llamó el coyote que era de Ain Kaicher, él se dedicaba a eso desde 1997, era un señor conocido por todo el pueblo. Después de una semana, cuando pasó el día del borrego, o como la llaman ‘la fiesta grande’, nos llamaron. Fuimos a Tánger y éramos más de sesenta personas. Hubo mucho control, pidieron a algunos (yo era uno de ellos) que nos fuéramos unos dos días a Asila, para que nos fueran llamando. Fuimos y allí me quede tres días, dejé mi mochila con una persona en Tánger que trabaja en la zona industrial. Llegó el momento en que nos llamaron y fuimos a Tánger, donde nos tuvieron cerca del mar casi cuatro días. El quinto día había una fila de gente. Primero llaman a los que están al inicio de la fila, luego cambian y llaman a los del final. Cuando llegó mi turno estuve con sesenta personas, entre ellas cuatro mujeres de Taza. Se hizo muy noche y esa vez no era en la lancha, era en “zodiaco”, una lancha de plástico inflable. Apenas iban a arrancar y no pudo, nos ordenaron salir de la lancha, pegándonos si uno no quería bajar. Nos obligaron a bajar para arreglar el motor porque no quiso funcionar, sólo dejaron arriba a las mujeres. Luego, antes de volver a subir tuvimos que empujar el barco porque lo regresaban las olas, porque esa noche el mar era fuerte. Por esa razón se quedaron siete de las personas que estaban por irse. Yo no me hice atrás, decidí irme porque seguía con la obsesión de estar al “otro lado”, porque yo siempre imaginaba España como tierra de dinero y trabajo. Había dos personas, una que manejaba y otra que le ayudaba. En un tiempo llegó una ola muy grande, casi voltea la “zodiaco” y la*

gente brincó. Después llegamos al centro del mar y se paró el motor. Entonces nos quedamos una hora adentro del mar. Todo el mundo estaba muy nervioso por lo que pasaba y porque si no volvía a funcionar teníamos que ver cómo regresar. Yo me hice la pregunta “¿por qué no sé nadar?”, pero mi fe en dios era muy grande, por eso estuve leyendo el Corán mientras sacaban el agua que entró y arreglaban el motor para seguir el camino. Después se volvió a parar cuando nos acercamos más o menos a la salida y llegaron las olas otra vez. Recuerdo que eran olas, una después de la otra, y se volteó la gente. Yo me quedé agarrando una cuerda de las orillas y vi que unos fueron nadando, mientras yo colgaba de allí con un miedo que no puedo describirlo. Las olas empujaban el barco hacia afuera cuando yo sentí mis pies en la arena y vi que estaba cerca, salté la cuerda y salí cansado. Luego nos juntamos como seis personas y nos fuimos con la ropa mojada, todo el mundo perdió su ropa, su comida y su dinero. También yo, sólo me quedaron como cuarenta euros. Cuando salimos cada uno buscó como irse, nadie preguntó por el otro. Murieron varios y llegó la noticia a los familiares, también a mi familia, que estuvo muy preocupada y en espera de mis noticias. Caminamos por un bosque, eran como las once de la noche del día siguiente y las personas que caminaban conmigo decidieron pararse a dormir. Les dije que me quedaría vigilando un tiempo, no sé a qué hora me dormí, sólo cuando me desperté vi que otro estaba vigilando. Nos levantamos y seguimos el camino con hambre, miedo y frío. Salimos a un camino y estuvimos todo el día abajo de un árbol. Llegamos a un lugar que se llama Cádiz. Pasamos la noche en el mismo lugar, yo para el frío puse una bolsa de plástico que vi por allí porque se me hizo más frío ese día. El siguiente día pasó un español en su moto y nos dijo -¿qué pasa Mohamed?-. Regresamos otra vez más atrás, casi al bosque porque no entendimos lo que dijo y no tuvimos confianza. Entre los que íbamos conocí a un señor que después, cuando ya vivía en Almería, en Santa María de Águila, vino a buscarme con su esposa y sus dos hijas, me llevó con ellos y no quiso llevar al otro porque a mí me garantizaban mis primos en el pueblo de Santa María del Águila. (Rachid trabajo de campo, santa María de águila, España 2007-2008)

**.“Mapa de día de cruzar en lancha: Mapa hecho por Abed el Rahim**



*“Me pidió Amina dibujar un mapa del día, y yo le propuse que sea un mapa de ocho días que no sólo marcan una época de mi vida, sino que marcan también los recuerdos más horribles de mi vida, donde estuve cerca de la muerte y mucho más. Mi imagen era más que la de un pobre inmigrante humilde, la de un animal y un ladrón. Esos días aguanté lo que nunca pude aguantar más adelante, con el fin de lograr el sueño de llegar a España, como si ese fuera el fin de mis problemas y el logro del verdadero sueño. La primera noche era el día que nos llegó el turno de cruzar al paraíso o a la tierra del dinero, como he pensando y soñado desde siempre. Desde que empezó la migración en el pueblo, yo no dejé de estar obsesionado con la idea de irme al “otro lado”, pero en 1999 no pude esperar más, decidí cruzar de “mojado” la*

frontera. En primer lugar hablé con mi papá, le dije de la tierra y del agua, y que quería emigrar, igual avisé a mi mamá. Empecé a ser rebelde, a no comer, a no trabajar, porque víque la gente que migra regresa aquí con coches, con dinero, sus familiares volvieron ricos. Entonces mi papá pagó casi dos mil euros para ayudarme a irme de “quemado- Harek”. “El quemador- El Harak” era del mismo pueblo, fuimos primero a una ciudad cerca de la frontera, estuvimos allí en una casa como setenta “mojados” de varios lugares de Marruecos, vivíamos en una chabola en una montaña en Kesar Kabir, dormíamos y comíamos ahí. Yo siempre iba a comprar comida: compraba diario 120 paquetes de pan, lentejas, arroz, en realidad la vida estuvo dura, pero gracias a dios pude aguantar. De hecho había otros con nosotros en esas chabolas que regresaron a sus casas y avisaron a mis papás que yo podía morir, porque en realidad las condiciones no eran buenas, pero aguanté porque no podía regresar con mi padre. Por una parte, ya este proyecto le dejó sin nada, con deudas; y por otra parte, es pobre y no trabaja, sólo pastorea con la gente y eso me motivaba más para emigrar, para salvar mi familia y ayudarla. Mi familia me pidió que regresara y yo no quise, seguí ahí como tres meses, siempre con la esperanza de que llegara mi turno y que no habría control y las condiciones del mar permitieran cruzar en la lancha. Es que los coyotes vienen diario y nos dejan la esperanza, su presencia. Un día llegó mi turno con un grupo de ciento ochenta personas como a las doce de la noche. A esa hora no estaba bueno el clima y nos regresamos a la chabola deprimidos, regresaron como doce personas de mi tribu y nos quedamos como seis. Tuve que llamar al coyote para preguntarle si habría cruce o sólo estaba perdiendo tiempo y salud. Después de 2 días nos llamó para cruzar. Eran las doce de la noche, subimos una lancha de madera como sesenta personas. Sé nadar, pero no conozco el mar ni el peligro. Sin embargo lo que me importaba era irme a España. Eso es lo que sé y lo que quiero. En ese momento no pensaba en otra cosa, sólo en llegar allí. En medio del mar tuve un miedo indescriptible. Sufrimos mucho todo el viaje. Me la pasé leyendo el Corán y pidiendo a dios que nos salve y que lleguemos bien. Al ver que el señor paró la lancha en la arena, salté y enterré la carta de identificación que llevaba en la arena, por si acaso me pasaba algo o moría, para que pudieran identificarme. La dejé allí para que no me reconocieran durante el viaje y empecé a saltar paredes de hierro, (las rejas) y me rompí el pantalón. Pasé días caminando. Estuve ocho días caminando mucho y preguntando por Almería. Primero llegué a Tarifa, mis caminadas todas fueron por el bosque para evitar que

me encontrara 'la migra'. Sólo entraba a los pueblos de noche para pedir apoyo a las familias, que me regalaran comida y zapatos porque casi cada día perdía un zapato. Una vez pasé una noche en una casa abandonada con el fin de descansar. En verdad cada noche la pasaba bajo presión por el miedo y el terror. Siempre me preguntaba: -¿Viviré para mañana?, ¿hasta qué punto lo que hice valió la pena?- La mayoría de mis caminatas fueron en montañas. Otra noche que me tocó dormir en una montaña, porque ya no podía caminar con tanto cansancio y hambre que tenía, no pude dar paso y me mojé en un río por el que tuve que nadar para llegar al otro lado. Luego me dio calentura y no sabía ni qué hacer. Todo era lejos para pedir apoyo. Me preguntaba por qué mi cuerpo estaba caliente y débil, con el clima frío. Esa noche dormí adentro de un plástico apoyándome en un árbol para no caer, y para mi mala suerte, esa noche me mojó la lluvia y no la sentí por tanto cansancio que tenía. Al siguiente día en la mañana, aún no podía seguir caminando, pero tuve que hacerlo y seguí mi caminata preguntando a la gente por Almería. El camino era muy difícil, con piedras y lluvia, caminé muchos kilómetros, me sentía muy mal, pensé que me iba a morir. Entonces decidí entrar a un pueblo para pedir medicina y ayuda, pero tuve mala suerte y me encontró la policía de migración. Hice como que me desmayé en la calle y justo en el momento en el que ellos se preguntaban qué me pasaba, me levanté y saqué toda la fuerza que me quedaba para correr hacia el bosque. Allí me escondí en un tubo de agua porque me iban siguiendo, pero no pudieron saber dónde estaba. Estuve allí más de nueve horas escondido como un ratón. En las dos primeras horas estaba viéndolos que llamaban hasta helicópteros y llevaron perros para buscar alrededor. Luego tuve que caminar al contrario de como iba. Tenía mucha comida que me dieron en el camino: mantequilla, plátanos, naranjas, cacahuates. Cuando llegó la noche, me dormí otra vez en el bosque y me mojé otra vez. Luego llegué por fin al camino de Málaga, y encontré a unos vendedores de naranjas. Me detuve para preguntarles sobre Almería, pero no sabía hablar ni una palabra, sólo decía "Almería". Sentí que la gente estaba acostumbrada a encontrarse con personas como yo, que cruzan la frontera, porque en ese momento bajó un señor de su coche para comprar naranjas y me llamó para que subiera a su coche. Yo le di una hoja donde tenía escrito en español -Santa María del Águila, El Ejido, Almería-. Sin pensarlo subí corriendo a su coche y me llevó a su casa aunque mi estado era para dar miedo, parecía delincuente, ladrón, sucio... una imagen horrible. Al llegar a su casa me dio nueva ropa y me permitió bañarme. Cuando vi mi cara en el espejo me espanté y me

*pregunté quién era la persona en el espejo: ¿un delincuente o un niño de la calle? Mi cuerpo estaba todo roto y manchado por los golpes. Luego me dio una crema para aplicarla en mi cuerpo y en los golpes y me prestó su teléfono para llamar a mis primos que estaban en Almería. Después dormí sin pensar y sin comer hasta el siguiente día, que él me dio nuevo saco para que no sospechara de mí la policía. Me regaló como treinta euros, me dio comida, me llevó hasta la terminal del autobuses y me compró mi ticket. Él llamó a mis primos para que me recogieran en El Ejido. Llegué allí y me encontré con mis primos, que me llevaron en un coche. No pude ver nada del lugar porque era muy noche. Me llevaron a un cortijo donde ellos trabajaban con una dueña que da trabajo a los berachewa, la llaman “la viejita” porque es una señora mayor de edad. El siguiente día me levanté, vi puro plástico y vi dónde viven. Pensé “¡Ay, madre mía, madre mía! ¿Éste es España, por la que tuve que enfrentar todo eso, resistirme al hambre, al frío, al miedo y a todos los riesgos?”. En los primeros cuatro días pasé tiempo quitándome las espinas, curando mis heridas y golpes. Luego me llevaron a un lugar que se llama “puerca”, es un lugar donde había muchas chabolas, llegue allí, vi que la gente duerme como sardinas, muchos juntos, con ratas. Y me volví a preguntarme “Dios mío, ¿esto es España? (Abed El Rahim trabajo de campo Ain Kaicher, Marruecos 2009)*

Hay miles de historias que se viven diariamente en las fronteras del mundo, donde el ser humano se enfrenta a muchos tipos de riesgos y situaciones. Las leyes de migración refuerzan esas fronteras. Las personas que enfrentan a las fronteras, son sujetos que resisten, primero, a los riesgos que conlleva cruzar ilegalmente. Viven con el temor de perder la vida o de ser atrapados. Es una forma de resistencia ante el miedo que les acompaña todo el tiempo. Resistencia a la dureza de la naturaleza que impacta su cuerpo, ya sea que se trate de una frontera marina, o una frontera que se extiende por tierra firme. Resistencia al hambre y resistencia al “otro”, que contribuye al poder que las fronteras imponen sobre los migrantes. Se trata de migrantes del tercer mundo que se encuentran cruzando las fronteras para llegar al “otro lado”.

Los casos referidos no muestran la totalidad de la realidad de las fronteras, porque la frontera es un espacio político, y es también un espacio de riesgo. Así la diversidad de situaciones que se presentan en ella requiere de una profundización en el trabajo, pero hasta

aquí me he esmerado en plantearlo como parte del proceso de la resistencia global del proyecto migratorio.

Si analizamos lo que tenemos en la información etnográfica, se ve inmediatamente que el emigrante está huyendo de una realidad, sin saber bien qué es lo que le espera, ya sea en el trayecto o en el destino. El emigrante toma el ejemplo de los migrantes que le precedieron, que en general transmiten una imagen buena del “otro lado”, con sus relatos, o con sus actitudes (la manera en que gastan dinero, los coches en los que transitan por las calles del pueblo, del que tiempo atrás salieron y al que ahora vuelven, etc). Estas historias e imágenes, alientan a los jóvenes a buscar una nueva vida en el “otro lado”, intentando terminar con la miseria que viven en “este lado”. Enfrentar los obstáculos o resistir en el camino es parte del sacrificio, es una resistencia que tiene sentido según ellos, es una resistencia positiva con el fin de lograr llegar a un mundo donde hay trabajo. Es una resistencia para buscar un cambio.

Durante mi trabajo de campo en España, conversé con algunos de los trabajadores migrantes. Ellos explicaron cómo las imágenes positivas que proyectan quienes regresan definitiva o temporalmente a sus lugares de origen, alimentaron o reforzaron el deseo de migrar en muchos de ellos:

*“En realidad yo nunca pensé que iba a terminar escondido como ratón o como delincuente en una chabola donde no hay sentido de vida. Vivimos como animales. Yo pensaba que España, era un país de lujo, fortuna y dinero. Imaginé España como un paraíso, pero estaba confundido por mi obsesión al ver como regresaban los emigrantes en las temporadas de las vacaciones de verano, con nuevos coches que circulaban todo el día en el pueblo, comprando cosas y mostrando su poder material. Además la gente del Dewar les da a esos emigrantes un lugar especial. Todo eso me dejó salir a buscar lo que han logrado los otros: poder en el pueblo, decisión en la familia, prestigio social y no seguir en la discriminación, como si no existiera”.*  
(Ahmed, trabajo de campo El ejido, España. 2007-2008)

Wadiee confirma esta idea:

*Yo en verdad me obsesioné con la migración después de la experiencia de mis primos y mi hermano, que nunca nos han platicado la verdad. Hasta últimamente empezaron a decir que no hay trabajo y que la realidad es dura, pero nosotros no escuchamos y no les creemos eso. Lo único que nos importa es lo que notamos de cambio en los emigrantes, cómo han cambiado la realidad económica de la familia y la de ellos. Quizá vienen con coche rentado o dinero prestado, pero se casan con las mujeres que les gustan, hacen bodas caras y grandes, y la gente los trata bien. Para mí, el sueño de migrar fue un sueño que si no lo hubiera realizado, viviría deprimido el resto de mi vida, siempre imaginé que España era el fin de mis problemas, lo imaginaba como un lugar rico en el que el dinero estaba suelto. ( Wadiee, trabajo de campo Almeria España. 2007-200)*

Los argumentos anteriores fueron confirmados también por Abed el Kader :

*La decisión de migrar, en realidad es resultado de un impacto de las primeras experiencias de los hijos del pueblo y de los lugares vecinos. Hemos notado el logro de los emigrantes que tienen proyectos como cafés y tiendas a las que llaman con el nombre de la ciudad en la que han vivido cuando fueron migrantes. Esos emigrantes nos muestran que sus experiencias han sido exitosas (Abed el Kader trabajo de campo, el ejido España 2007-2008)*

### **5.3.3. Migración e integración: Espacio de resistencia**

Siempre, la integración de los emigrantes es un tema que preocupa tanto al emigrante mismo, como a los académicos. Desde luego es además una preocupación de los estados y países que reciben a los emigrantes, debido a los problemas que causa la migración y los problemas que sufren esos emigrantes.

En este sentido la migración como proceso o proyecto, es un proceso de resistencia desde que se sale hasta que se llega. Justo en esta última etapa me pregunto: ¿qué tipos de resistencia tiene que generar el emigrante? ¿A qué resiste y cómo resiste? ¿Qué modelos de resistencia ha el emigrante generado desde su cultura para enfrentar la desigualdad laboral?

¿Qué estilos de resistencia generan los emigrantes como diásporas o comunidades y, en este caso, como clanes?

Para responder a esas preguntas, que tiene muchos niveles que nos darán un espacio de discusión interesante, no sólo sobre la resistencia, sino sobre varios fenómenos relacionados con la migración, en el contexto de la problemática de la integración.

La resistencia de los emigrantes es por definición un fenómeno transnacional, ya que ellos constituyen el antónimo del poder que construido por las condiciones de violencia (material o simbólica) en sus naciones de origen (en ese sentido son transnacionales). Pero también porque reaccionan frente a las formas de poder que se expresan en tecnologías transnacionales, como son la construcción de los espacios fronterizos, de las fronteras y de las líneas y políticas fronterizas; así como en los lugares de destino donde se enfrentan a las políticas y condiciones locales de poder ante los que, como sujetos transnacionales, resisten como respuesta y para sobreponerse a las formas dominantes del poder local. En todas estas situaciones transnacionales se construyen opuestos en situaciones de desigualdad (que aquí identifico con el uso de mayúsculas y minúsculas), como son: “Patrón-trabajador, Tribu-estado, Hombre-mujer, Colonizador-colonizado, Cristiano-musulmán, Español-marroquí”.

En el caso etnográfico que estudiamos, podemos identificar dos formas específicas que adquiere la resistencia transnacional de los migrantes marroquíes. Se trata de dos fórmulas que pueden estudiarse analíticamente, dos modelos. Estos dos modelos contienen maneras muy puntuales en las cuáles se expresa la resistencia y que trataremos también específicamente. Frente a la discriminación y la explotación en un mundo globalizado que sufren los sujetos transnacionales de origen marroquí que estudiamos, los dos modelos de resistencia que encontramos se expresan específicamente en la consolidación de las formas de gubernamentalidad interna, propia de la vida de los clanes transnacionales.

Los emigrantes generan dos mecanismos que les confieren fortaleza transnacional frente a los mecanismos de poder que les discriminan y explotan. En primer lugar está el parentesco, que es un sistema que se fortalece especialmente en los espacios transnacionales como forma de unión familiar para enfrentar al “Otro”, en este caso “el Español”, “el Patrón”, que ejerce un poder colonizador sobre “el marroquí”, “el trabajador”, etc. El segundo

mecanismo cultural que se fortalece y reproduce en el contexto transnacional, pero ahora como un componente, como un modelo de la resistencia, es la inequidad de género, que el migrante marroquí usa frente a las propias mujeres marroquíes como una manera de presentarse aparentemente “empoderado” frente al “Otro” español. Se trata en este segundo caso, de un recrudescimiento del machismo, como poder masculino proyectado como un mecanismo de empoderamiento frente a las formas hegemónicas de poder que se imponen sobre su tribu, su familia, su comunidad. Así entonces, los dos modelos de resistencia se expresan como un reforzamiento del tribalismo y del machismo.

#### **5.4. El Tribalismo: el parentesco como una dinámica de resistencia ante un mundo globalizado**

Me gustaría en este nivel de la discusión analítica, retomar la idea de El Harras, pero en forma inversa. El Harras se pregunta para el caso de las familias marroquíes urbanas “¿qué le ha hecho la migración a las estructuras de parentesco y a las familias? Yo, en cambio, quisiera formular la misma pregunta pero al revés: ¿Qué le hace el parentesco a la migración?

Veamos primero la pregunta de El Harras. Él sostiene que los procesos de migración son uno de los factores que han impactado sobre las estructuras familiares de la sociedad marroquí. Así, cada vez más los mecanismos tradicionales del parentesco dejaron de gobernar sobre la estructura familiar y ahora aparecen nuevas formas de familia, nuevas estructuras familiares más modernas y caracterizadas por la individualización de los miembros de la familia. El resultado es que este cambio en el centro de la familia se expresa en (y es parte de) un cambio en la estructura social marroquí más amplia.

Él lo plantea de la siguiente manera: “La familia marroquí ha conocido cambios profundos a todo lo largo del período de independencia cuyos efectos son palpables tanto a nivel de su estructura como de las vivencias de sus miembros. Se constata una desintegración activa de los grupos agnáticos, sobre todo bajo los efectos de la industrialización, de la urbanización, del recrudescimiento de los movimientos migratorios internos y externos” (El Harras, 2004).

Continúa proponiendo que: “[se trata del] paso de un modelo de familia única a una pluralidad de estructuras y de relaciones familiares (familias nucleares, extendidas, monoparentales, migrantes, familias en que la mujer es la que aporta el sueldo, etc.). Es decir una diversificación creciente no sólo de las estructuras familiares sino también de las relaciones familiares. La dimensión y la forma pueden ser idénticas para realidades familiares totalmente diferentes” (El Harras, 2004).

La sociedad marroquí es un conjunto de estructuras sociales, culturales, económicas y políticas que está en proceso de cambio. El sociólogo El Harras sostiene que “Nadie puede negar que las estructuras familiares en Marruecos se encuentren en plena mutación” y de esta manera es que enfatiza en el papel de la migración como un factor que impacta sobre la familia y el parentesco.

“En muchas regiones de Marruecos se constata una desintegración creciente de los grupos agnáticos, bajo el efecto sobre todo de la transformación en asalariadas de las relaciones de producción, del desarrollo de movimientos migratorios internos y externos” (El Harras, 2004).

La migración es un factor que impacta a las sociedades en general, no sólo a la sociedad marroquí. Como indica el El Harras, la migración impacta hasta las estructuras sociales. Como yo he visto en mi caso etnográfico, el impacto de la migración sobre las estrategias de matrimonio en el lugar de origen como un factor de mutación de modernización o de cambio.

Al mismo tiempo que reconozco la importancia de los hallazgos del profesor El Harras, para el caso de los migrantes, me planteo la misma pregunta que él se ha hecho, pero a la inversa: ¿qué hace el parentesco a la migración? Y la respuesta que encuentro es que la migración ha provocado que la estructura de linaje vuelva a reforzarse a nivel transnacional, esta vez, como una forma de empoderamiento y también de gubernamentalidad sobre la vida cotidiana y sobre los migrantes marroquíes que viven entre España y Marruecos. El parentesco

se reproduce ahora como una dinámica de resistencia transnacional frente a las formas de poder que se ciernen sobre ellos en un mundo globalizado. En este sentido estamos ante el (re)nacimiento de viejos sistemas que están en proceso de cambio en la sociedad de origen pero vuelven a (re)surgir en el ámbito transnacional como un mecanismo de resistencia.

*5.4.1. La organización tribal como mecanismo para la reconstrucción social en el extranjero: el parentesco como mecanismo de resistencia frente al racismo y la explotación.*

Retomar de la teoría americana el concepto de “la comunidad transnacional” nos permitió profundizar en el análisis de algunos fenómenos reproducidos por el emigrante como si estuviera en su país de origen. Tomando en consideración este punto cabe preguntarse ¿cuáles son estos fenómenos que se trasladan? ¿Cómo se reproducen en el país de acogida? La mayoría de estos fenómenos son modos culturales, sociales, por medio de los cuales el emigrante intenta enfrentarse a la otra sociedad y crear del mismo modo un espacio especial de integración. Aquí intentamos analizar al parentesco como un mecanismo o tecnología de poder que esgrime la población migrante para organizar su vida social, cultural y económica en el país de acogida.

A través de los datos de campo nos damos cuenta de que en el país de acogida los emigrantes instalan unas redes de parentesco que les permiten reconstruir la organización tribal del país de origen. Mientras que en el país de origen las redes de parentesco eran un mecanismo de control sobre la población, ahora, el objetivo del emigrante con esta reproducción, es protegerse y/o combatir todo tipo de abuso, explotación económica y racismo en la zona de investigación (Santa María del Águila), así como también un modo de continuidad y resistencia. De esta manera el parentesco se convirtió en uno de los elementos constitutivos de las redes migratorias, puesto que los lazos de parentesco (y los discursos sobre las alianzas de sangre) se transformaron en el mecanismo para construir un compromiso social y cultural entre todas las personas. Es decir como un factor de solidaridad, de comunicación y de continuidad.

La pregunta antropológica se centra entonces en el entendimiento del proceso de la (re)construcción del sistema tribal en el país de destino de la migración.

Quisiera volver a los aportes de Ibn Jaldún, que hemos discutido ampliamente en un capítulo anterior, para sostener que el pensamiento de Ibn Jaldún, nos proporciona un modelo analítico para el estudio de la tribu migrante en España, lo cual nos permite hacer explícito el rol del tribalismo como factor de unión y resistencia ante el poder y la colonización. En este caso de estudio, el fortalecimiento del tribalismo (que de otra manera parecía en desarticulación) ha empoderado a los migrantes marroquíes y les ha permitido resistir ante el sistema económico y las políticas del país de acogida, donde el tribalismo como mecanismo de pertenencia, juega un papel fundamental en la integración de los clanes.

Con el fin de poder situar al lector en el proceso teórico de este estudio, analizamos las entrevistas individuales y los grupos de enfoque (las dos herramientas que fueron usadas en este trabajo de investigación), por medio de las cuales nos damos cuenta de la importancia del parentesco en la historia de la emigración en Ain Kaichar. A través de la revisión histórica del proceso de emigración en la zona, es decir, a partir de la década de 1990, fue posible constatar la importancia de la emigración en la reconstrucción de las redes, puesto que los primeros emigrantes ayudaron, por medio de la migración clandestina, a la migración de otros miembros de la tribu. Esto significó que los migrantes de la tribu Ain Kaichar protegían, albergaban y le proporcionaban comida a los otros miembros de la tribu que llegaba a España, (país de acogida) hasta que encontraran trabajo y se convirtieran a su vez en un apoyo para la migración de otros miembros de la tribu.

La mayoría de los estudios antropológicos de la reproducción del sistema tribal, muestran que el factor parentesco es importante en la continuación de esta construcción social, ya que “la sangre” se considera una condición esencial de pertenencia tribal en ciertas sociedades, como es el caso de Marruecos, lo que convierte el sistema tribal en un sistema social, cultural y político que organiza los miembros de esta tribu.

En Marruecos, la organización tribal desapareció con la instalación del sistema “Makhzen”. Aunque la tribu perdió su rol político y económico, mantuvo su rol social y cultural, cosa que se ve reforzada con el factor parentesco. Así, el parentesco, es un elemento importante en la organización de la vida económica y para solucionar problemas, entre ellos los problemas económicos, de patrimonio, de riego y de propiedad. Dicho factor se refuerza con la religión como estructura organizadora de estas sociedades.

Dicha estructura empezó a perder sus roles y su existencia en la sociedad de origen, no sólo con la existencia de un sistema político nuevo, sino también con el desarrollo capitalista, la aparición de la propiedad privada y la emigración. Ahora bien, lo que notamos es que estas estructuras tribales se reprodujeron para la continuidad y la resistencia debido al fortalecimiento del tribalismo que caracteriza a las tribus árabes. Como dice Ibn Khaldoun: “mi hermano y yo contra mi primo, mi hermano, mi primo y yo contra el extranjero.” Aquellos emigrantes se ayudan como primos, sean de la misma fracción o de otra fracción. Estos lazos de parentesco en sí se consideran una condición de cumplimiento, puesto que se consideran hijos de la misma tribu. Estos emigrantes, sean individuos o familias, comparten el mismo espacio habitacional, garantizan el uno para el otro trabajo en los campos agrícolas, además de organizarse como unidad social que se ocupa para solucionar problemas de los emigrantes de la misma tribu y para ayudar a las familias de los emigrantes en el país de origen.

Por medio de este estudio constatamos que los emigrantes no relegan el factor parentesco porque es un elemento esencial en la pertenencia al grupo. Así pues, nos damos cuenta que estamos ante redes de parentesco, ante una misma tribu y la misma familia, ya que se consideran primos y “la sangre” los obliga a algunos deberes, como la solidaridad, la ayuda y apoyo en el extranjero.

Dice Rachid:

*En realidad vine a España como emigrante clandestino. Me acogieron mis primos y me llevaron a Santa María, me protegieron hasta hoy en día, ya que por medio de sus conocidos encontré un trabajo en el campo, y yo mismo mando dinero a mi familia.*

*Siento como si estuviera en mi tribu, en mi país de origen.( Rachid trabajo de campo, santa María de águila, España 2007-2008)*

A esto añadimos lo que dijo el señor Ahmed, quien confirmó la importancia de “la sangre” en la organización social de los emigrantes.

*Nosotros aquí nos consideramos “Brachwa” de la misma tribu, sin importar si somos primos directos o no, ya que desde hace mucho tiempo intentamos organizar nuestra vida en el extranjero. Cada emigrante debe depositar cincuenta euros anualmente para solucionar problemas, sea aquí o en nuestra tribu. Por ejemplo, la muerte o enfermedad, además tenemos el compromiso de proteger y ayudar el uno al otro”. (Ahmed, trabajo de campo, santa María de águila, España 2007-2008)*

Y añade el señor Houas:

*“Los primos son primos, nosotros no nos equivocamos con la gente de nuestra sangre. El emigrante que se encuentra en una situación legal ayuda al emigrante clandestino comprándole sus cosas, proporcionándole local y ayudándole hasta que encuentren trabajo”. (Mohamed trabajo de campo, santa María de águila, España 2007-2008)*

Es evidente que nos encontramos ante un sistema de parentesco que el mismo emigrante reproduce, puesto que la solidaridad como primos o miembros de la misma tribu es una característica de las tribus, pero también se constata que la reproducción de este sistema de parentesco, es una necesidad del emigrante para poder continuar o agruparse, para enfrentar los modos de violencia, de marginalización y racismo que enfrenta como emigrante en España.

Como lo menciona Scott, la resistencia es una guerra que tiene dos frentes. Son clanes que se solidarizan para conseguir un reconocimiento y se resisten ante la explotación de la dominación y formas de marginación o explotación laboral entre los espacios transnacionales. Es una lucha de identidad. El hecho de presentarse como primos del mismo linaje de

estructura tribal, les da fuerza para resistir o sobrevivir en un mundo globalizado como emigrantes.

Al respecto Scott, (1990:188) propone que “el vínculo entre la dominación y la apropiación significa que es imposible separar las ideas y el simbolismo de la subordinación de un proceso de explotación de las materias. Exactamente de la misma manera, es imposible separar la resistencia simbólica velada a las ideas de dominación de las luchas prácticas para impedir o mitigar la explotación. La resistencia, como la dominación, la lucha es una guerra en dos frentes”.

Lo que menciona Scott, nos hace llegar a la conclusión de que la resistencia es una lucha para lograr una identidad como clanes, como comunidades, y eso es lo que nos acerca al modelo de definición de (Margarita Zárate, 2012), quién también considera a la resistencia como proceso de búsqueda de la comunidad. Así, ella propone “un elemento central discursivo y de prácticas sociales organizadas de resistencia, se dio en torno a la búsqueda de la comunidad” En su trabajo, Margarita Zárate, llega a la conclusión de que la comunidad y la identidad es un mecanismo de resistencia a través de la lucha, y eso nos deja frente de la misma realidad de esos clanes donde se considera a la tribu y al parentesco como elementos de resistencia a través de los cuales se lucha para sobrevivir y enfrentar un mundo globalizado.

Al igual que la propuesta de Zárate, “La comunidad y la identidad étnica se constituyeron en herramientas de la resistencia de esta organización campesino-indígena. Ambas se convirtieron en el vehículo ideal de diferentes motivaciones e intereses y ofrecieron un idioma común de lucha”. (Margarita Zárate, 2012)

Regresar a los planteamientos de Ibn Jaldun nos permite entender la cohesión social como un factor social en el sistema tribal. Un elemento que unía a los emigrantes como clanes, como árabes, musulmanes, marroquíes y al final como trabajadores emigrantes. Este factor es un elemento que permite enfrentar “al otro” español y sentirse apoyados entre ellos, como dice el señor Darib en su historia de vida:

*Aquí en santa María del Águila, se nota la unión de los berachewa como clanes, se ayudan entre ellos y son solidarios entre ellos, con el fin de sentirse unidos ante las formas de discriminación que viven estando en España, se ayudan en varios sentidos: en la vivienda y en el trabajo. Aquí, uno de Ain Kaicher da trabajo o busca trabajo a uno del mismo pueblo y luego a otra persona de otro lugar, se apoyan entre ellos. Por ejemplo, puedes encontrar en un cortijo a un ilegal de su tribu, pero le dan vivienda y le recomiendan para conseguir trabajo. Entre ellos se organizan para fiestas o en gastos de vivienda. En general, llevan buenas relaciones porque son del mismo pueblo, de la misma familia o tribu. (Darib, trabajo de campo, Santa María de Águila, España 2007-2008)*

*Aquí, nosotros como primos o como gente del pueblo de Ain Kaicher, todos nos consideramos Berachewa. Nos une la pertenencia al mismo linaje, pues nos organizamos hace más de dos años como asociación tribal, donde cada uno participa con cincuenta euros al año, con el fin de tener fondos con los que podemos ayudar a llevar algún muerto al pueblo, o apoyar en algunos problemas de los emigrantes berachewa que están aquí. Esta idea surgió cuando murió un primo en el mes de ramadán: en nuestra religión no podemos dejar al muerto más tiempo, hay que enterrarlo lo antes posible; y mucho menos podemos aceptar enterrarlo en la tierra de los españoles, nadie acepta, ni su familia. Por eso queremos tener fondos para enfrentar esos problemas, para pagar ambulancias, los gastos de traslado y también para mandar dinero a la familia que espera a la persona fallecida. Igual en algunas fiestas religiosas del Dewar mandamos dinero para familias con necesidad como forma de solidaridad, fondos para mezquitas y algo de beneficio para el Dewar. Aquí en realidad la sangre y el sentido de que somos de la misma familia y de la misma tribu nos une más y nos obliga a corresponder cada uno al otro. (El Menezouri, trabajo de campo, Santa María de Águila, España 2007-2008)*

### **5.5. La dominación del género como dinámica de resistencia.**

La vida de la mujer rural en Marruecos, se da en medio de una realidad difícil, especialmente si tomamos en cuenta la tragedia del analfabetismo, la pobreza, la sumisión, el

poder y la marginación que están esencialmente relacionados con la naturaleza de la sociedad marroquí androcéntrica, cuestión que profundiza el problema de la injusticia social y la discriminación del género.

Las propias mujeres contribuyen a la persistencia de esta situación, ya que su contribución a la socialización de otras mujeres (especialmente de sus hijas) hace que una mujer vuelva a (re)producir las mismas costumbres y tradiciones en una situación semejante a la de la abuela y la madre. Si bien, en el mundo urbano de Marruecos, muchos de estos elementos han cambiado, eso no significa que en el área urbana no encontremos algunos de estos elementos también en cuanto a las formas de construcción de las relaciones de género.

La discriminación de género en Marruecos es muy fuerte por la cultura, por las tradiciones y el rol que la mujer ha jugado en la sociedad, lo cual ocasiona que ésta acepte algunas situaciones como dadas e inobjtables.

La migración femenina en Marruecos es un fenómeno muy nuevo y complejo. Hasta hace 10 años las mujeres migraban fuera de Marruecos, por razones familiares, acompañando al papá, o al esposo, sólo en pocos casos migraban con hermanos. Las mujeres que migraban eran vistas como un mal ejemplo para la sociedad, la familia y se enfrentaban a espacios transnacionales que eran especialmente peligrosos para ellas. Al migrar por cuestiones laborales, se les discriminaba, y se enfrentaban a actos de racismo que las humillaban, pues las trataban como si fuesen seres inferiores al hombre. La mujer por lo general, hasta hace un tiempo cercano, sigue viviendo bajo el control de las costumbres y tradiciones, casi como un grupo marginado, o como un ser inválido. Sin embargo, en los últimos 10 años hemos oído hablar de la migración de las mujeres rurales no sólo en el contexto del acompañamiento familiar, sino de una migración que hacen solas y por cuestiones laborales, como proyecto migratorio independiente.

### ***Tres categorías para definir a la mujer emigrante.***

De acuerdo a los datos encontrados, he podido diferenciar tres categorías de mujeres migrantes. No tomo aquí en cuenta el caso de las mujeres que viven con sus esposos como emigrantes y están en la situación de reagrupamiento familiar.

### **Categoría I.**

Me referiré aquí a los casos de cuatro mujeres marroquíes que conocí durante el trabajo de campo en Santa María del Águila, en España. Son mujeres que emigraron “legalmente” en el marco de contratos establecidos entre los patrones españoles y los trabajadores emigrantes marroquíes, como parte de la migración que es producto de un convenio firmado entre los estados marroquí y español. Se trata de mujeres que viajaron para trabajar en la fresa, en la región de Huelva, por un periodo de 6 meses. Ellas fueron elegidas para realizar estos trabajos según las siguientes características: las capacidades operacionales y experiencia en la agricultura; el estado civil (casadas o divorciadas), y que no sobrepasaran los treinta y cinco años de edad.

Estas mujeres dejaron de tener la situación de estancia legal en España, y se fueron a trabajar al pueblo Santa María del Águila, que fue el lugar donde las conocí y donde realicé una parte de mi trabajo de campo.

### **Categoría II.**

Me refiero al caso de seis mujeres que migran a través de contratos de matrimonio arreglado, bajo la condición de que ellas pagarán una suma acordada entre el “novio” y la inmigrante. En España, a esta práctica se le llama “matrimonio blanco”. Este tipo de matrimonio arreglado sucede mucho y con frecuencia pasa entre primos o conocidos, porque hay una necesidad de garantizar la confianza. Si cuando uno cruza por barco se le denomina como barcos de la muerte, a este tipo de migración en el que se llega por barco de manera oficial para casarse, se le denomina en el argot como “barco matrimonial”.

### **Categoría III.**

Me refiero al caso de una mujer que llegó en barco de manera ilegal a España, junto con otros hombres. Se trata de mujeres que cruzan en barco usando el pasaporte de una hermana, o de una prima que tienen visa para entrar a Europa. Aunque esta situación la encontré muy poco en el pueblo donde hice mi trabajo del campo, no se puede negar su existencia.

### ***5.6. La hombría y la dominación de género en el contexto transnacional***

La resistencia al poder que se impone sobre los migrantes de origen marroquí en España es compleja. Ciertamente, como hemos dicho en el apartado anterior, una manera en que se expresa la resistencia es en la reconfiguración del sistema tribal entre los migrantes marroquíes en España. Así, paradójicamente, el sistema tribal vuelve a fortalecerse fuera del contexto marroquí y rural en donde la propia migración lo debilita y transforma.

Ahora bien, estando en España, los hombres marroquíes se ven expuestos a diversas formas de subordinación e imposición ante su condición de trabajadores, marroquíes, musulmanes, etc. La respuesta de los hombres marroquíes es la de buscar empoderarse para confrontar las formas de violencia estructural, cotidiana, y simbólica que se ejerce contra ellos. En este afán de empoderamiento, es frecuente encontrar que los hombres marroquíes responden con posturas y alardes de hombría. Esta hombría se exhibe, entre otras cosas, mostrando el control que se ejerce sobre las mujeres de su mismo origen. Así, el hombre de la tribu hace esfuerzos por mostrar a su patrón español lo dominante que puede ser con su mujer y tienen diferentes formas de hacerlo.

Hay hombres que estando casados emigran a España sin su esposa, dejándola con su familia. Para las mujeres que migran junto con sus maridos, una de las principales problemáticas es que son forzadas a trabajar a la par que los hombres, pero una vez terminada la jornada laboral en los invernaderos, ellas tienen la obligación de llegar a casa y hacer los deberes domésticos mientras los hombres descansan. Es muy triste que el esfuerzo de estas mujeres no sea reconocido y que estén bajo el dominio del marido escondidas y cubiertas.

Así, las mujeres migrantes con papeles o sin ellos, de las que hablé antes, se ven incorporadas por un lado a través del sistema matrimonial, de parentesco y finalmente tribal, pero al mismo tiempo son subordinadas dentro de éste, en un sistema androcéntrico y frecuentemente violento.

A través de una serie de casos etnográficos que presento a continuación, trataré de dar cuenta de la dominación masculina sobre las mujeres rurales migrantes de esta tribu en España.

A pesar de que el hombre marroquí es explotado por el patrón español, su soberbia y machismo lo hacen empeñarse en presentarse como empoderado frente al patrón, mostrando la dominación que puede ejercer sobre su mujer, haciéndola sentir humillada e inferior. Algunos de los hombres marroquíes creen que su poder reside o se incrementa con el dominio sobre la mujer. Creen y confrontan al “Otro” español, diciéndole que es débil y poco hombre.

En conclusión, esta dominación masculina del marroquí es una dinámica de resistencia ante las formas de explotación y discriminación española contra los emigrantes, y es al mismo tiempo un fenómeno que reproduce situaciones de inequidad para las mujeres marroquíes. Esta tensión finalmente actúa en contra de la población marroquí, que es vista con desaprobación por la sociedad española por el trato que reciben las mujeres marroquíes de los hombres.

*Aquí en el pueblo de Santa María no podemos salir a la hora que queremos y mucho menos en la tarde, cuando termina la jornada, que es cuando los hombres casi dominan la calle principal de este pueblo. Es mal vista la salida de una mujer y debemos andar siempre con velo, ya sea en el trabajo o en la casa. Aquí en España, yo me siento esclava en dos sentidos: en el trabajo y en la casa. Trabajo con mi marido en los jitomates, las mismas horas, las mismas tareas, y cuando regreso tengo que cocinar, lavar, planchar y ver las necesidades de los niños para el día siguiente. Pero mi sueldo lo maneja mi esposo, él toma decisiones sobre mi dinero y eso me hace sentir inválida, discriminada y esclavizada.( Saidia, trabajo de campo, Santa María de Águila, España 2007-2008)*

*En un capítulo más adelante mencionaré cómo viví en carne propia el control que sufren esas mujeres. Los hombres en este pueblo se sienten machos y poderosos por sólo dominar una calle, y les incomoda el hecho de verme ahí, en la tienda, en el internet, en los invernaderos, sin comprender que mi trabajo etnográfico me lo exige. Y cuando me dirigía a los invernaderos yo también tenía que someterme a cubrirme y a bajarme de nivel para no incomodarlos y disminuir su hombría y la imagen que tienen ante el español, que a ellos los hace sentir mejores hombres y más poderosos*

*que los españoles. Fue un momento muy difícil para mí, porque sabía que aunque era mi familia, ellos estaban incómodos con mi presencia y no podía desarrollar mi trabajo sin someterme a sus condiciones. Tenía que buscar la forma para esconderme y poder llegar a un ciber o tener otras alternativas en tiendas y evadiendo su calle para entrevistas. Tenía que ir siempre con uno de ellos para que nadie me faltara al respeto”. (Amina, notas del diario de campo, Santa María de Águila, España 2007-2008)*

Esas realidades nos acercan a las relaciones entre mujeres y hombres marroquíes en espacios transnacionales, donde el hombre gana poder pasando por encima de la mujer, discriminándola él mismo. Desde su punto de vista, esta subordinación del sujeto femenino les permite mostrar su hombría y enfrentar al español.

*Aquí los españoles son mandilones, mi patrón es una cucaracha ante su mujer, ella lo domina. Nosotros jamás somos dominados por una mujer. Él puede ser el patrón y me puede mandar, pero a él le ordena una mujer, e incluso le controla su dinero, así que él es menos hombre que yo. Yo jamás dejaría que una mujer me domine, y eso es lo que me da rabia, porque lo vivo con la vieja española, ella llega a mandarme y me paga, si no fuera por la necesidad de trabajo, yo no trabajaría para una mujer. (Mohamed trabajo de campo, Santa María de Águila, España 2007-2008)*

## **5.7. Dinámicas de resistencia en el campo laboral.**

### *5.7.1. La resistencia en los invernaderos*

El invernadero como espacio laboral es el espacio central para analizar nuestra problemática, es donde pude como investigadora, observar la mayoría de los procesos de resistencia ante las formas de discriminación. El invernadero me permitió entender de manera nítida los conflictos de los inmigrantes en la sociedad receptora. En este apartado me concentraré en lo que podría definir como “resistencia laboral”.

El concepto de resistencia laboral se referirá aquí a todas las formas de resistencia que hace o que elabora el trabajador migrante en contra del empleador. Se trata de un proceso de

reacción que puede ser poco confrontativa, hasta procesos en que el trabajador expresa deseos de venganza y “ajuste de cuentas” en el plano de lo económico.

En mi trabajo de campo me di cuenta que los emigrantes en el invernadero entran en una relación de sumisión y servilismo en la presencia del patrón, pero en su ausencia generan mecanismos de venganza en el espacio laboral.

Para el trabajador migrante el trabajo agrícola en el invernadero es un trabajo demandante y muy mal pagado. Según él los españoles se aprovechan de ellos y no hay justicia. El trabajador considera a su trabajo como un valor muy grande; piensa que el trabajo en el invernadero no respeta su humanidad. Las condiciones de salud son malas y está muy mal pagado. Lo viven como el regreso de los tiempos de la esclavitud.

Esa esclavitud empieza con una situación de diferenciación que coloca a los migrantes en el “tercer mundo”, los hace personas pobres buscando trabajo en el “primer mundo”. Esta es la concepción que muchos migrantes tienen desde que llegan a España.

En mi trabajo etnográfico pude realizar encuestas, entrevistas y grupos focales además de la observación participante. Estas técnicas me dieron datos para poder analizar esta problemática. Se puede llegar a una conclusión muy importante y relevante en este capítulo, podríamos decir que la resistencia laboral es un proceso de “ajuste de cuentas” entre los trabajadores y los patrones a través de esos mecanismos con los que tratan los emigrantes de “hacer justicia”. ¿Cómo se resisten en este ambiente laboral?

El concepto de resistencia laboral busca explicar un conjunto de actitudes que los emigrantes hacen mientras trabajan en los invernaderos. Lo que se puede entender por resistencia laboral es la acción de resistirse a las condiciones del trabajo, aguantar a los patrones, aceptar el sueldo.

En este trabajo la resistencia laboral se refiere a las estrategias elaboradas durante el trabajo en el invernadero empezando por el silencio y terminando con la venganza y el insulto en la lengua árabe.

### 5.7.2 *El silencio: como forma disfrazada de la resistencia.*

El silencio es una forma de enfrentar al otro sin hablar. Es un ejercicio que usan los migrantes, y como menciona Gal, (2000) es una clave importante en el proceso de la resistencia. De esa manera el silencio no siempre significa rendirse al poder, es más un arma para aplicar las estrategias, y eso nos lleva a lo que Margarita Zárate, cita al respecto. Según ella es una acción estratégica invisible “el silencio y la inmatriculación no son en sí mismos necesariamente signos de falta de poder, aunque algunos testimonios evidenciaban dicha falta de poder y por ende prudencia y precaución. En este sentido el silencio puede ser tomado como una acción estratégica” (Margarita Zárate, 2012).

Entonces puede ser que el silencio se traduzca en estrategias de venganza, y puede ser que no signifique falta de poder.

En realidad eso es lo que llegué a observar en los invernaderos, que el poder se redirige, cambia de dirección. Por ejemplo cuando los migrantes se quedan solitos en los invernaderos tienen poder y en silencio enfrentan al patrón a través de varias estrategias. Así como llama Scott a la resistencia disfrazada me gustaría tomar su idea para entender las otras maneras en las que el silencio es usado para disfrazar las estrategias de resistencia.

El invernadero es la unidad donde pude analizar y observar la mayoría de los fenómenos que acompañan al emigrante. De hecho pude trabajar durante mi estancia de campo como migrante en los invernaderos. Me ayudó mucho a observar de cerca esos procesos o entrar en discusión con mis sujetos, igual que las entrevistas realizadas con los mismos.

El campo laboral más que un campo de trabajo, es un campo de conflicto y de poder. Si tomamos la idea de Foucault, que articula el concepto de la resistencia en este trabajo, el invernadero es un espacio de resistencia ante esos poderes. Efectivamente el migrante como trabajador se siente sometido al poder del patrón y a las condiciones de trabajo que no le convienen o se le hacen injustas. Igualmente está descontento por el sueldo y el mal trato que recibe. Esta situación se acentúa con quienes no tienen papeles, pues sienten una doble explotación. Ellos generan mecanismos invisibles o silenciosos en contra del patrón español.

En este trabajo podemos clasificar dinámicas de resistencia en esos espacios que nos describen esas realidades que no se ven dentro de este mar de plásticos que son los invernaderos.

El silencio es una forma de resistencia de esos emigrantes, una forma más pacífica contra cualquier forma de dominación o discriminación de parte del “Otro”. Pero es un silencio no requerido, es como un silencio aguantado que yo he visto en la mirada y el comportamiento de los emigrantes, aun más en los migrantes ilegales que trabajan calladitos y sin hablar. Ni se escucha su voz, es una manera en que ellos mismos identifican su humildad y sumisión al patrón. Esto sucede en un espacio en el que a ellos se les juzga mientras que el dueño de la finca se aprovecha de este trabajo ilegal, poniéndolos a laborar sin condiciones adecuadas. Este silencio como lo presentan los migrantes en sus entrevistas, es un silencio que aparece como “cobardía”. Es una reacción ante una necesidad.

*La verdad siempre me quedo callado, me siento cobarde de no poder expresar mi enojo y mi desacuerdo sobre algún detalle en el invernadero, pues muchas veces he pensado en las horas del trabajo que, como soy ilegal, tengo que quedarme hasta el final, hasta que me ordene la salida el patrón, como si fuera su esclavo. No puedo negarle nada porque él me da trabajo y él sabe eso y se aprovecha de mi situación. No puedo exigirle más dinero o menos horas, mucho menos mejores condiciones de trabajo, como guantes o cubre-bocas porque sencillamente me correría, y últimamente es difícil encontrar trabajo, más para mí que no tengo papeles. Por eso ando callado y deprimido por mi realidad que me hace sentir como inválido y no como un hombre que no ha podido pedir sus derechos. El silencio es mi arma, me escondo atrás de este silencio, pero lleno de rabia, ira y rencor contra el “otro”. Veo que los que tienen papeles hablan y se quejan, más si tienen contratos, pues siempre cuando está el patrón, trato de no hablar, sólo trabajar como un ser muy sumiso para tener su bendición y que me dejen seguir ganando dinero. Si no fuera por mi familia a la que le mando dinero y por no entrar en problemas con la migra, ya hubiera hablado y fuerte; pero no tengo remedio. Muchos ilegales nos quedamos en el silencio porque no hay de otra. Cuando reparten las tareas siempre nos toca lo difícil: echar fertilizantes y recoger basura, algo que en realidad es duro, pero lo veo como un paso a una nueva*

*situación. Todos los ilegales tenemos que pasar eso por el hecho de estar escondidos por no tener papeles. No tiene valor mi trabajo aunque hago más, pero nadie agradece y nadie sabe lo que hago. Finalmente trabajo como burro y según lo que me dicen". (Rachid, trabajo de campo, Santa María de Águila, España 2007-2008)*

Las afirmaciones de Rachid son confirmadas por la señora Sadia

*Pues, aquí como emigrantes marroquíes no debemos hablar o hacer escándalos en el trabajo, porque si no te corren, no les importa si no tienes dinero, sólo te corren y ya. Aún más los ilegales, tienen que andar justo a la pared para no provocar ningún problema, no hay otra cosa que cerrar la boca y si no nos gusta lo que hacen, o como nos tratan, dejamos el trabajo o regresamos a nuestro país. Es muy raro que eso suceda aquí, la gente quiere tener su trabajo, más ahora con la crisis que hay en el mercado. Me puedo quedar calladita hasta en mi casa si me garantizan trabajo. La necesidad te quita el sabor de defender o buscar el lujo. En nuestra situación buscamos ganar la vida como sea, calladitos o hasta como esclavos.( Sadia, trabajo de campo., santa María de águila, España. 2007-2008*

En conclusión, coincido con Margarita Zárata, en el sentido de que el silencio es una de las muchas estrategias de resistencia, no siempre significa sumisión al poder, o falta del mismo. Estos migrantes van más allá de quedarse callados. De hecho, vemos aquí la otra cara del silencio que va más allá de la práctica humilde durante la presencia del patrón, y más bien retoma el poder en su ausencia. Una dinámica que nos permite entender los mecanismos de venganza a través de varias estrategias.

### 5.7.3. Dejar el trabajo.

*Nosotros hemos trabajado mucho aquí y gracias a nosotros esa gente tiene ahora capital económico, nosotros siempre hemos trabajado en el campo en Marruecos, así que nuestra capacidad es muy grande. Además, tenemos técnicas para trabajar rápido en poco tiempo. Lo que en verdad hacemos a veces cuando no está el patrón, es que nos juntamos a tomar té, hablar y discutir entre nosotros mientras uno de nosotros cuida la puerta y vigila la llegada del patrón. Y como nuestro patrón tiene varios*

*fincas y como nosotros hemos trabajado con él más de ocho años, nos deja casi solitos todo el día. Antes de que llegue la hora en que él esté aquí, volvemos a trabajar y a hacer la cantidad que él está acostumbrado a ver. Es que en verdad, ellos ganan mucho y no valoran nuestro trabajo. Además trabajamos en malas condiciones: no hay seguro, ni buen sueldo, ni condiciones de salud, por eso nosotros disfrutamos nuestro tiempo hablando y durmiendo”. (Señor Ahmed, trabajo de campo, el ejido, España 2007-2008)*

*Lo que dice mi primo es cierto, y todavía más: nosotros no podemos trabajar como esclavos sin levantar la cabeza, porque somos humanos. Aunque aquí los capitalistas nos tratan como si fuéramos esclavos, y eso no es justo, tratan siempre de buscar sus ganancias. Además de que si nosotros no trabajamos con el volumen que quieren, se acaba el trabajo, y ¿con qué vamos a vivir? Siempre trabajamos más lentos o no trabajamos cuando no están, para que al siguiente día tengamos trabajo; aunque siempre dejan a una persona encargada para vigilar, pero cuando se va a llevar la mercancía hacemos eso. Además, aunque estamos trabajando lo hacemos muy lentos, sólo cuando vemos a los patronos nos ponemos serios, como si fuera verdad”. (Abed El Kader, trabajo de campo, 2007-2008 España)*

*“Los emigrantes aquí en el Ejido y más en Santa María del Águila, están hartos del trato que reciben de sus patronos, porque exigen buen trabajo como si fueran máquinas que tienen que llegar a la cantidad que ellos necesitan. Pero eso no es justo, el trabajo se tiene que disfrutar aunque sea difícil. Por eso los emigrantes están hartos de todo eso y tratan de vengarse en los invernaderos. Por ejemplo, yo conozco gente que echa a perder la mercancía cuando el patrón le da a poner productos químicos, lo echa en la tierra y pone un poco encima de las verduras, eso lo hace mientras su patrón no está, abre la tierra y echa a perder el líquido. Porque en realidad esos patronos nos piden hacer eso, pero sin ninguna protección, se les hace caro comprarnos las máscaras y las cosas necesarias para fumigar las verduras”. (Sr. Rachid. trabajo de campo, Santa María de Águila, España 2007-2008)*

#### 5.7.4. Destruir los productos y los invernaderos

*Siempre los patrones aquí han sufrido de la destrucción de sus invernaderos y de sus productos, pero los emigrantes hacen eso para vengarse de ellos cuando no los tratan bien, no les dan su dinero o los corren del trabajo, igual que cuando les exigen trabajar sin parar. Esos emigrantes siempre escogen una noche y rompen el plástico del invernadero y eso es muy costoso para los jefes. Además, ellos roban las verduras y frutas según la temporada, entran al invernadero de noche y empiezan a cortar sin saber si la verdura está lista o le falta. Así echan a perder varias verduras y frutas, por ejemplo en la temporada de la sandía y el melón, la gente aquí se pone muy nerviosa porque sabe que los emigrantes roban en la noche, y más esos que viven en las chabolas y los cortijos cerca de los invernaderos". (Sr. Ali. Trabajo de campo 2007-2008 España)*

*En verdad como ellos ganan bien, y nos usan para hacer grande su capital, nosotros también hacemos varias cosas para echarles a perder un poco. Porque nos tratan mal como marroquíes, emigrantes y pobres; nos descalifican por nuestra nación, lengua, religión, estado económico y migratorio. Por eso trabajamos obligados y cuando no hay nadie que nos vigile, para nosotros el trabajo no es responsabilidad, lo vemos como obligación y cuando nos llega la oportunidad de descansar, lo hacemos sin pensar. No nos pagan bien, no declaran nuestros días de trabajo completos para no pagar los impuestos, pero eso nos afecta como trabajadores. En el sector agrícola no podemos beneficiarnos de nuestro paro. Hay patrones con quienes trabajamos todos los días del mes, incluso el domingo, y nos declaran como cuatro a diez días al mes. Eso no es justo, yo como trabajador tengo derecho de usar mi paro, así tendré dinero sin trabajar y tampoco con este estado en el que nos declaran, podemos tramitar el reagrupamiento familiar, porque nuestro ingreso no justifica la capacidad de tener una familia aquí en España. (Sr. Ahmed. trabajo de campo, Santa María de Águila, España 2007-2008)*

## 5.8. Más allá del silencio.

Hay más estrategias que la del silencio para proteger el trabajo. Hay mecanismos desde la propia cultura que genera el emigrante contra el español y del español contra él a través del uso de lenguaje como resistencia invisible. Estos van desde el insulto hasta la clasificación a través de los estereotipos contruidos desde sus culturas y sus historias.

El lenguaje es un elemento importante en el proceso de la resistencia como campo de poder. Al respecto dice Margarita Zárate, “al hablar el propio lenguaje, uno preserva un territorio y paisaje cultural. El lenguaje en este sentido es un dominio de contienda” (Margarita zarate 2012).

En nuestro caso el emigrante usa el árabe para insultar sin provocar un enfrentamiento físico. De hecho estamos ante resistencia verbal, lingüística y simbólica. El insulto a través del uso de la propia lengua es una dinámica que se usa para discriminar al otro, al contrario, al patrón, al trabajador, al cristiano, al marroquí, al moro, al pobre, al capitalista, etc.

Aquí, voy a analizar otra forma de resistencia que en su conjunto se considera una violencia simbólica. A través del uso de la propia lengua y de la generación de estereotipos para calificar al migrante, o al revés al refiriéndose al español.

### *5.8.1. Estereotipos de inmigrantes marroquíes en España y estereotipos de españoles en España.*

Los conceptos que voy a presentar aquí son resultado del trabajo de campo con los emigrantes marroquíes en la zona del Ejido en Andalucía, España. Son formas de resistencia verbal de los marroquíes contra los españoles, y para los españoles son formas de discriminación contra los marroquíes.

Me gustaría presentar esas formas lingüísticas como un listado de estereotipos:

5.8.2. *Insultos Marroquíes a españoles.*

**La jifa:**

Se refiere a un animal, estrangulado, que no es “halal” y no se le puede comer. También se refiere a la carroña, es decir a los cadáveres de animales que son consumidos después de muertos.

Es una palabra que quiere decir que un animal ha muerto y que no se le puede comer. En otro sentido, se refiere a los animales que no están sacrificados a la manera musulmana o judía como sería la carne “halal”. Y la jifa es la carne prohibida en la cultura musulmana porque es causante de enfermedades. También se refiere a los animales ahorcados.

Los emigrantes se refieren a los españoles con este término porque los españoles no matan personalmente a los animales y no saben cómo murió el animal. Para los marroquíes, toda la carne que se consume en la sociedad Española es jifa y ellos también son jifas.

Resulta ser una palabra bastante fea y fuerte en la cultura marroquí, y la gente que consume este tipo de carne no puede ser parte de la familia.

Esta palabra se usa para llamar a los jefes en los invernaderos, o cuando están en la calle según el contexto en el que se da el enojo de los migrantes que la usan. Por ejemplo, durante el trabajo de campo, cuando yo trabajaba en los invernaderos o hacía mis diarios de campo en hospitales o supermercados, siempre escuché a los emigrantes diciendo: “aquí está “el jifa” aquí viene”, y como lo dicen en árabe nadie entiende el insulto. Es una manera de resistir ante la desigualdad.

*“Yo siempre me refiero a mi jefe como jifa por tanto odio y rabia, porque me tiene trabajando. Yo jamás le digo a mis amigos “Ya viene el Sr. Ramón”, sino el Jifa viene, el Jifa está, el Jifa nos está viendo, nos está usando”* **Mohamed campo 2007-2008 España.**

*“En mi caso el Jifa es una forma de referirse a cualquier persona que no sea musulmán. Yo llamo a los Españoles, a los Rumanos, a todos Jifa, porque no comen*

*“halal” y es una forma de desahogarme, de sentirme superior con una identidad cultural mejor que ellos”. Zohra. campo 2007-2008 España*

*“El jifa es un estereotipo que usamos nosotros los emigrantes como una manera de discriminar a nuestros patronos, o españoles. Es una forma de clasificar a la gente que come jifa, que en nuestra cultura la carne Jifa es carne sucia, prohibida, es pecado y nosotros como emigrantes nos referimos a ellos así en árabe. Eso nos deja más fuertes, nos da un espacio para sentirnos mejor usando el lenguaje para aguantar esas diferencias y resistir ante estas formas de discriminación que vivimos en el invernadero, la calle, el súper u otro lugar”. Rachid. campo 2007-2008 España*

### **Cristiano.**

Se usa para referirse a aquél que no es musulmán. Es una manera de clasificar a los rubios, no hablantes del árabe, y además es una palabra para describir a los colonizadores??

### **Judío. “Lihoudi”**

La palabra judío se refiere a toda persona que tiene al judaísmo como religión, y para los migrantes marroquíes es un insulto negativo que se basa en una supuesta mala fama que tienen los judíos. Los orígenes históricos de esta tensión entre las dos sociedades sería difícil describirla, pero puede decirse que cuando se usa el concepto de “judío” negativamente, alude a que los musulmanes piensan que los judíos comercian en cosas que no son legales (como la prostitución) y para ellos el judío es alguien mentiroso.

*El judío para mí, es un insulto, porque para nosotros se refiere a algo negativo para nuestra sociedad, no son amigos, son traidores, no respetan. Entonces para nosotros los españoles, son como judíos, y cuando nosotros queremos insultar al patrón español le decimos judío porque para nosotros son gente que no tienen sentimientos son secos. (Ahmed trabajo de campo, Santa María de Águila, España 2007-2008)*

### **Gay. “Lemerya”**

*“Esa palabra me deja sentirme hombre y superior al español, porque nosotros siempre los llamamos mujercitas, porque siempre viene la mujer del patrón y recibe órdenes de ella, y el obedece, en mi país y en mi cultura un hombre que obedece a su mujer no es un hombre, porque él tiene que tener el poder de decisión. No nos gusta obedecer a una mujer pero por necesidad lo hago.” Ahmed, campo. 2007-2008, España.*

*“Aquí los hombres tienen miedo a sus mujeres, las mujeres ordenan no sólo en el invernadero, sino en varios lugares, y para nosotros el hombre no tiene que ser manejado por una mujer, al contrario lo que dice el hombre tiene que hacerlo la mujer. Entre nosotros, entre compañeros, siempre les decimos mujercitas “meriwates”. Siempre que viene mi jefe digo ya viene la mujercita porque es una forma de desahogarme y superarme culturalmente. Yo no dejo a mi mujer que me ordene ni mucho menos así, la mataría. Yo no tengo dinero como mi jefe y soy su esclavo de trabajo pero soy más hombre que él uno por trabajar y segundo por dominar a mi mujer y no sólo a mi esposa, también a mi hermana, a mi tía, a mi prima y a la “hija del pueblo”, nuestras mujeres nos respetan y nos toman en cuenta“. Wadie, campo. 2007-2008, España*

Es una manera de resistencia pasando por el género, y los emigrantes tratan de mostrar siempre que son machos y que las mujeres árabes son muy sometidas. La cosa no es igual en España, y con eso crean la diferencia como hombres machos, que tienen el poder masculino en la sociedad. Ellos refieren a los españoles con esta palabra según la libertad, lo que vive la mujer en esa sociedad, más bien de la decisión que toma en el mercado laboral. Porque a mí me tocó ver eso en los invernaderos, donde la esposa del jefe de los emigrantes marroquíes decide en todo. Y para los marroquíes lo que hace la mujer es una manera de faltar el respeto al hombre y dejarlo como un gay que no puede ser hombre valiente que controla a la mujer. Es una manera de insultar y tocar la personalidad.

### **Bourkeea.**

Es una palabra que tiene que ver con la historia de los españoles en Marruecos, pues en una época determinada de las relaciones entre los dos países así se referían al español.

Los migrantes dicen que el origen de los españoles es pobre y en la historia han migrado a Marruecos para buscar trabajo, y siempre tienen pantalones con manchas y remiendos de otra tela.

Es una manera para ocultar la verdadera realidad de los emigrantes, ahora como trabajadores en el mercado español, como pobres que buscan trabajar para ganar dinero.

### **El Ilegítimo – bastardo. “Leherami”**

Es una forma de expresar el disgusto de los marroquíes contra los españoles. Se refiere a que “este pueblo no es justo” y que “se aprovecha de la mano de obra ilegal y legal”, “que no paga lo que la ley dice”, “que son gente sin principios”. Esta palabra era muy usada entre los migrantes ante una realidad de explotación laboral y discriminación social que viven.

### **El racista. “Ounsouri”**

Es una palabra que se desarrolló en el 2000 después del conflicto del Ejido, lo que fue en esta época era algo injusto contra los marroquíes como emigrantes o como humanos. Para los españoles, los emigrantes dicen eso para eliminar a España de los países democráticos y mostrar la maldad del español y cualquier gesto. Lo que pasa a los emigrantes es una realidad de racismo, si no cultural, es social, y si no es social es político y así sigue la historia. Es un término que usan la mayoría de los emigrantes para describir su relación con los españoles en el invernadero, en la calle, en el autobús.

### **Cerdo “Jenzir”**

El cerdo en la cultura musulmana es un animal prohibido para comerse. Al cerdo se le insulta y se le relaciona siempre con lo sucio, lo prohibido, etcétera. Ellos llaman a los españoles cerdos porque el cerdo se consume mucho en España, y es una manera para engrandecer la diferencia entre las dos culturas y religiones.

### *5.8.3. Insultos de los españoles hacia los marroquíes.*

#### **El ladrón --- Delincuente.**

Es una manera de insultar al emigrante, aludiendo a que se dedica a robar. Es también una manera de mostrar la ausencia de la confianza entre los españoles y los marroquíes y para perjudicar al migrante.

#### **El moro.**

Es un término que tiene mucho que ver con el origen histórico de este concepto. Es una manera para diferenciar a los moros de otras naciones y en el concepto mismo del moro se encuentran las varias formas de clasificación de esa categoría de emigrantes.

#### **Sucio.**

Es una manera para referirse al migrante que vive en la zona del Ejido, y que trabaja en la agricultura. Esto quiere decir que son emigrantes sucios, rurales, no civilizados, son primitivos y no se cuidan mucho. Tiene que ver con las condiciones de vivienda de los emigrantes, con las chabolas y cortijos donde algunos apenas pueden cobijarse para dormir y comer.

#### **El pobre.**

Se queda el emigrante en la categoría del ser humano pobre, porque viene a buscar trabajo y aceptar cualquier sueldo y las condiciones laborales que le den. Esto permite a los españoles pensarlos y nombrarlos como los emigrantes pobres que no tienen nada que comer, que dejaron su tierra y su familia para venir a buscar su vida y mejorar su economía.

#### **Asesino.**

Este concepto se desarrolló después del conflicto del 2000, donde se refiere al marroquí como el asesino. Después de los dos accidentes que pasaron en el Ejido, donde dos marroquíes asesinaron a tres españoles.

## **Terrorista.**

La población española tiende a construir la identidad marroquí con base a una imagen estigmatizada de la religión que algunos de ellos profesan. El Islam aparece como el eje identitario de todos los marroquíes, resultando en diferencias ético-religiosas insalvables. De su religión se derivan toda suerte de amenazas y peligros para la cultura española: fanatismo religioso.

## **5.9. Conclusión**

En este capítulo atenderé el problema del racismo e investigaré de manera directa y puntual las formas de resistencia de los migrantes. Pero el problema del racismo y de la injusticia también requiere de ser separado analíticamente. Más allá de una descripción etnográfica de la problemática, me interesa adelantar un análisis de la misma.

El estudio de esta problemática me lleva a investigar sobre el acto de violencia que se vivió en el 2000 en El Ejido. Me interesa particularmente analizar los mecanismos de resistencia que los migrantes utilizaron para enfrentar la violencia que provocaron los españoles en aquella difícil situación.

Como ya lo hemos mencionado la resistencia es un concepto que fue usado en muchos campos del conocimiento y fue tomado por muchas disciplinas científicas. En nuestro estudio tratamos de enfocarlo en el marco de la antropología y para el análisis de situaciones que podemos denominar transnacionales.

Podemos pensar que existen diferentes formas de resistencia que pueden expresarse como el rechazo, la rebeldía, la confrontación, la constancia y otros métodos de respuesta ante un poder existente. El poder y la resistencia son una dualidad inevitable. Así no podemos hablar del poder sin hablar de la resistencia y viceversa, dicho de otra manera la resistencia y el poder son dos caras de una misma moneda que es el conflicto.

Estamos ante un modelo de resistencia contra la dominación, contra el poder. Lo que en un inicio son conflictos, después se convierten en estrategias de resistencia, como en

nuestro caso la migración hacia Europa. Ésta resulta ser una manera que oponerse y enfrentar el poder de los padres. Los jóvenes migrantes siempre se resisten a la autoridad de sus padres a través de su oposición a continuar en el “pueblo”. Pero esta resistencia no es un rechazo a la autoridad del padre, sino que es un estilo de presión y lograr sus objetivos. Proponemos que así podemos empezar a entender la migración de los jóvenes en nuestra investigación, se trata de jóvenes emigrantes que toman esta opción, entre otras cosas, migran para hacer frente a la autoridad del padre, que los obliga a quedarse en el “pueblo”. Ellos resisten por medio de la negociación acerca de la importancia del proyecto de migración con el objetivo de persuadirlo. Podemos decir que la resistencia es una lucha para ganar algo o hacer frente a una situación de violencia o control o explotación. Así, la resistencia de los migrantes de la tribu de Ain Kaicher que se puede entender en tres etapas:

La migración como proyecto de resistencia ya que la persona resiste una realidad vivida y restricciones que lo empujan a pensar en la emigración. La segunda fase se refiere a la resistencia frente a los peligros y desventajas de la travesía, y la tercera fase es la resistencia de en el contexto de la diáspora (económica, social, cultural y políticamente hablando). A partir de los proyectos del campo entendí que el proceso migratorio es en si mismo una resistencia en la sociedad de origen donde será un migrante que se resiste a la pobreza y al rechazo social.

La resistencia empieza cuando se toma la decisión de tomar cualquier trabajo fuera de su localidad aún que sea en peores condiciones con el fin de mejorar la situación y responder a las necesidades de sus familiares. Veo que la migración es un proyecto de resistencia. Migrar es resistir ante una realidad económica que en general obliga a esas personas a irse a otros países con el objetivo de buscar trabajo y ganar una buena vida para que al final mejore sus condiciones de vida en su país de origen e igual las de su familia.

El poder es consistente con el uso de la autoridad en las relaciones familiares ya que el padre aquí es la máxima autoridad, el administrador de los recursos familiares y quién decide sobre las funciones y tareas de cada uno de los miembros de la familia. En el caso de la muerte del padre el poder se transmite al hijo mayor quien reproduce la dominación que ejerce sobre

los hermanos menores de edad y las mujeres en general. Así podemos ver que en el “Dewar”, las mujeres no casadas se encuentran a merced del hermano mayor y no disfrutan de los recursos de la tierra ni de su parte de la herencia; al contrario trabajan de forma gratuita para quienes administran el patrimonio y el trabajo de la familia. En cambio, los varones llegan, en su momento, a exigir su parte de la tierra para trabajarla o para disponer de ella para obtener dinero.

La migración es considerada para muchos un cambio positivo en la vida, aunque últimamente la economía se ha visto esto hace que haya más migraciones. Esto se considera como una forma de rebeldía contra los padres, la familia y la sociedad lo que hace de la decisión de migrar un espacio de conflicto, de poder y de resistencia.

Otro de los problemas que incitan a migrar a los jóvenes es la violencia simbólica se considera como un conjunto de prácticas y estereotipos socio-culturales que empujan al migrante a tomar la decisión de migrar. Muchos jóvenes emprenden la migración como un acto de respuesta, como un reto y enfrentamiento, a esta violencia simbólica que pone en una situación de subordinación a algunas personas en su país de origen.

La violencia simbólica en este contexto que estudio incluye el total de adjetivos negativos practicados por la sociedad sobre el migrante a través de las relaciones de dominación y poder. Además, la violencia constituye una forma de marginalización y desprecio. El migrante se considera a sí mismo violentado de forma profunda, ya que se le imputa ser improductivo, que no tiene virilidad, ni magnanimidad ni responsabilidad.

En Marruecos la migración ilegal en las últimas décadas ha resultado ser una forma de desafío, como una nueva estrategia de vida donde el emigrante piensa que “el otro lado” es el fin de sus problemas en la sociedad de origen.

Hay miles de historias que se viven diariamente en las fronteras del mundo, donde el ser humano se enfrenta a muchos tipos de riesgos y situaciones. Las leyes de migración refuerzan esas fronteras. Las personas que enfrentan a las fronteras, son sujetos que resisten

primero a los riesgos que conlleva cruzar ilegalmente. Es así que viven con el temor de perder la vida o ser atrapado. Es una forma de resistencia ante el miedo que le acompaña todo el tiempo. Resistencia a la dureza de la naturaleza que impacta su cuerpo, ya sea que se trate de una frontera marina o una frontera que se extiende por tierra firme. Resistencia al hambre, y resistencia al “otro” que contribuye al poder que las fronteras imponen sobre los migrantes. Se trata de migrantes del tercer mundo que se encuentran cruzando las fronteras para llegar al “Afuera / Berra”.

Si analizamos la información que tenemos el emigrante huye de su situación va a un lugar donde no sabe lo que le espera ni siquiera que sucederá en el trayecto muchas veces se dejan llevar por los emigrantes que vuelven a su país y pintan el otro lado como un lugar que les cambia la vida para bien y que les da económicamente todo para alcanzar sus sueños, es claro que ellos nunca contarán todos los padecimientos que tienen que pasar para obtener un gran cambio y volver a su país con los bolsillos llenos, es parte del sacrificio, es una resistencia que tiene sentido según ellos, es una resistencia positiva con el fin de lograr llegar a un mundo donde hay trabajo. Es una resistencia para buscar un cambio.

A través de los datos de campo nos damos cuenta que en el país de acogida los emigrantes instalan unas redes de parentesco que les permite reconstruir la organización tribal del país de origen. Mientras que en el país de origen era un mecanismo de control sobre la población, ahora, el objetivo del emigrante con esta reproducción es protegerse y/o combatir todo tipo de abuso, explotación económica y racismo en la zona de investigación (Santa María de Águila), así como también un modo de continuidad y resistencia. De este modo el parentesco se convirtió en uno de los elementos constitutivos de las redes migratorias, puesto que los lazos de parentesco (y los discursos sobre las alianzas de sangre) se transformaron en el mecanismo para construir un compromiso social y cultural entre todas las personas; es decir como un factor de solidaridad, de comunicación y de continuidad.

La migración femenina en Marruecos es un fenómeno muy nuevo y complejo. Hasta hace 10 años las mujeres migraban fuera de Marruecos por razones familiares acompañando al papa, esposo, en pocos casos con hermanos. Las mujeres que migraban eran mal vistas por la

sociedad eran un mal ejemplo, se les discriminaba, y se enfrentaban actos de racismo que les sobajan pues les trataban como si fuesen seres inferiores al hombre.

En conclusión esta dominación masculina del marroquí es una dinámica de resistencia ante las formas de explotación y discriminación, que se vive en España contra los migrantes y es al mismo tiempo un fenómeno que reproduce situaciones de inequidad para las mujeres marroquíes. Esta tensión, finalmente, actúa en contra de la población marroquí que es vista con desaprobación por la sociedad española por el trato que reciben las mujeres marroquíes de los hombres.

La resistencia laboral es un término que reúne varias actitudes que los migrantes tienen mientras trabajan en los invernaderos. Lo que se puede entender por resistencia laboral es la acción de resistirse a las condiciones del trabajo, la tensión con los empleadores, y las condiciones de remuneración.

En este trabajo la resistencia laboral se refiere a las estrategias que se usan en los lugares de trabajo que van desde el silencio, terminando con la venganza y el insulto en su propia lengua.

El silencio es una forma de resistencia de la población migrante, como una forma de responder a distintas formas de dominación y discriminación, pero es un silencio que expresa acción, una acción de “contención”, es un silencio que activamente contiene con las emociones y con otras formas de expresión que serían posibles dadas las circunstancias. Eso es lo que he visto en la mirada y el compartimiento de los migrantes, especialmente quienes no tienen papeles que trabajan callados, no por eso desentendido o inactivo, ante situaciones que en otras condiciones tendrían una respuesta de otro tipo. Hay más estrategias que la del silencio en el trabajo. Hay mecanismos desde la propia cultura que genera el emigrante contra el español y del español contra él a través del uso de lenguaje como resistencia invisible. Estos van desde el insulto hasta la clasificación a través de los estereotipos contruidos desde sus culturas y sus historias. En nuestro caso el emigrante usa el árabe para insultar sin provocar un enfrentamiento material. De hecho estamos ante resistencia verbal, lingüística y simbólica, el insulto a través del uso de la propia lengua, es una dinámica que se usa para discriminar al “otro”, al patrón, al trabajador, al cristiano, al marroquí, al moro, al pobre, al capitalista etc.

## Capítulo VI

### **La ironía de la resistencia y el género. Una autoetnografía desde el cuerpo de una antropóloga *berechewia*\*<sup>12</sup>**

*“La relación entre la mujer y el hombre centro de este mundo complejo, marcada por las presiones individual o colectiva que se reflejan en aspectos de las relaciones que prevalecen en la sociedad en todos los niveles, políticos, económicos y culturales” (Azaruil, 1992)*

Los estudios sobre género han tenido un avance muy importante en el espacio científico marroquí, desde finales de los años 80's, sobre todo con el movimiento femenino apoyado por los OGN. Varios sociólogos han tomado la iniciativa de discutir el tema de la sociedad marroquí para reflexionar sobre la situación de discriminación que ha sufrido la mujer en espacios sociales, económicos y políticos. Por ejemplo, la socióloga Fátima El Mernissi, tiene trabajos novedosos y relevantes en los que da a conocer un análisis de la realidad de las mujeres, y muestra su interés en la lucha por la igualdad de las mujeres. Para ella las mujeres árabes en general y las marroquíes en particular, pueden llegar a luchar por sus derechos e igualdad en niveles sociales, económicos, así como políticos. Igual que éstos estudios de género fueron básicamente dirigidos a la situación sociocultural de las mujeres, los estudios sobre el cuerpo y sus contextos socioculturales es un rema reciente y materia de análisis en las ciencias sociales de Marruecos. (El Mernissi, 1991).

El Mernissi nos alerta sobre la dificultad de construir un aparato analítico de género en el contexto transnacional, ya que la sociología de la academia, no tiene por qué escapar a las asimetrías sociales que atraviesan a las sociedades insertas en una larga historia de colonialismo. Quisiera reproducir aquí el argumento en sus propias palabras: “Si uno se

pregunta seriamente (como lo he hecho yo muchas veces) por qué una feminista americana o francesa cree que yo no estoy tan preparada como ella para reconocer los esquemas de degradación patriarcal, se descubre que esto la coloca en una posición de poder: ella es la líder y yo la seguidora. Ella que quiere cambiar el sistema para que la situación de la mujer sea más igualitaria, a pesar de ello retiene el instinto distorsionador racista e imperialista de los hombres occidentales. Incluso ante una mujer árabe con cualidades, conocimientos y experiencia similares a las suyas, ella reproduce inconscientemente los esquemas coloniales de supremacía” (El Mernissi, 2003).

La inequidad de género debe ser un tema central cuando hablamos de cualquier sociedad, pero resulta un tema de importancia medular en Marruecos, donde ahora se discute tanto en la sociedad como en la academia y se producen trabajos novedosos, que dan cuenta de las relaciones de género en dimensiones como la educativa, el trabajo y la política, determinan su estado de marginación.

Suele decirse en Marruecos, que el feminismo es un pensamiento que viene del exterior, fue un acto de imitación de las mujeres árabes y marroquíes que quieren lograr lo que mujer occidental ha logrado. Se considera un pensamiento fuera de lugar, que no corresponde a la religión ni a la cultura. Estas posturas que discuten y deslegitiman el pensamiento feminista, son parte de una sociedad donde las mujeres viven exclusión social y explotación doméstica.



**“Que complicado me miro en el espejo, mi mirada me analiza. Esos instantes donde fui sujeto y antropóloga al mismo tiempo. Son realidades que no se repiten, pero resultan ser fenómenos. Son latidos en mi cuerpo, que busco comprender. Problemas que me han interesado siempre”.**  
**Amina**

“El feminismo no nació en los países árabes, es un producto importado de las grandes ciudades de occidente.” Esta afirmación se oye a menudo en boca de dos grupos de personas

---

<sup>12</sup> Berechewa es el nombre de la tribu. Berechewia es el gentilicio

que por lo demás no se parecen en nada. Por un lado el grupo de los líderes religiosos conservadores árabes y por el otro el de las feministas provincianas occidentales, y lo que esta opinión implica, es que la mujer árabe es un ser infrahumano, sumiso y poco inteligente que es feliz en la degradación organizada por el patriarcado y la miseria institucionalizada. (El Mernissi, 2001).

### 6.1. La gran discusión: público y privado

Quienes defienden que las mujeres deben conservar una condición de inferioridad en la sociedad, en realidad quieren proteger el poder masculino y suelen justificar su posición con interpretaciones religiosas, representando a los hombres como más fuertes que a las mujeres. Aun cuando algunas posturas religiosas han dado libertad a las mujeres, hay un vacío entre el discurso y la realidad. El machismo cultural obscurece la razón sobre la revolución femenina y este nuevo movimiento que hace a la mujer igual que al hombre, porque es su derecho.

A pesar de lo que han logrado la mayoría de las sociedades en las últimas décadas para la igualdad del género, “las sociedades árabes siguen resistiendo a las formas de igualdad entre la mujer y el hombre con alguna justificación sobre interpretaciones incorrectas de la religión, eso en primer grado se explica por la estructura cultural masculina dominante (Ferjani, 2005).

Las prácticas culturales androcéntricas, a mi parecer, tienen su propia lógica y sus propios soportes sociales, no tienen necesariamente que estar eslabonados con la religión. Sin embargo, muchas mujeres asumen dichas prácticas culturales y las consideran religiosas porque les son impuestas en una estructura en la que los hombres tienen una posición de poder. No es extraño que tanto hombres como mujeres, incluso ante la falta de una explicación para justificar la inequidad de género, recurran a argumentos religiosos de lectura propia. Un ejemplo de esto aparece en mi diario de campo que relata una conversación con una mujer marroquí en España quién me dijo:

*“Personalmente no puedo desobedecer a mi marido, porque es prohibido en el islam y todo lo que dice el marido lo tengo que hacer, aunque me diga que no tengo que visitar a mis papás, lo tengo que hacer hasta que él me da permiso. Así aprendí con mi*

*mamá, también hacia lo mismo con mi papá. Y yo jamás pienso hacer lo que no me ordena mi marido. Porque la obediencia al marido es la obediencia a dios” Sadia, 2008 notas diario de campo, Santa María del Águila. España*

En este contexto estamos ante una realidad que se repite en la sociedad marroquí, y se acentúa en el caso de las mujeres con menos exposición a la información, como son las mujeres analfabetas, que paradójicamente recurren a justificaciones religiosas aunque nunca han leído el Corán pero toman los mensajes que les son impuestos en su situación familiar, y social más amplia. Ahora se puede hablar de más conocimiento con los programas religiosos de la televisión, pero la interpretación sigue en el mismo sentido de la dominación masculina. Éste encuentra su fuerza en la cultura porque como dice Sadiqi: “el sistema cultural favorece el elemento masculino- los roles más prestigiados están reservados para él, y mantiene al elemento femenino dentro de los límites dados” (Sadiqi, 1997).

Para mí, estos ejemplos no me son ajenos. Mi mamá ha vivido estas situaciones, pero hay muchos ejemplos más de mujeres que viven en estas condiciones: nunca han ido a la escuela, no saben ni leer ni escribir y su trabajo se ha restringido siempre al ámbito de lo doméstico. Lo mismo sucede con la participación política que queda limitada para las mujeres están, según ellas, bajo las normas culturales en las que quieren vivir. Viven una situación de analfabetismo, sumisión y marginación social en una sociedad que permite que ellas continúen como seres inferiores en la sociedad y sin poder.

No quisiera que la referencia al analfabetismo suene prejuicioso, sumando una descalificación a una condición de por sí ya estructuralmente subordinada, mi argumento es que el aislamiento (la falta de comunicación, acceso a la información, y escasa socialización) es un mecanismo que permite la reproducción de la sumisión, y que la capacidad de tener información podría cambiar esta situación. La situación en Marruecos es, en este sentido trágica. En los países árabes el problema del analfabetismo de las mujeres es el más extendido en el mundo, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) reporta que más del 80% de las mujeres son analfabetas en Mauritania,

Sudan y Somalia; el 75% en Arabia Saudí; dos terceras partes en Marruecos y la mitad en Argelia, Libia, Túnez y Egipto (El Mernissi, 2001).

La educación es una dimensión importante, pero así también lo es el mundo del trabajo. Las actividades de trabajo de las mujeres podrían ser también un espacio de socialización y reflexión donde muchas mujeres cuestionan la forma en que operan las situaciones de inequidad, el *statu quo*. Algunas mujeres construyen a partir del trabajo una situación de independencia. En Marruecos hace unos pocos años esto era muy mal visto y por ende poco probable que sucediera, las mujeres eran relegadas al trabajo doméstico o a la “ayuda” en las tareas agrícolas familiares. Ahora la realidad laboral es otra y explica el desarrollo que ha conocido la mujer en estas últimas décadas, porque hasta los años 80’s el porcentaje de las mujeres en las escuelas y universidades era muy bajo. Todo este cambio se relaciona con factores que la mujer misma ha logrado, además de la globalización que llegó al país.

Hasta la Segunda Guerra Mundial muchas mujeres marroquíes vivían recluidas en sus casas sin poder ir a la escuela o competir por un título o un empleo, ni en el sector público ni en el privado. Su contribución a la agricultura, a la artesanía y al sector de servicios se desarrollaba en los espacios tradicionales y era ignorado por su carácter doméstico. Las mujeres contribuían como esposas, madres, hijas, tías. En los años cuarenta y cincuenta las mujeres marroquíes todavía consideraban que el trabajo doméstico era su “destino” (El Mernissi, 2001).

La cuestión del género es muy complicada de entender, y los países que viven la misma situación han conocido la creación de un espacio de trabajo sobre el género muy fuerte, junto con el movimiento de la sociedad civil. El género es un conjunto de ideas, creencias, representaciones y atribuciones sociales construidas en cada cultura, tomando como base la diferencia sexual. Esta definición nos deja bien claro que el género es un fenómeno cultural, resultado de la sociedad donde se marcan esas diferencias y dibujan límites a un género y no al otro. En este caso a las sociedades árabes donde las mujeres viven estas formas de control

social. Esas normas culturales controlan con argumentos naturalizantes y biologicistas el cuerpo de la mujer.

La ONU en los trabajos preparatorios de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer, adoptó el término de “género” como herramienta de análisis de la realidad de las mujeres. Dice a la letra: “El género es la forma en que todas las sociedades del mundo determinan las funciones, actitudes, valores y relaciones que conciernen al hombre y a la mujer. Mientras el sexo hace referencia a los aspectos biológicos que se derivan de las diferencias sexuales, el género es una definición de las mujeres y los hombres construido culturalmente y con claras repercusiones políticas”. A partir de esto podemos preguntarnos cómo condiciona el hecho de ser mujer o de ser hombre. Veamos: Las mujeres deben encargarse del cuidado de hijas e hijos. Los hombres son los que deben mantener económicamente a la familia. Este modelo viejo nos deja frente a varios problemas y una situación de marginación que sigue viviendo la mujer hasta el día de hoy, en varios medios de la sociedad, y uno de ellos es el medio rural.

La perspectiva académica marroquí ha dado suma importancia a los estudios de género ya que ha sido tema de muchos trabajos, resultó ser un espacio de reflexión sobre la existencia de varios fenómenos socioculturales. Además desde la perspectiva del género se pudo dar una inserción de ONG que trabajan en el desarrollo de las comunidades, porque sin entender el contexto sociocultural del género de las comunidades rurales, no se puede aplicar un proyecto social. Hasta hace poco el género fue una materia de investigación y elaboración de muchos documentos de la sociedad civil, que trabajó mucho este tema con el fin de aplicar estrategias o proyectos que consideraran estas condiciones de género en la sociedad.

El género siempre ha sido un tema que ocupa tanto mis reflexiones académicas como mi vida personal. Desde que empecé a entender las divisiones de roles en mi familia, me fijé mucho en las diferencias educativas que existen entre hombres y mujeres - en aquel entonces, niños y niñas- la niña pasa por una serie de controles sociales y prohibiciones que a veces no les encuentro sentido.

Cuando era pequeña, en mi infancia en Marruecos, no me han dejado salir sola y hago las tareas domésticas. La dominación masculina es flagrante sea en nuestra casa o en otras. Mi papá y mis hermanos siempre estaban en primer lugar, ellos comían primero, ellos tenían el

derecho de salir y entrar con total libertad, mientras que nosotras junto con mi mamá nos quedábamos encerradas en la casa y no teníamos derecho ni siquiera a asomarnos por la puerta o la ventana. Para evitar la mala reputación, las mujeres cuyos esposos militares trabajaban lejos no salían de la casa. Para mí el uso de la categoría género como análisis, me permite comprender las relaciones de subordinación y dominación que existen entre mujeres y hombres. La desigual distribución de poder influye en la manera en que mujeres y hombres pueden desarrollar sus capacidades personales, profesionales y sociales. El género es una categoría central, para entender los muchos problemas o fenómenos de mi país, y en particular que podemos encontrar en la migración de los marroquíes.

Observo que la jerarquía del género viene desde la cultura de la sociedad misma, que controla el cuerpo femenino y lo limita en espacio, tiempo y tareas. Porque el cuerpo que vive esta discriminación y este control, lo considero yo un cuerpo robado a su dueño, la mujer no tiene poder ni decisión sobre su cuerpo porque éste está subordinado a la sociedad. Así se plantea que algunas de las diferencias sociales tienen un origen natural (y por ende puede ser expresadas en términos biológicos). El control social podría establecerse de muchas maneras, pero en este caso se construye de tal forma que pasa por el cuerpo: se dice que el conflicto social tiene un origen natural cuando se plantea que el conflicto es por el descontrol de la “excitación”. Entonces, para controlar el conflicto social, es necesario controlar la “excitación”, y para controlar la “excitación” ese necesario controlar el cuerpo, taparlo, encerrarlo. Ben El Arbi lo pone de esta manera: “Considero que el cuerpo es una forma de excitación, por eso le pusieron el velo a la mujer musulmana que la hace un objeto no identificado, de manera que su estancia fiel en la casa hace que ella viva en las sombras” (Ben El Arbi, 1990).

Los trabajos de Ben El Arbai Aicha, El Mernissi y un grupo de sociólogos e investigadores que han trabajado el tema del cuerpo en una colección sobre el cuerpo femenino, nos acerca a esta problemática dibujándonos la realidad del cuerpo ante todas las formas de discriminación, marginación y violencia y que de una manera u otra reflejan la cuestión del género en la sociedad.

Siempre me indignó esta discriminación de mis derechos; como niña quería jugar y tener mi propio espacio, igual que mis hermanos. Ellos tenían su propio espacio, el mío era la cocina. Ellos jamás entraron a la cocina a hacer tareas domésticas. Al terminar la primaria,

había que resolver el problema de cómo estudiaría la secundaria. En vez de mandarme a estudiar a un internado, mi familia me mandó lejos, con mi abuela, (a ocho horas de camino porque en los años 80's el transporte era muy complicado), porque ellos consideraban que yo no tenía el derecho de quedarme sola y lejos del control familiar. Así que tuve que ir con la abuela que es una persona muy dura y mucho más complicada que mis papás. Me tenía encerrada (diríamos en forma coloquial, "me tenía encerrada como a una gallina"). No podía hablar con ningún hombre para no cometer "un error que perjudicara mi virginidad" que era y es el límite al que puede llegar una mujer. Pues Marruecos al igual que otros países árabes y musulmanes viven una situación de género jerárquico y diferenciado que encuentra su explicación en la propia cultura con ayuda de todo el contexto de dominación masculina, notoria a nivel familiar, social y político. En donde la sociedad no le permite a la mujer sus derechos y la sigue manteniendo en una condición de sumisión a los hombres.

En un estudio hecho por la socióloga (Bourquia, R., 2000) en la zona oriental, considerada como una de las zonas más conservadoras en Marruecos nos dice: "No hay nada más humillante para un hombre que sea descrito por otros como controlado por su esposa. Un hombre que deja a su esposa decidir en su lugar".

Lo que encontró la socióloga en su estudio, nos da una mirada sobre las relaciones de género en donde la sociedad no da derechos a la mujer ante el hombre, éste tiene que conservar su poder de decisión y control sobre su mujer con el fin de mantener una imagen de masculinidad ante la sociedad que le da posición y respeto.

Otro estudio del sociólogo El Harras, (2000) que se ha interesado y trabajando mucho en la cuestión de la mujer en la sociedad, describe en uno de sus estudios, el mismo fenómeno en la sociedad rural del norte-oeste de Marruecos, (Anjara) y nos muestra la fuerte dominación masculina que existe en la sociedad marroquí. El Harras nos explica que aun en situaciones en las que la mujer puede tomar decisiones, tiene que mantener hacia el exterior la imagen de que es el hombre quién está tomando las decisiones. En la sociedad " es en las mujeres que se ejerce el poder y se derivan las responsabilidades domésticas, pero los hombres conservan todavía la imagen del poder y prestigio, como la autoridad masculina es la primera emanación del entorno social, las mujeres tienen el poder real, aunque ilegítimo y no reconocido para influir en las decisiones de los hombres" Por lo general la pareja trata de dar una imagen de

normalidad y de conformidad para mantener a su familia debido a que " la participación de las mujeres en la toma de decisiones en el hogar nunca se interpreta como tal, sino siempre como una decisión que desequilibra el orden establecido de la jerarquía doméstica "(El Harras, 2000). Se siente a las mujeres como una amenaza a su relación aunque estén involucrados en la puesta en escena de sumisión de la mujer y la apariencia del poder masculino vis-à-vis el escrutinio de los demás es lo que Bourdieu llama "la lógica paradójica de la dominación masculina y sumisión de la mujer, que se puede decir de una vez, y sin contradicción, es espontánea, sólo puede entenderse si se observan efectos duraderos que se ejercen en el orden social en las mujeres y los hombres" (Bourdieu, 1998 ).

Todo esto nos acerca un poco a comprender la situación de la mujer marroquí y los tipos de marginación que sufre, y más aún las mujeres de origen rural que son el sujeto de este trabajo. Es aquí donde me gustaría acercar a mis lectores, a la situación de estas mujeres que enfrentan formas de discriminación y marginación a través de su cuerpo. Y surge la pregunta ¿Qué símbolos tiene el cuerpo femenino en la cultura de la sociedad marroquí?

El cuerpo femenino en la cultura de la mayoría de las sociedades árabes se relaciona con el error y lo sucio, al igual que es un espacio donde se acuerda el honor, -donde ella es la responsable de mantenerlo. El Razi lo explica de esta manera: "la relación del cuerpo femenino con los contextos del honor y la dignidad, descubre las partes profundas de la psicología del hombre y su mente, en especial en las sociedades árabes, y muestra una relación firme entre la realidad de la presión y la represión social. Donde el hombre se considera responsable de proteger el cuerpo de la mujer o asegurar su castidad a partir de la supervisión y el control duro y continuo; en este contexto el cuerpo femenino debe quedarse ignorante de todas las formas de placeres sexuales, a través de la socialización que recibe la mujer desde su infancia, o a veces a través de algunas prácticas corporales duras, por ejemplo de la circuncisión, la amputación del clítoris o de partes del órgano en las sociedades árabes y varios países africanos-13 (El Razi, 1991).

Este cuerpo donde se marca el control social, se caracteriza en la cultura entre lo sagrado y lo sucio, este último se refiere a la menstruación, el parto, "esos conceptos de la sociedad, la impureza extendidos en nuestra cultura religiosa y cultura popular, contribuyen a

marginar a la mujer durante el período menstrual y las excluye del círculo de la actividad social” (El Razi, 1991).

El cuerpo sucio no es aceptado en la cultura donde la mujer es colocada en una situación de marginación y donde se enfatiza la diferencia entre mujer y hombre en esos contextos. Estudios antropológicos, muestran que las mujeres en algunas tribus primitivas (como los baruya) se esconden en habitaciones privadas en el periodo menstrual, el parto y el post-parto. Los hombres no deben entrar en esta zona, pero con sólo pensar en hacerlo les dan náuseas, asco y repugnancia (Godelier y Bonte, 1976).

Estas actitudes nos explican la dominación masculina y reflejan la construcción de la subordinación, y las formas que adquiere el desprecio de los hombres por las mujeres como categoría (puede, en este sentido, decirse que es un “desprecio categórico”). Por otro lado está el cuerpo femenino sagrado y fértil, símbolo de riqueza, una buena imagen que entronizan con respeto y veneración, pero que esconde el desprecio y humillación.

La cultura siempre ha sido el espacio donde se analizan algunos fenómenos de la sociedad y el género es uno de los fenómenos culturales que abre un debate de discusión sin fin. La cultura en cuestión se basa en el principio simbólico expresado por Bourdieu, para el dominante y el dominado, (hombres sobre mujeres), él considera que “las estructuras de dominación son el producto del trabajo incesante de la reproducción al que contribuyen diferentes agentes: Los hombres (con armas como la violencia física y simbólica), las mujeres víctimas inconscientes de sus hábitos e instituciones: familia, escuela, estado” (Bourdieu, 1998).

La mujer ha vivido una doble discriminación en el espacio social. El caso de mi mamá es un ejemplo, no tuvo ni estudio ni trabajo y tampoco sus derechos más elementales. Hasta ahora podemos ver modelos de matrimonios arreglados donde la mujer se casa con alguien al que conoce sólo el día de su boda. La mujer, antes vinculada exclusivamente con la reproducción y el trabajo doméstico, ha encontrado en la migración elementos que pueden desarmar la discriminación de género que han sufrido

La problemática que estoy planteando en este capítulo sobre la discriminación de género tiene su propia explicación en el cuerpo femenino y su contexto sociocultural en la sociedad musulmana y marroquí. En este estudio el cuerpo de la mujer ha sido en la historia un espacio donde se marca el control y se guarda el honor de la familia, un espacio sagrado y al mismo tiempo símbolo de sufrimiento, controlado por argumentos que aluden lo mismo a la naturaleza que a la cultura y por acciones que pueden lo mismo infundir dolor físico o afectivo.

“...entonces es el cuerpo violentado por las costumbres, y el cuerpo generoso violentado por el dolor. La violencia de la naturaleza y la violencia del ser humano ambos se ejercen sobre el cuerpo femenino como si sólo existiera para ser violentado, y ojalá esto se limitara en esta violencia y este grado de crueldad, pero esto va más allá cuando se permite todo tipo y forma de dolor sobre el cuerpo de la mujer. Se permite el dolor de la golpiza, se permite el dolor de la desfloración, y se permite un sinfín de dolores físicos y morales como la humillación, los insultos y la inferioridad.” (Damia Ben Joya, 1991).

Lo que se entiende de este párrafo es que el cuerpo femenino está violentado natural y socialmente; sufre con la llegada de la primera regla y se enfrenta a un control social y varias prohibiciones que cada mujer tiene almacenadas en su memoria, el día de la boda o el día de entregarse virgen a un hombre. El sufrimiento del embarazo y el de dar a luz, en todos estos, el cuerpo femenino sufre también físicamente.

La discusión del control cultural del cuerpo femenino, nos abre un debate muy interesante y central para entender la problemática de la discriminación del género, a través de analizar y poner énfasis sobre la realidad de la mujer marroquí en la sociedad. Que en verdad me pone a mí, de manera muy personal, ante una serie de preguntas de lo que se vive como mujer; lo que han vivido las mujeres de mi familia y las mujeres con que he trabajado en las ONG en Marruecos desde hace años.

En este caso, culturalmente el cuerpo está dominado por la sociedad, no es propio de la mujer, ella tiene que cuidarlo para la imagen social; no embarazarse antes de casarse y llegar virgen a su primer matrimonio. Actualmente, se puede hablar de una mujer que sale sola sin marido. Estamos ahora ante nuevos fenómenos donde el cuerpo femenino es propiedad de

la mujer, no como antes, aunque persisten varias reglas culturalmente duras hasta el día de hoy, pero ahora podemos ver mujeres que salen y se visten como quieren.

El cuerpo femenino siempre constituye un espacio para discriminar a una mujer. En muchas sociedades el nacimiento de una niña es una preocupación para los padres o una vergüenza, por eso lo primero que se hace es generar mecanismos de control, porque si pasa algo en el cuerpo contra las normas culturales, la sociedad en su pequeña forma que es “la familia” pierde su situación simbólica y cultural en el espacio social.

Toda esta discusión nos acercó un poco más para entender los contextos donde el lector puede explicarse las formas de discriminación y sus orígenes, sea en la cultura, la religión o prácticas como las del trabajo. Muchos estudios de género el día de hoy están criticando la realidad que viven las mujeres, y que exigen un debate científico especializado. Uno de los trabajos que más me ha llamado la atención es un trabajo del (EL Jayate, 2008) que trató de explicar la posición de las mujeres entre los árabes. Ahí una mujer analiza su identidad, su posición en la cultura árabe musulmana y la importancia de la discusión de la situación de la mujer, que se ha convertido en un tema de suma importancia en la sociedad, “hoy en día plantear el tema de las mujeres en el mundo árabe significa en el fondo plantear un conjunto de problemáticas complicadas”.

El tema de la mujer es una problemática actual que se basa en la reflexión de la globalización y el desarrollo del país mismo. Pero la cuestión del género además de ser responsabilidad del estado o de las instituciones sociales, es un problema que deben atender las mujeres mismas. Si nosotras como mujeres no llegamos a entender que el cambio es responsabilidad de la mujer, jamás llegaremos a tener el nivel que la mujer está viviendo en otros países. Si sigo educando a mi hijo como hace años, o a mi hija como me hicieron a mí, la situación sigue igual, el cambio y la igualdad empieza de la mujer misma.

Otro de los trabajos que me han fascinado sobre la cultura marroquí y la mujer, es el que trata de un análisis de contenido de los proverbios sociales en la sociedad marroquí, nos acercó a la manera en que se expresa y sistematiza popularmente la realidad que viven muchas mujeres, y estas representaciones sociales se guardan en la memoria y se viven como hechos en la

sociedad de generación en generación. Son instrumentos que se usan para que cotidianamente se produzca a sí misma la mujer como sujeto.

Esos proverbios populares como producto sociocultural exponen de una manera muy clara, una imagen de la mujer, cómo puede ser que esté plantada en la memoria de los marroquíes, refleja muchas relaciones familiares, la ética de las mujeres y la relación entre pareja, y reiteradamente sostienen que las mujeres deben identificarse con el hogar conyugal. El Bahesi lo dice de esta forma: “Lo que más atrae la atención en la lectura de esos proverbios y análisis de contenidos es que acumulan una imagen negativa de la mujer, la muestra como un ser inhumano de naturaleza diferente. Se observa la ausencia total de proverbios que presenten sus cualidades y sus bondades sobre la familia y la sociedad. Pervive la imagen que deja a la mujer marginada escondiendo su rol en el desarrollo verdadero de la sociedad y eso se encuentra en la memoria popular de las mujeres mismas” (El Bahesi, 2006).

“Las mujeres son descendencias de Satán”.

“Quien busca el sufrimiento se junta con las mujeres o los perros”.

“La sumisión a las mujeres es un arrepentimiento”.

“Si no conoces a la chica en su casa, mira a su hermano en la calle”.

“Mira su casa y cástate con su hija”.

“Consulta su opinión y haz la tuya, consulta su opinión y haz lo contrario”.

“No digas que tu suegra murió hasta que pase siete días enterrada”.

Todas estas representaciones sociales sobre la mujer reflejan el pensamiento real de la sociedad sobre esa mujer que siempre tiene que dar más por tener menos, y de cualquier manera su participación y su lugar, la sociedad la disminuye. Es una herencia de varias formas de marginación de la mujer que será madre, esposa, hija, nuera o hasta suegra en contextos negativos.

La situación de marginación que he mencionado la ha vivido la mujer marroquí antes, y sigue viviéndola en varias partes sobre todo en el ambiente rural, hoy en día, la encuentro en

un espacio transnacional. Mi cuerpo ha sufrido este control en mi propia cultura, pero mucho más en España, donde están mis familiares; mis primos que trabajan en la agricultura, que para ellos mi presencia en los invernaderos era provocadora, casi una vergüenza, “fuera de lugar”. Entre mi familia en España, en verdad he sufrido malestar e incomodidad por ser mujer -y siempre me preguntaba ¿Si fuera antropólogo hombre, este trabajo saldría mejor? ¿Con más éxito o menos?

En este capítulo trataré de abordar el tema de la discriminación del género, que vive la mujer marroquí en Santa María del Águila, donde la mayoría de los emigrantes son de origen rural, jornaleros, a través de revisar y estudiar mi diario de campo y los mapas del día, donde analizo el movimiento de las mujeres en el espacio migratorio.

## **6.2 El cuerpo como herramienta etnográfica.**

En esta parte, quiero hablar sobre el origen de la idea, de tratar el cuerpo metodológico como una herramienta para escribir una etnográfica transnacional.

En la realización de mi trabajo de campo, al aplicar las técnicas de investigación, me encontré con un gran desconocimiento por parte de los migrantes para poder comprender el significado del racismo. Al explicarles y trabajar con ellos, la definición tuvo que ser construida ahí mismo, con ellos, además de tener que explicarles poco a poco sus significados y alcances.

Al redactar mi diario de campo, día a día, descubrí que mi cuerpo metodológico tuvo que modificarse al ser una realidad diferente a la planteada originalmente, pero sobre todo, el diario se convirtió en un elemento fundamental, toda vez que de ahí construí las experiencias, interpreté y reinterpreté las situaciones y momentos vividos además de narrar esas experiencias para describir la realidad del racismo en la zona.

Sin embargo, la otra cuestión importante de señalar, es que en el diario, plasmé mis experiencias personales al momento de hacer el trabajo etnográfico. En la elaboración de los trabajos y la etnografía, yo misma fui, vi y pasé por los mismos problemas, situaciones y

circunstancias que los migrantes, por lo que me convertí en parte del *cuerpo de estudio* (me refiero a que mi cuerpo es uno de los cuerpos de mujeres marroquíes de mi tribu, también es un instrumento etnográfico que conforme escribí con él y sobre él, pasó a formar parte del cuerpo de esta tesis).

Derivado de esto, resultó que el diario de campo refleja una serie de historias propias, personales, que me permitieron analizar los conceptos y definiciones que me había planteado anteriormente, adecuándolas por otras definiciones construidas por mi propia experiencia.

Considero esto como un buen ejemplo para describir una parte de la realidad del racismo que viven los emigrantes transnacionales, y además es una manera para escribir sobre la realidad de discriminación de género en la sociedad marroquí, no solamente en la propia cultura también en otra cultura y en el espacio transnacional.

Estas situaciones, me acercarían no sólo a la antropología transnacional, sino a una antropología nativa, en la que uno de los sujetos de estudio serían no solamente los migrantes, sino migrantes relacionados conmigo familiarmente y sobre todo yo misma. Las circunstancias me llevan a presentar esta etnografía a través de un recorrido de mis días de campo, narrando los días y presentando las experiencias como mujer marroquí, mujer trabajadora, antropóloga y migrante.

Otro punto a tener en consideración, es que parto del hecho de que es posible armar un marco metodológico transnacional basado en las herramientas enumeradas. Para ello, hago un ejercicio de antropología aplicada en la que comento mis experiencias diarias correspondientes al trabajo de campo respectivo, redactado en una comunidad transnacional de migrantes en un período de cuatro meses.

En este tiempo, trabajé con más de una técnica y en cada técnica tuve que adaptarme al ambiente, a veces para procurar un mejor control de él y en otras para cambiar la técnica. En varios casos tuve que modificar la manera o el espacio y en la mayoría vivía incomodidad en el ambiente y tenía que cruzar más de una frontera. Esto puede dar al espacio de las

investigaciones una nueva mirada, porque no siempre se pueden discutir los resultados de las investigaciones, sí no discutimos cómo llegamos a esos resultados. Considero que este ejercicio etnográfico basado en experiencias de una realidad transnacional, puede ayudar a la comprensión de una parte del fenómeno del racismo en el espacio transnacional, basado en una experiencia personal.

Por medio de este trabajo de campo, me di cuenta que puedo usar la herramienta de diario de campo para escribir una etnografía de mi propio cuerpo metodológico, porque al escribirlo, soy la primera que empieza y la última que termina. En muchas situaciones fui yo el caso del día, el sujeto de estudio. También a través de esta etnografía puedo analizar varios puntos de mi problemática y llegar a examinar otros contextos que pueden ser muy útiles para entender qué puede hacer un etnógrafo al usar su propio cuerpo para estudiar una problemática.

Hasta aquí me parece que el cuerpo puede ser una herramienta muy útil para hacer un trabajo etnográfico, no sólo por tener implícito un género, sino por el cómo se encuentra en muchos espacios y cómo reacciona en varias situaciones, además de observar cómo el otro reacciona ante este cuerpo.

En mi caso, mi cuerpo metodológico siempre estaba presente en mi trabajo, a veces es una ventaja tener informaciones estando en otros espacios de conflictos culturales, sociales y políticos. Cambió el uso de mi cuerpo dependiendo de la situación, de las personas y sus culturas. Al vivir situaciones de incomodidad cada vez tenía que cruzar fronteras para hacer mi trabajo. Es decir, a veces estaba confundida entre hacer mi trabajo como antropóloga o tener que abandonar el lugar por fronteras culturales que no me permitían estar en la posición en que estaba. A través de vivir estas situaciones, me di cuenta que esa realidad me permitió entender al otro, a la comunidad, mi sujeto de estudio y cómo son las cosas a través de mis conflictos y mis incomodidades con ellos, todo eso me dejó entender quien es el sujeto con el que trabajo y cómo piensa.

### **6.3 Narración de experiencias propias: entre cuestiones de racismo y discriminación de género.**

Mi experiencia como mujer en México, me dio la oportunidad de comparar diferencias culturales entre varios contextos, sobre todo la cuestión del género. Vivía muchos conflictos con mi propia familia y con las normas culturales que siempre me dejan en una situación de crítica. Yo represento a otra generación, aunque las mujeres de mi edad siguen el modelo viejo o tradicional, yo he vivido un proceso de cambio y de lucha para salir adelante, porque así tenía que hacerlo para lograr mi independencia económica y social, y todo esto fue algo que no esperaban algunos miembros de mi familia que fueron mis sujetos de estudio en este trabajo.

Siempre he tenido ésta pregunta en mi mente ¿Qué significa ser mujer en Marruecos? La verdad, siempre he visto que la mujer sufre al sentirse invalidada, inferior; trabaja para servir al otro, que es el hombre (papá, hermano, esposo e hijo). Me di cuenta que el hombre tiene un lugar muy especial en nuestra sociedad, con más libertad y en donde, si hay algún error, culpan siempre a la mujer.

Siempre recuerdo estas palabras “¿Por qué haces eso si no eres un hombre?” “¿Cómo puedes pensar en eso si no eres un hombre?” “Eres una mujer y no hay que hacer eso.”

Durante mucho tiempo me he preguntado ¿Por qué es la responsabilidad de la mujer y no del hombre?, se cree que la mujer actúa mal en una familia teniendo un novio, o embarazándose, o perdiendo la virginidad, o vistiéndose de manera diferente, o saliendo mucho de la casa. Es un error de la familia.

La mujer será culpabilizada de todos los errores, y esas normas siguen hasta hoy en día en varias partes del país. El caso de mi tribu, es un caso muy interesante para estudiar cómo estos cuerpos femeninos que se dispersan en esos espacios transnacionales, siguen viviendo este control (que considero muy duro e injusto ya que la vida social es un derecho para todos y es necesario buscar formas de equidad).

Como siempre, todo empieza en el cuerpo; el cuerpo femenino es un espacio de control, donde la cultura encuentra su asiento, y el cuerpo femenino es el patrimonio de la sociedad no de la mujer.

Las diferencias entre las dos culturas, las puedo notar y observar a través de mi propio cuerpo, como una herramienta para describir esos procesos donde se encuentran las dos culturas y donde se diferencian.<sup>14</sup>

### *6.3.1. El trabajo de campo internacional.*

Antes que nada, mis días en España fueron más complicados en comparación con otras experiencias en Marruecos como socióloga, donde yo no daba mucha importancia a la presencia de mi cuerpo en la investigación. Pero esta vez, mi cuerpo me enfrentó a varias confusiones y conflictos culturales porque trabajaba primero con una comunidad campesina que todavía sigue con normas culturales muy tradicionales y además con mi propia familia, mis primos, gente de la misma tribu, o que viven en el mismo pueblo paterno y todo eso me puso en un proceso de control y confusión que sufrí durante mi trabajo de campo. Quiero presentar esa realidad, narrando mis experiencias, donde esas fronteras e incomodidades se ven con claridad.

Las notas de mis diarios de campo son muchas, pero voy a concentrarme sobre hechos muy especiales donde puedo analizar con claridad la cuestión de la discriminación y el racismo, donde voy a tratar de explicar la naturaleza de esas fronteras y esa incomodidad.

### *6.3.2. Primer día: llegada a España. Los primos maternos en Madrid*

La verdad, desde el inicio, cuando yo estaba en Madrid, tratando de conseguir datos sobre la gente que vive en Almería, siempre había una discusión muy fuerte sobre el tema de

---

<sup>14</sup> *Personalmente, me encuentro en un proceso de transformación temporal donde mi cuerpo vive en otro espacio y en otra cultura, casi me siento libre de los compromisos culturales, más bien, aquí en México, me siento totalmente libre e independiente ante cualquier control, aunque a veces vuelvo a ese control y a esas consideraciones al reunirme con amigos marroquíes que son como una representación de la familia, la comunidad y hasta la sociedad en su totalidad.*

que soy mujer y ellos hombres, que viven en chabolas o en cortijos y que no entendían que estaba haciendo y cómo iba a estar tanto tiempo para entender sus realidades.

Debido a esto, tomé la decisión de estar más tiempo en Madrid, con sus familiares, y recorrer la bibliografía. En segundo lugar, irme a Murcia, hasta que ellos me consiguieran un cuarto con una familia.

En Madrid he estado con primos maternos, les resolví algunos problemas ya que no hablan bien el español. Aunque en este tiempo tampoco hablaba bien el español, pero sobreviví mejor que ellos. Allí traté de jugar el papel de la hermana que cocina, hacer las tareas domésticas con el fin de conseguir contactos en Almería y construir una red, aunque en el fondo ellos me querían ayudar pero no entendían que hacía yo sola; una mujer, viajando entre pueblos, buscando emigrantes. Para mis primos corría un gran riesgo como mujer sola y soltera.

Siempre cuidaba mi vestimenta, porque en Madrid, los emigrantes no viven solos, sino con otros de otras ciudades y eso era un problema, porque los del medio urbano me veían de otra manera, les parecía interesante mi presencia. Uno de ellos, como llevaba más tiempo en España, pensaba diferente. Me llevó con su novia a un café y luego a una discoteca de marroquíes para explicarme que los españoles no permiten a los emigrantes marroquíes entrar a las discotecas españolas. Me quiso mostrar la realidad que viven algunos emigrantes, como la prostitución y la droga. A sus hermanos les pareció algo anormal que fuera a una discoteca pues no es un lugar decente. Ahí me preguntaba “¿Si yo fuera hombre iríamos todos?”

Una vez, a un amigo de mis primos le debía un patrón gitano 1000 euros, pero era tímido y no hablaba español. Entonces, yo fui a hablar con el gitano y actué como su mujer, diciendo que nos habíamos quedado sin nada y que necesitábamos el dinero y que yo trabajaba en una asociación para defender los derechos de los emigrantes. Su patrón al saber que yo hablaba español y de los derechos, nos citó en una estación del metro y nos dio el dinero. En este tiempo mis primos quisieron que yo hiciera este favor a su amigo, pero les pareció incorrecto que yo fuera sola con él. Ellos confunden las cosas, viven contradicciones enormes,

y para mí siempre ha resultado ser incómodo ver sus miradas y sus preocupaciones, como si estuviera haciendo algo muy malo.

En el edificio donde viven había un guardia de noche, un joven de Siria, que trabajaba y estaba haciendo un doctorado en España, me invitó a una feria de libros, pero fue todo un problema con mis primos, no querían que fuera con él, porque era soltero y yo mujer. Como si jamás hubieran visto una mujer con un hombre en la calle. Pues ahí descubrí que la cuestión del control del cuerpo es transnacional, viaja en la mente de cada emigrante marroquí de esa zona y está presente en sus actitudes. Controlan a cualquier mujer, porque no sólo me controlaron a mí, sino también a una sobrina que vive con ellos y ella enojada, decía:

“Pensaba que en España, estaría libre, en un país moderno. Aquí vivo peor que allá en Marruecos, como si los hombres me fueran a comer. Prefiero mil veces ser hombre que mujer. Para mis tíos soy tema de vergüenza. Ya me cansé”

La pobre joven marroquí la tienen encerrada trabajando en la casa hasta que llegue el día que le encuentren un trabajo doméstico, o en un restaurante

Entre tanto estaba en Madrid haciendo mi trabajo bibliográfico, o en Murcia, en entrevistas con algunos académicos, o también buscando bibliografía. Hasta que me avisaron que ya tenían un cuarto rentado para mí. Entonces ellos decidieron qué día podía yo entrar a Santa María del Águila. Todo por ser mujer, si fuera hombre tal vez hubiera pasado mis días de campo en una chabola. Aunque personalmente me hubiera hecho más feliz pasarlo en un cortijo o chabola, para estar más cerca de mis sujetos, pero ser mujer en esa cultura no es ventaja para una investigación.

Llegué muy temprano al Ejido. Tuve que esperar en un café que está cerca de la central de autobuses que salen al pueblo, porque el primo que me iba a recibir es ilegal y tenía que verlo hasta las ocho por más seguridad.

En el café hubo sólo hombres y un porcentaje grande de marroquíes. Todo el mundo me estaba viendo y me pregunté, qué había hecho otra vez, “estoy en España y ninguna mujer puede entrar a un café, aún en este café he visto mujeres de Rumania o españolas”. Pero se ve en mi fisionomía que soy marroquí, al final terminé hablando con un señor marroquí que se aparentaba aproximadamente 49 años.

Él aceptó hablar conmigo y le explique las razones de mí llegada al café, como siempre me sentí obligada a explicar porqué ando sola, y allí no estaba libre, estaba dominada por miradas masculinas. Me explicó mucho de migración en la zona, él es de la zona norte del país, del Rif, una sociedad también estricta culturalmente. Fue muy amable, me relató de los emigrantes, del trabajo y del conflicto del año 2000. Me cuenta que tres temas muy importantes se tocan en la zona del Ejido: migración, trabajo y racismo que son exactamente los tres ejes de mi tesis. Pasé con el señor más de seis horas platicando, tomando café y comiendo sándwiches. Me ayudó a ubicarme muy bien y me dio varias informaciones sobre los pueblos cercanos, medios de transportes, asociaciones y hospitales, etc.



**“Mi llegada a Santa María del Águila. Lugar de sueño y obsesión de los jóvenes de Ain Kaicher”. *Amina***

Mi primo llegó a las siete, compré mi boleto para Santa María del Águila, allá me recibió un primo de mi mamá que era un emigrante ilegal, por eso tenía que estar afuera, en la calle, esperando hasta que llegara la noche para que nadie pudiera detenerlo. Cuando lo encontré para que me llevara con el dueño de la casa me dijo que se tardó en conseguirme el cuarto porque casi nadie quiere rentar un cuarto a una mujer soltera. Aunque algunos de ellos son familiares de mi papá, -que al principio no sabían quién era y qué quería hacer- siempre

seguí siendo la imagen de la “mujer soltera fuera de su casa”. Esta situación representa peligro de mala reputación para su familia, porque según ellos una mujer sin familia y sin esposo, está en España por prostitución o libertad exagerada.

Después de eso, me encontré con la realidad. El primer día de mi llegada a la casa donde tenía el cuarto rentado, dos mujeres casadas empezaron a preguntarse “¿quién es esa mujer, porqué está sola y cómo puede vivir sola aquí”.

Desde el primer día me di cuenta de lo complicado que es ser una mujer sola entre familias migrantes que no entienden lo que significa el concepto de “estudios antropológicos”.

Además, se trata de un pueblo que vivió una situación muy sensible en el año 2000 cuando marroquíes y españoles enfrentaron esta realidad del racismo como lo he comentado en capítulos anteriores. Era un poco difícil tratar este tema con los emigrantes primero porque las dos partes querían olvidar este episodio del pasado, y segundo, porque a esos emigrantes les da miedo meterse en estas discusiones, porque les parece un riesgo para su situación de migrante (sea legal o ilegal).

En la casa donde rentaba, una mujer recién casada estaba nerviosa, su esposo a causa de mi presencia dejó de usar la sala que es común, para evitar saludarme, porque soy una mujer libre según él. Cada día trate de entender cómo piensan para no provocar ningún malentendido, por eso traté de acercarme a ellas y explicarles las razones de mi estancia. Una pareja de más edad que se encontraba allí por razones de salud, mostró en un principio -sobre todo el esposo-, su interés en ayudarme, de hecho me presentó a un gran amigo suyo y ahora mío; es un señor transmigrante de quien hice una historia de vida que pienso publicar en un futuro.

Su historia resume la realidad migratoria en la localidad, él era mi guía de campo y también me ayudaba en mis desplazamientos en su coche, lo recibía diariamente en mi casa por la noche para poder grabar su historia. Yo no podía ir a su casa porque vive sólo con su hijo, y este último es drogadicto, por eso prefería ir a la casa donde vive su amigo y la otra

familia, y así evitar los malos entendidos. Él es divorciado y yo soltera, hubiera sido mal visto si yo fuera a su casa, porque además la mayoría del tiempo está sólo o con su hijo.

Así que lo invité a la casa donde rentaba aprovechando que allí hay gente y estaba su amigo, esto me hizo sentir más cómoda, además, porque nuestras grabaciones eran siempre hasta las 12 o 1 de la mañana. Hubiera sido mal visto el hecho de regresar de su casa a esas horas diariamente. Su amigo que vivía conmigo sabía que no estaba cómoda, como mujer, trabajando en esa localidad y se aprovechó de esta situación, me pidió varios favores a cambio de su ayuda para hacer mi trabajo de campo.

Empecé a ayudarlo buscándole asociaciones para que le dieran trabajo, porque esta discapacitado, tiene problema en los riñones, le busqué trabajo a su mujer en un invernadero conmigo, lo acompañaba para algunas ayudas que le dan en una asociación por lo mismo, le pagaba el autobús, sus cafés -a pesar de que en este momento yo estaba sin beca- por eso tenía que trabajar al mismo tiempo en un trabajo corto de campo con “Junta Andalucía”. Pero éste señor (tal vez para que yo le diera dinero) empezó a amenazarme diciendo a la gente de la localidad que yo era del servicio político y no debían confiar en mí. Otra vez me pregunté ¿Si fuera hombre que le hubiera hecho a este tipo?

Fue con el señor de la historia de vida y le dijo: “ha dicho Amina que se acabó, no quiere verte, ni grabar contigo, así que no vuelvas a ir”. Yo esperaba días, y no veía al señor Darib, hasta que un día lo encontré y me dijo todo esto. Para mí fue fatal, afortunadamente yo tenía el cariño y el apoyo de su esposa. Le reclamé la mala actuación de su marido. Me parecía que había sido desagradecido de todo lo que hice por él y por ella, además de que comíamos juntos y yo compartía con ellos una buena parte de los gastos, porque su esposa era quien cocinaba. Ella estaba como ilegal, me tenía solo a mí para salir, como protectora, la acompañaba a Internet para hablar con sus hijos en Marruecos. A él “lo puse en su lugar”, y le dejé claro que no me importaba si allí los marroquíes me veían mal por estar haciendo mi trabajo y que lo estaba haciendo con mis primos. Por fin tuve la autorización de llevar algunas personas hasta la casa para hacer entrevistas; uno de ellos es español. Unos primos por cuestiones de tiempo que me obligaron trabajar de noche.

Entonces a este hombre le dije: “déjeme en paz, yo estoy aquí por mi trabajo y lo voy a hacer aunque usted vaya a decir a la gente mentiras porque me pondré loca desde mañana y pasaré el tiempo cerca de los invernaderos observando de lejos y así llegaré a lo que quiero”. Después de algún tiempo dejó de molestarme. Yo seguí apoyada por su mujer, que al final regresó conmigo a Marruecos después de dos años en situación ilegal, porque tenía miedo que la fueran a meter a la cárcel por tener un pasaporte sin visa, viajó conmigo en el barco y presentó su pasaporte para que le marcaran la salida y pueda presentar sus papeles de nuevo para regresar con su esposo, según le dijo la abogada.

### 6.3.3. Mi cuerpo en el paseo de Santa María del Águila.

“El otro” (los hombres marroquíes) siempre está presente, “el otro” sigue mirándome de una manera distinta y me deja en un conflicto y una discusión interior ¿Qué hay que hacer? trabajar en el campo, o dar el ejemplo que ellos quieren ver, y/o comportarse como ellos están acostumbrados.

Esta precaución es una característica que aprendí desde el inicio, entendí que tengo que seguir la realidad como es, y respetar a los sujetos tratando de entender su realidad.

Inicialmente, tuve varios problemas, porque el pueblo Santa María es un pueblo de migración campesina rural, donde la gente está muy sujeta a varias normas sobre el cuerpo femenino y le obliga a ciertas reglas que según ellos (“el otro”) yo las rompí por el hecho de estar allá como soltera, libre, trabajando con hombres y estando en el pueblo el tiempo y a la hora que yo quería.

En esos días, me di cuenta que tenía que luchar cada día más para hacer mi trabajo de campo, y enfrentar los conflictos culturales que muchas veces me obligaron a hacer enormes esfuerzos para entender “al otro”. Pues esta experiencia más que hablar sobre mí, me dio la oportunidad de conocer “al otro”. Pude observarlo cuando iba a un cibercafé cada dos días y

tenía que cruzar una calle donde todos los emigrantes están parados pegados a la pared, después de un día de trabajo en los invernaderos. Allá se forman como grupos observando la gente que va y viene, otros están esperando el tiempo de las oraciones, otros están ahí para buscar trabajos y tener contacto con gente que tiene red con los españoles, y hay “otros” más, que bajan de la montaña para comprar lo que les hace falta.

Esta calle era muy extraña, la mayoría de los hombres son marroquíes. Las mujeres se sentían incómodas al pasar por ahí, porque los hombres las ven mal. Es un espacio de hombres, si una mujer necesita algo, como hablar por teléfono o comprar comida -en esta calle hay teléfonos y tiendas marroquíes- debe ir acompañada de su esposo, o bien, muchas veces prefieren hacer esas actividades por la mañana para evitar ésta incomodidad en la tarde. La verdad me sentía incomoda cada vez que iba, pero tenía que ir porque allí tenía mis contactos y además tuve varias citas con mis sujetos para hacer mis entrevistas.

Al pasar todos los hombres giraban y me seguían viendo hasta darme vuelta. En este tiempo estaba en dos realidades, confundida, era el único lugar donde podía encontrar a mis sujetos después de sus días de trabajo, y era un espacio que no era para las mujeres. Yo rompí con una de las reglas del pueblo marroquí. Al ver yo a unas rumanas que pasaban por allí, a mí tampoco me importó lo que dijeran de mí, aunque la mayoría sabía que estaba allí por mi proyecto. Unos pensaban que era periodista, otros, abogada y muy pocos, antropóloga.

Pues ser mujer, era un problemática no sólo por mi movimiento en ésta calle también en varios espacios donde el hombre tiene poder a diferencia de las mujeres marroquíes.

#### *6.3.4. La visita a los cortijos e chabolas.*

##### *6.3.4.1. Mis momentos en el cortijo de primos*

Era un día nublado, el frío era fatal hasta que pensé irme a una asociación en el Ejido en lugar de al invernadero, pero como tenía cita estaba obligada a ir así que cambie mi ropa y me fui rápido para llegar temprano al invernadero. A las 9 en punto me encontré enfrente del cortijo, cuando llegaron mis primos se sorprendieron, leí en sus ojos ¿A qué hora salió Amina

de la casa? y ¿Quién la llevó? Para sacarlos de sus pensamientos los saludé y empecé a platicar sobre el trabajo para que se fueran olvidando de mi situación de mujer.

Mi presencia era una molestia para algunos emigrantes conservadores, para otros, era una oportunidad para desahogar sus problemas y para algunos más, una ocasión para plantearme sus preocupaciones, ayudarlos en la traducción a fin de poder resolver sus problemas, ya sea con en el ayuntamiento, con sus patronos, o en el hospital.

Al ir al cortijo me sentía incómoda y obligada; mi obligación se caracteriza por el hecho de visitar sus viviendas para observar sus realidades y sus condiciones; incómoda porque todos son hombres que me ven como una mujer liberal, ya que en mi pueblo de origen, una mujer de mi edad no puede juntarse con muchos hombres para hablar con ellos.

Recuerdo que un día, durante mi visita al cortijo, me invitó el encargado de los trabajadores de los invernaderos -un joven español que le dicen “el Carkawo”-, para irme con él a los almacenes con el objetivo de observar el proceso de venta y el comercio internacional de los productos. Antes de subirme a la camioneta todos mis paisanos se quedaron viéndome, porque en la ventana de la camioneta del joven, había una foto de una mujer desnuda; una vez en la camioneta el joven español empezó a preguntarme sobre las mujeres en Marruecos, si son como yo, o como el ejemplo que él conoce a través de Mohamed y Mustafá, que le dijeron que las mujeres en Marruecos, no se juntan con los hombres y que llevan el velo, etc. Yo le respondí que eso es cierto pero no en todo Marruecos, así trate de conservar la imagen que mis primos quieren que él tenga, justifiqué mi caso por los estudios y expliqué que el modo de vida en las grandes ciudades es diferente al de las pequeñas y los pueblos.

Aproveché el trayecto para entender varias cosas del proceso laboral en Almería, y me puse de acuerdo con él para una entrevista. Al terminar la visita me dejó cerca de mi casa para comer, él igualmente fue a comer y pasó por mi más tarde, a las tres para regresar juntos al invernadero. A su regreso noté que quitó la foto de su camioneta porque él se dio cuenta que eso no está bien en mi cultura, además de que soy mujer.

Después de algunos días pregunté a uno de mis primos -es licenciado en derecho- si observó lo que hizo el joven, y me dijo:

*“pues claro que tenía que hacerlo porque sabe cómo es nuestra cultura, además él me comentó que quitó la foto, porque tú vienes aquí diario, eres una mujer marroquí y hay que respetar la cultura, y yo le respondí: está bien lo que hiciste amigo, porque en mi país no permitimos eso”.**notas de mi diario del campo España platica con primo paterno Mohamed***

Así pues, cada vez más, me siento responsable si pasa algo similar, como estar en un lugar donde hay sólo hombres, es un espacio de mi propia responsabilidad, donde ellos observan todo lo que está relacionado con mis contactos y mis comportamientos.

*“Uno de esos días que quedaron muy grabados en mi memoria, es cuando fui a trabajar con ellos al invernadero para observar sus días laborales. Se sintieron molestos e incómodos por mi presencia, ya que tenían que controlar su lenguaje, sus gestos y actitudes; al terminar el trabajo me invitaron a comer y en la tarde les preparé el pan casero que necesita de fuerza y paciencia para que salga rico. Luego me invitaron a estar con ellos para sacrificar un borrego, primero por cuestión del Islam, y segundo porque en el mercado la carne “halal” la vende muy cara un argelino, por eso se juntan , compran uno y lo sacrifican para guardarlo en el refrigerador durante un mes preparando sus platillos como si estuvieran en Marruecos. Este evento lo organizaron al terminar la jornada laboral, es decir, en la tarde. Después de terminar fui con ellos; de camino empecé a pensar ¿Qué dirán de mí mis primos? me consideraran como una mujerzuela que anda sola en lugares vacíos, sea temprano en la mañana, o en la tarde al oscurecer. En lo sucesivo, me pareció conveniente usar el velo y vestirme más largo, iba cantando en el camino -que era extenso- y cuando ya estaba por subir las montañas donde se encuentra el invernadero, vi que una patrulla me seguía, me dije: “dios mío que quieren de mí”, no me preocupé por mí, sé que tengo mis papeles y mi visa pero a donde iba, hay bastantes primos ilegales que se refugiaron con sus primos que tienen papeles, y pensé*

*“no puede ser que por mi culpa, la migra encuentre a los ilegales que llevan más de 3 años”. Me sentí muy confundida y al mismo tiempo nerviosa, traté de caminar lentamente para que la patrulla me alcanzara antes de llegar al invernadero. Efectivamente, una vez que me alcanzaron, bajaron dos policías del vehículo y me preguntaron ¿Para dónde va señorita, aquí es un lugar vacío, sólo hay trabajadores y es muy tarde? Les respondí que lo sabía, que iba con algunos emigrantes porque estaba haciendo mi investigación y conocía muy bien el lugar. Me volvió a decir uno: “señorita con gusto te llevamos ¿Dónde vas? súbete a la camioneta es que aquí es un poco peligroso”. Eso me puso más nerviosa porque no tenía sus teléfonos para avisarle que se escondieran porque sabía que estaban afuera matando al borrego, tuve que actuar, les dije: “muy amables señores, de verdad no es necesario yo conozco muy bien el lugar, voy bien, además no me falta mucho y en mi camino me gustaría tomar fotos, no se preocupen, les agradezco mucho ,no insistieron y yo seguí mi camino, pero me quedé con la duda y camine lentamente para estar segura que se habían ido por otro camino, después corrí como loca para avisarles que se escondieran los ilegales, porque la migra estaba patrullando esa tarde. Al inicio se espantaron, pero después se tranquilizaron porque ya saben cómo actuar en tal situación, además me informaron que la migra llega, pero no se mete en los cortijos, es un control normal, es diferente sólo si se trata de un crimen. Así que me pidieron que me tranquilizara y tomara fotos. Yo me quede todo el tiempo pendiente por si venía alguien avisar a los que no tenían papeles que estaban muy felices sacrificando al borrego. Al anochecer me sentí incómoda porque como se oscureció, se enfrió afuera y tuvimos que entrar pero había muchos hombres: unos querían cambiarse de ropa, otros estaban haciendo sus oraciones, así que decidí irme a casa” (notas de mi diario del campo España 2007-2008)*

#### 6.3.4.2. *Mis días en la chabola de emigrantes*

Cada día me encontraba en situaciones más difíciles, tenía que pasar tres días con los primos maternos en la chabola de los emigrantes, donde debía llevar el velo la mayor parte del tiempo, y comportarme como si fuera su hermana, compartiendo con ellos todo el ritual de sus vidas en la chabola.

Gracias a estos tres días tuve la oportunidad de conocerlos bien y de compartir con ellos casi todo el estilo de sus vidas como emigrantes ilegales, que de seguro no quieren que se sepa de su realidad de emigrantes ilegales sino mejor ayudarles a mejorar su situación. Por eso tenía que comportarme como una mujer modesta, tradicional y comprensiva que valora lo que ellos hacen y trata de entenderlos.

Al término de mi estancia de tres días, regresé donde vivía llena de tareas por hacer evitándoles todo riesgo de deportación. Me encargaron la renovación de sus cartas de residencia, me dieron la credencial del hospital, con el fin de juntar los documentos para tenerlos como justificantes, para cuando abriera el



**Mis tres días en la chabola en la zona de invernaderos. *Amina***

registro de emigrantes ilegales de más de tres años de estancia en España. Es una manera o una estrategia que la mayoría de los emigrantes usan para tener papeles, aunque en estos documentos figuren direcciones que les proporciona, -en la mayoría de los casos- algún familiar o algún patrón con quien trabajan, para ayudarlos; igual la credencial del hospital, no la usan porque les preocupa que los deporten a sus países de origen, aunque se enfermen no van al hospital.

#### **Primer día**

*Era un día antes del “Eid al Adha” una de las mayores celebraciones musulmanas. Fui por la tarde y estaba preocupada más que nunca. En el autobús que tomé para ir al pueblo, me*

*habló un emigrante marroquí y me avisó que el lugar a donde voy es peligroso, “allá no hay casas sólo hay chabolas”, me dijo. Así me di cuenta que se veía mal lo que iba a hacer, aunque ellos me esperaran con tanta paciencia para que viera sus realidades y compartir con ellos esos momentos.*

*Llegué como a las 6.30 de la tarde estaba oscuro, encontré a un primo materno que me reconoció inmediatamente porque fui la única mujer que bajó en este pueblo, además dice que me parezco a mi mamá.*

*Me quedé sorprendida al darme cuenta que mi visita era algo esperado y querido, a lo mejor porque son jóvenes solteros, o porque son ilegales y desesperados. Me recibieron con una gran cena, que ni siquiera tuve con los emigrantes que tienen papeles. Noté que los jóvenes reparten entre ellos los quehaceres domésticos.*



*Me dieron una bienvenida con un “tagine” que cocinaron ellos mismos, bajo el miedo de la llegada de la migra. Su chabola está construida en una antigua alberca donde almacenaban antes el agua para regar los invernaderos; uno se siente inferior, no hay luz, ni agua, hay mucho cartón en el techo, las condiciones de higiene son fatales. Hay sillas, cada una a un lado de la mesa, tienen un horno donde cocinan el pan y una cocina donde guisan sus comidas.*

*Afuera un cuarto grande donde están muchas mantas para dormir (juntitos “como sardinas”) y una cama en la entrada donde afortunadamente tuve que dormir con una sabana nueva que compraron especialmente para mí. Es un lugar donde uno siente mucho frío y miedo por tanta oscuridad. Me hice varias preguntas. ¿Cuánto tiempo uno puede aguantar? ¿En realidad estos jóvenes aguantan esas condiciones porque el futuro merece éste sacrificio?*

*Estos jóvenes imaginan España, como un paraíso lleno de oportunidades, donde trabajan y ganan mucho dinero para mejorar sus condiciones y la de sus familias. Viven con el sueño de que un día puedan circular tranquilos, como cualquier inmigrante legal. Noté una gran esperanza en ellos aunque se sienten tristes, cansados y hartos de la vida real, de la presión de sus familiares que ignoran sus condiciones y sólo esperan que les manden dinero, ya que siempre los emigrantes han tratado de transmitir una buena imagen del otro lado, en primer lugar, para mostrar a sus papás, que están bien y sin problemas, y en segundo, para conservar la buena imagen que se tiene del emigrante en el lugar de origen, ya que la sociedad les otorga un reconocimiento y un simbolismo.*

*A la hora de cenar, comí bien rico, hasta día de hoy llevo el sabor de éste “tagine” sabroso, aunque cocido en malas condiciones, pero ha sido lo más rico que probado. Me ofrecieron pan caliente recién hecho y refresco, como una “invitada de honor”. Vi felicidad en sus ojos y cómo estaban contentos al contarme sus historias y sus vidas en el extranjero.*



*el  
tan  
he*

*Después de un tiempo note que la mayoría estaban preocupados, prestando mucha atención a la puerta (bueno, algo que restringe la entrada pero que realmente no parece “puerta”). Después entendí lo que pasaba, los vecinos querían saber quién era la persona nueva y por eso tocaban a la puerta para satisfacer su curiosidad, a pesar de todo me sentí protegida con esos primos, porque noté que no permitían a nadie entrar a la chabola mientras estaba yo.*

*Era noche, sin embargo quería ver a todos y saber cómo piensan los otros. Luego me quedé sola con mis primos, ellos me avisaron que siempre están listos para escapar a la montaña que está al lado por si viene la migra a*



*buscarlos en la noche. En esos momentos viví la angustia de quedarme sola, por si acaso ellos estaban obligados a correr y yo no podía hacer lo mismo por tanto frío, además de las cosas que tengo que cargar conmigo, pero después de las 10 de la noche las cosas parecen estar más tranquilas y empecé a grabar con ellos mi primer “grupo focal”, ya que era un buen momento para esto, porque están todos y no eran horas de trabajo.*

*Después me sentí muy cansada, pero me aguanté porque tuve la oportunidad de tenerlos todos, a lo mejor no se presentaba otra vez. Luego me enseñaron la cama donde tenía que dormir. La cama estaba cerca de la puerta, no pude usar mi pijama, me dio miedo, además no hay un lugar privado donde uno puede cambiarse lejos de los ojos de los demás, igual quise ir al baño y no pude por tanto frío y oscuridad. Aguanté con la esperanza de lograr dormir esa noche.*



*Mis primos fueron a dormir con sus zapatos puestos, el dinero, el pasaporte y todo documento que piensan que pueden servir si tienen que salir huyendo. Estaban platicando entre ellos y bromeando, al mismo tiempo que estaban preocupados porque saben que la migra acostumbra buscarlos sabiendo que se juntan un día antes de la fiesta del “eide” por la importancia de este evento.*



*Entre ellos repiten estas palabras “tus pies en freno de mano” y “llama adelante”, es una frase que señala que hay que correr lo más rápido que se pueda fuera del peligro. También me incluyen en sus pláticas a pesar de las separaciones de madera o cartón, fue una noche horrible, el ruido de los cartones era fatal ya que se mueven con el viento fuerte, se escuchaba muy feo y daba miedo, no pude cerrar los ojos porque ellos a cada rato se*

*levantan, prácticamente no duermen por el temor de la llegada de la migra, de cualquier ruido se ponen listos y unidos para irse, no me dejaron dormir. No sé a qué hora me quedé dormida. Para mi desgracia, me cayó un ratón sobre la cara que me hizo levantarme asustadísima.*

### ***Día 2: día del Eid.***

*Esa mañana era un día muy especial para todos como familia y como musulmanes por lo que significa el sacrificio del borrego para nosotros. Algunos de mis primos fueron a traer el borrego un emigrante legal que tiene coche, una vez que llegaron lo sacrificaron y empezamos con el ritual de asar la carne, los ayudé en todo el proceso del borrego, los dejé sorprendidos al ver que estoy haciendo un trabajo de hombres.*



*con*

*Hemos pasado un día maravilloso, comimos, cantamos, yo estuve muy contenta, ya que tuve mucho contacto con ellos y aproveché para terminar mis preguntas.*



*Sigo con la pena de irme al baño, tenía que aguantar porque no hay sanitario, tienen un lugar que ellos llaman baño, está lleno de rastrillos sucios y botellas de shampoo vacías, pero la verdad es un lugar donde uno no puede meterse, además está construido con plástico transparente.*



*Para entrar tenía que pedirles a todos que se escondieran, o tenía que subir la montaña que está lejos de allí, tuve que aguantar, y deje de tomar agua para evitar la necesidad, pero hubo momentos en que no podía aguantar más. Decidí viajar en la tarde pero no me dejaron ir, así que me quedé otro día más, pero pensando cómo y cuándo poder ir al baño. Gracias a dios llegó el momento de irme, aproveché cuando todos ellos se metieron a cocinar la cena para ir al baño, avisando a uno de ellos -que le tengo confianza- para que transmitiera el mensaje a los demás, así nadie saldría. Fui el baño con mucho estrés y miedo, y con la preocupación de que alguien me viera y me culpara de ser mal educada.*



*Al siguiente día, tuve la oportunidad de observar de cerca sus estilos de vida y como pasaban el tiempo, sobre todo los que todavía no tienen trabajo; algunos van en búsqueda de agua como si estuvieran en un desierto, otros están enfermos, o fueron víctimas de algún accidente: uno con una mano rota, otro con una clave oxidada, todos escondidos aplicando tratamientos caseros transmitidos por las abuelitas por teléfono, para no tener que ir al hospital y arriesgarse en su situación de ilegales en España.*

*En esos tres días aprendí tanto de la experiencia de los emigrantes ilegales, que en verdad siento que es una vida indigna pasar el tiempo escondido como ratón, enfrentando muchos riesgos mortales, a veces por el sueño de tener trabajo, o tener papeles en un país de primer mundo. Almería, como lugar de agricultura intensiva está abierta a una mano de obra ilegal, lo que hace que estas realidades se repitan cada vez más y sean parte de la normalidad” (Amina notas de mi diario del campo 2007-2008 España)*

### **6.3.5. Cuestión de racismo y discriminación por ser marroquí.**

En este pueblo era muy difícil identificarme como marroquí por la manera de vestirme, que es muy distinta a la de las mujeres marroquíes que viven en este pueblo y porque hablo español. Pero “el otro” (español) puede identificarme como marroquí, primero por mi acento al hablar español y segundo, porque ando con mi vecina que fue mi mejor amiga y con ella hablo el árabe. A través de mis sucesivas pláticas con los españoles noté la ignorancia que ellos tienen sobre los marroquíes. Y eso lo puedo explicar en varios casos en donde mi propio cuerpo metodológico se encuentra en distintas situaciones de racismo:

#### *6.3.5.1. El caso del niño gitano:*

*“La memoria funciona siempre en recordar lo bueno y lo malo y siempre nos gusta que sea un espacio de grabar los recuerdos bonitos, como esa memoria infantil que después de varios años, tiene el recuerdo de los dichos conocidos en la época del 2000, donde hubo el conflicto entre los marroquíes y españoles que en su memoria se quedó sólo que” el moro afuera de mi casa”.*  
*Notas de mis días de observaciones en el hospital de El Ejido. Amina.*

Este día yo fui al hospital para examinarme de una afección en mi garganta, causada por los productos usados en los invernaderos, en esta visita tuve la oportunidad de observar este espacio y cómo tratan a los emigrantes. Estaba yo sentada en una de las sillas donde los pacientes esperan, y se me acercó un niño gitano que me pidió mi celular para jugar. Como me fascinan los niños le di el celular sin pensar, hasta le enseñé donde están los juegos y luego jugamos los dos. De repente me dijo que mi español no era de España, y me preguntó si no era española. Yo no le respondí pues me sorprendió su pregunta. Me volvió a preguntar y me dijo: quítate tú gorra, si eres rubia eres española y si no, no lo eres. Yo le dije: sabes, no soy española soy marroquí.

El niño cambió su cara, se enojó, brincó de la silla y me gritó con sus dos manos juntas a la manera de una pistola diciéndome:

“Eres una mora, fuera de mi casa, fuera de mi país.  
Eres una mora, fuera de mi casa, fuera de mi país.  
Eres una mora, fuera de mi casa, fuera de mi país.”

Yo le dije, “no digas eso eres un niño bonito, y los niños no dicen eso, por favor”. Pero él, me siguió diciendo lo mismo, su mamá de una manera muy tranquila le dijo: “no digas eso niño porque ella te dio su celular”, le pegó muy suave en su espalda, pero el niño siguió actuando así y toda la gente estaba escuchando, había unas mujeres, paisanas mías con velo, eran campesinas.

La verdad, me enojó su actitud aunque fuera un niño, yo le respondí: “sabes un niño educado no dice eso, además estamos en el hospital y si llegó a tu propia casa, pues cierra la puerta ok.” Después de 2 minutos vino cerca de mí y me dijo: “dame un euro”, Yo le dije: “no tengo nada, por favor siéntate sin ruido.”

Me afectó esta situación, me pregunto: ¿Cómo un niño puede tener tal pensamiento? ¿De dónde aprendió eso? ¿En su casa? ¿En la escuela? ¿En la calle? Tal vez, porque la zona del Ejido, fue un teatro de conflicto entre españoles y marroquíes, por eso se produjo este tipo de mensaje que transmite un contenido racista contra los marroquíes.

#### *6.3.5.2. La estación del autobús*

Un día acompañé a un señor enfermo y a su esposa a un servicio del seguro en Almería, al terminar, como hablo español fui a comprar los boletos. En la fila había una africana muy apurada que tenía que irse porque era el último autobús para irse a Murcia, ella me pidió mi lugar, yo le pregunté a la señorita de atrás y ella me dijo que estaba bien, luego todos empezaron a gritar porque esa mujer pasó: “Hay que meter una policía para que nadie rompa la fila”.

Yo lo veo objetivo, pero a veces hay que ser flexible, pues ellos no quisieron que la mujer pasara y se quedaron hablando del tema mucho tiempo, quejándose. Llegó mi turno, pedí a la señora cuatro boletos a Santa María del Águila, cuando ella me dio los boletos no me fijé la hora que tenían, hasta que llegué a los andenes, ahí me di cuenta que el autobús había partido hace 17 minutos. La señora me dio un boleto para los 4 y ya era tarde. Regresé y le hablé de una manera muy amable le dije: “Por favor, usted me dio los boletos incorrectos,

porque son de las 4.00 y ahora son las 4.20, si me los puede cambiar por los de las 4.30.” La señora me respondió muy feo y me dijo: “¿A ver, como que yo se los di mal?” Yo le dije: “si señora son de las 4.00” y me respondió: “¡Pues compra otros!” Yo le contesté: “¿Cómo voy a comprar otros si son 8 euros, además no es mi error?”

Estuvo conmigo el señor enfermo y supo que ella no quería cambiarlos, empezó a gritar. Yo le dije: “mira señora, cámbialos por favor, porque no hay tiempo y el señor está enfermo”. Me dijo: “no me importa, qué quieres que haga por él, si él está enfermo.” Yo empecé a perder el control y le respondí que nadie pasaría a comprar su boleto hasta que me cambiara los míos, porque fue su error.

Empezó a gritar muy fuerte y casi toda la gente la estaba escuchando, me dijo: “e ‘pera e ‘pera...” El señor se puso muy enojado y empezó a insultarla en árabe, hablando conmigo sobre ella, la mujer me gritó más fuerte y me dijo: “habla en español,” contesté: “no estoy obligada a hablar en español”. Luego un señor de la oficina le pidió que nos diera los boletos para terminar con todo esto. Mientras ella nos sacaba los nuevos boletos, decía a su compañero que los marroquíes siempre los acusaban de racistas, pero la verdad, ellos provocaban el racismo.

Estas situaciones se pueden repetir en el supermercado, en la calle, en el mercado y en cualquier lugar. En general, ambas partes las explican como situaciones racistas, donde uno se siente ofendido por el otro, aunque en general son conflictos normales, pero detrás del problema esta la nación, la lengua y la situación migratoria. Estos problemas encuentran sus explicaciones en la historia entre las dos naciones.

## **6.4. Conclusión**

Frecuentemente, las descripciones etnográficas presentan a un “otro” que es cuidadosamente representado, explicado, interpretado, por una voz omnisciente que se presenta (si fuese el caso) brevemente en la introducción del estudio, en el resto del capitulo aparece como una voz que narra pero incorporea.

En este capítulo, a través de las vicisitudes de mi trabajo de campo, intenté hacer un ejercicio opuesto, que fue poner al centro de la narrativa mi cuerpo. Se trata de un cuerpo de mujer marroquí migrante que estudia un doctorado en México pero realiza trabajo de campo con su propia tribu en el espacio transnacional que se extiende desde Marruecos hasta España.

El ejercicio tenía un interés heurístico importante. Frecuentemente, pensamos que la antropóloga que llega a una comunidad, aprenderá como un niño la cultura de ese pueblo. Primero se intentará hacer invisible hasta pasar inadvertida entre los “lugareños”. Después observará tratando de no sobresalir en una realidad que se presentará frente a sí, de manera clara y transparente. Pero, el trabajo de campo no parece ser así. En mi experiencia es a la inversa, uno de los momentos en que mejor entendemos la realidad es precisamente cuando la conocemos inicialmente, en los momentos extraordinarios. En mi caso, mi presencia, la presencia de mi cuerpo de mujer marroquí en mi familia, creó una confusión. Me hallaba fuera de lugar. Fue precisamente en el proceso de explicación del “por qué estaba fuera de lugar” que pude comprender mejor la realidad que mi tribu vivía en España. Ahí se expresaron las reglas, se repensaron, se buscó una manera de “jugar el juego” de manera tal que las reglas pudieran ser acomodadas y yo pudiera quedarme tres días viviendo con mis primos. Algunas veces me escondieron, otras veces me transformaron, otras veces hubo alguna regla que me salvó (como el ser estudiante). Así es que entendí el valor heurístico del cuerpo etnográfico.

La experiencia fue inicialmente una experiencia paradójica, como la que frecuentemente se vive en la etnografía transnacional. Cuando viajé a Marruecos, mi tía me llevó de la mano para hacer el trabajo de campo. Cuando viajé a España y me encontré con mi tribu paterna, pensé que ellos, por estar en los márgenes de la comunidad, lejos del pueblo, se parecerían más a mí. Las mujeres podrían estar en la calle, los hombres realizarían a la par de las mujeres algunas tareas domésticas, habría más espacios para las mujeres en los lugares públicos. Pero no fue así. Entendí aquí, mejor que en ningún otro lugar, los mecanismos de control y las fórmulas de inequidad que operan dentro de la tribu. Mi cuerpo, me enseñó que es en el cuerpo donde residen muchas de estas políticas de la diferencia.

Esta larga ruta, desde Marruecos hasta México, para regresar a Marruecos y después a España me llevó a entender que la migración marroquí puede entenderse mejor si la pensamos como estructurada como un ensamblaje de tribus transnacionales. Comprendí también que estas tribus están expuestas al racismo y la explotación. Aprendí que la respuesta de la tribu transnacional es endurecer sus sistemas de gubernamentalidad que les mantienen unidos en el espacio transnacional. También descubrí, que este endurecimiento tiene como fundamento que lo sostiene, el cuerpo de las mujeres que son el sustento del sistema androcéntrico de poder. Esta subordinación de las mujeres lejos de fortalecer a la tribu, la debilitan en el contexto en el que se encuentran porque subordina a las mujeres y con ello la mitad de la tribu se encuentra en una situación de desempoderamiento. Pero también porque contribuye a reforzar los prejuicios de los Europeos que justifican su racismo y la exclusión de los marroquíes precisamente en estas actitudes frente a las mujeres que califican de no modernas, sino tradiciones indeseables. Finalmente, en mi propia persona, como migrante, desde los márgenes de mi propia comunidad, pude apreciar que esto puede cambiar, que los cuerpos pueden ser contruidos de muchas otras maneras, y que esto no tiene por qué atentar contra la capacidad de respuesta de los migrantes, de mis paisanos, de mi tribu.

## Conclusiones generales

En esta investigación me he enfocado en el estudio de las muchas formas que toma la xenofobia o “racismos” como formas de discriminación que enfrentan los migrantes marroquíes en España. En concreto me enfoqué en el estudio de una tribu transnacional y los espacios laborales en que trabaja. Antes de sintetizar la conclusión general y las aportaciones de este trabajo, quisiera hacer un recorrido de los problemas generales que presenta cada capítulo.

Este trabajo está organizado en seis capítulos centrales que se articulan en torno a un solo argumento.

El primer capítulo hace una revisión del marco teórico sobre los estudios transnacionales. Se trata de un marco para estudiar la cuestión migratoria marroquí en España. Esta perspectiva transnacional adoptada desde el marco de los estudios en América del norte que incorpora los procesos de emigración e inmigración en su análisis, permite entender de manera más comprehensiva los problemas de los migrantes que atraviesan las fronteras en ambas direcciones. Así, la aproximación de los así llamados “estudios transnacionales” permite superar los estudios que por un lado desarrollaban una teoría de la “inmigración” (por ejemplo a los Estados Unidos o a Europa) y por el otro lado, reflexionaban sobre los problemas de la “emigración” desde los lugares de origen (como Latinoamérica y África).

El segundo capítulo presentó la metodología utilizada para el estudio de la resistencia de las redes tribales marroquíes ante el racismo en España. La discusión incluyó una reflexión sobre la epistemología de esta investigación a través de aproximaciones metodológicas complementarias usadas en este trabajo, la “auto-etnografía desde el cuerpo” y la “etnografía multisituada” o multilocal, terminando con la descripción de las características de las técnicas y herramientas usadas en la investigación.

El tercer capítulo presenta al sujeto de estudio y el contexto transnacional en el que se desarrolla la investigación. Es así como inicia este capítulo con una definición del Mediterráneo como una “zona fronteriza”, con el objetivo de ubicar los conflictos que viven esas dos naciones en estos contextos transnacionales (laborales y sociales), que se refleja en esa historia común que lleva siglos. El capítulo presenta la información etnográfica de una comunidad de origen migratorio que se organiza en torno a un sistema tribal. En particular, me enfoque en el estudio de los *Berechewa*, que es la tribu a la que pertenecemos mi padre y yo. Como tribu primero fuimos nómadas, ahora somos migrantes. La tribu Berechewa, vive una constante tensión entre los procesos de localización y sujeción a los sistemas económicos, de gobierno territorializado y de las dinámicas de movilidad espacial ahora relacionadas con la migración. Pero también vive las contradicciones y tensiones producto de las relaciones internas de inequidad, entre ellas, de manera importante, la inequidad de género que se aborda en este capítulo.

El capítulo cuatro, explicó los flujos migratorios nacionales e internacionales de la tribu, que se dan frecuentemente sin la documentación legal para tal efecto. Esta situación nos deja en condiciones de exclusión y explotación que terminan en conflictos como lo que sucedió en El Ejido en el año 2000. En este trabajo hice una revisión antropológica de aquellos fatales eventos, con la finalidad de dar una explicación desde la antropología marroquí. Este capítulo se articula con los últimos dos capítulos que siguen, ya que traté de entender el proceso de la resistencia y los mecanismos de esos emigrantes en España y en Marruecos.

Este trabajo se basó sobre una hipótesis construida no sólo desde una reflexión académica, sino también desde mi propia experiencia como migrante. La pregunta es si la migración misma es un acto de resistencia. Si es así, entonces podríamos pensar que con ella, el migrante enfrenta a su familia, su pobreza y la exclusión social en la sociedad de origen; también en su trashumar lleva consigo sus formas de organización social para contender con las formas de exclusión social y marginación que encuentra en los contextos transnacionales. El trabajo se centra en el estudio de la resistencia en el contexto de la tensión entre dos sociedades, donde la relación se establece entre dominantes y dominados.

La investigación se propuso trabajar en el avance del conocimiento en tres direcciones específicas: En primer lugar, en la referente al plano teórico-conceptual. En segundo lugar lo relativo a la discusión metodológica en los estudios transnacionales. Finalmente, las aportaciones etnográficas relacionadas con el caso de estudio y los temas de trabajo.

Este trabajo metodológicamente presenta un giro epistémico, que a mi juicio le dio un poder analítico y explicativo diferente al de muchos trabajos etnográficos. Se trata de lo que he denominado "auto etnografía transnacional desde el cuerpo". El cuerpo fue espacio y herramienta para describir esas realidades transnacionales que viví en carne propia, como mujer, como emigrante, como marroquí y como "berchewia hija de la tribu."

A nivel teórico se puede decir que este trabajo aportó a los estudios transnacionales una nueva categoría analítica que es la de "tribu transnacional", que se refiere a una forma específica de organización de los migrantes del norte de África que viajan a Europa, en especial a España. El concepto se refiere a una forma específica de "comunidad transnacional" que demostró ser un instrumento conceptual útil para entender los procesos sociales de la población migrante marroquí en España. Este concepto nos dejó entender la historia de esas migraciones, y como se organizan los migrantes como clanes, y éstos como tribus. El estudio demostró el importante papel del parentesco en la estructuración de una vida transnacional.

El concepto de comunidad transnacional, desarrollado preferentemente en el continente americano a partir de casos de comunidades mesoamericanas de origen indígena, me permitió entender cómo se mantienen conexiones entre el lugar de origen migratorio y una multiplicidad de lugares de paso y asentamiento, constituyendo complejos procesos transnacionales. Al estudiar a las comunidades marroquíes transnacionales identificamos que están organizadas a partir del reconocimiento de clanes que mantienen sus relaciones sociales en el contexto transnacional. Estos clanes reproducen (entre otras instituciones) sus sistemas de poder en el plano transnacional de forma parecida a como las comunidades mesoamericanas extienden transnacionalmente los así llamados "sistemas de cargos".

La literatura sobre las comunidades transnacionales se ha enfocado hasta ahora en los casos de los migrantes originarios de países latinoamericanos hacia los Estados Unidos. La investigación etnográfica se ha hecho realizando trabajo de campo en las localidades de origen y asentamiento de las comunidades referidas. De igual manera, para construir esta etnografía regresé a la localidad de origen para entender sus características sociales, económicas, culturales y políticas, y comprender su contexto histórico.

Este nuevo concepto teórico de la “tribu transnacional” se expresa en nuevas formas de organización social que no son formas arcaicas, sino nuevas formas organizativas a nivel transnacional. El sistema bajo el que se organizan los migrantes, como lo hacen mis primos y primas con los que trabajé y viajé, viven organizados bajo un sistema de parentesco que ellos reconocen como un sistema de clanes que conforman tribus. El sistema tribal viaja con ellos y cruza fronteras para constituirse en una componente de la dinámica de resistencia ante las formas de poder que se ciernen sobre ellos. En los hechos es una forma de gobernanza tribal que se reactiva y transforma en un mundo globalizado. Así, el parentesco dejó de funcionar como lo hacía antes en el pueblo de origen para construir nuevas características en el contexto transnacional. Ciertamente este sistema de parentesco es un sistema de reciprocidad, pero también es un sistema de subordinación por grupos de edad y por género. Contiene a la vez sus mecanismos de apoyo colectivo así como de subordinación de manera que conforme se desarrolla la agricultura moderna en España, conforme avanzan los sistemas de comunicación transcontinental, conforme la migración sustituye muchas de las ocupaciones previas de los marroquíes de origen rural, el sistema de organización tribal ancestral se refuerza y les da fortaleza como comunidad migrante.

La organización de los migrantes de origen marroquí en España parte de los lazos parentales con que cuentan desde sus lugares de origen. Esta es la base de un entramado de redes de ayuda como trabajadores extranjeros. Es una red de solidaridad por la que se obtiene trabajo, vivienda, se aprende a sobrevivir en otro país, en otro idioma, con otras creencias. Los así llamados “vínculos de sangre” son invocados frecuentemente para re-trazar las relaciones familiares de un migrante con su clan y su tribu. Estas relaciones se estrechan en España, aun cuando muchas veces se han diluido en Marruecos.

Una de las problemáticas que se hace evidente en las relaciones entre marroquíes es la relacionada con la inequidad entre los géneros que se profundiza en el contexto transnacional. La ironía es que siendo el sistema de clanes un instrumento de empoderamiento y resistencia, al mismo tiempo refuerza la subordinación de género y la dominación masculina en el contexto migrante. Ahí, frente a los españoles los hombres marroquíes se presentan como empoderados por el status y control que tienen en su entorno comunitario, pero es ese sistema de inequidad sobre el que se sustentan el que también reproduce la condición de subordinación en el contexto europeo que les presenta como “atrasados” por las relaciones que los hombres mantienen frente a las mujeres.

En esta tesis se puede encontrar esta discusión en distintos apartados pues las relaciones de género forman una parte constitutiva de la estructura social, económica, cultural y política desde el poblado de origen hasta las zonas de trabajo en España. La mujer como miembro de la tribu continúa subordinada en todos los lugares. Y hoy en día vemos esa dominación no solo como una realidad social que caracteriza este pueblo sino como dinámica para superar la desigualdad laboral entre esos primos y sus patrones españoles que tratan de mostrar que son dominantes con sus mujeres. La situación me afectaba también a mí como investigadora, y para poder continuar la relación cotidiana en España con mi familia trabajadora de los invernaderos tuvo que usar velo y ser sumisa ante diversas situaciones que se presentaban. Esta situación que me hizo sentir incomoda y tuve que contener con ello día a día, sumisa a los órdenes de mis primos, respetar sus decisiones y su presencia cuando hablo con una persona externa a la tribu como puede ser un español. Esa dominación del género está presente no solo en el lugar de origen sino que ha sido un elemento viajero a nivel transnacional.

Una de las conclusiones importantes de esta tesis es que estamos ante una xenofobia más compleja en el contexto actual europeo que se cierne sobre la población marroquí. Se trata ya no solamente de argumentos que pretenden tener un fundamento en la biología, como la existencia de razas, su inferioridad “natural”, etc.; sino que estamos ante un nuevo racismo que alude a factores sociales y culturales que suponen que las diferencias culturales y sociales son inescapables y que si los marroquíes tienen ciertos comportamientos, éstos tienen un

fundamento cultural o religioso que es inamovible. Pero lo que he tratado de señalar a lo largo de este trabajo es que la base de los racismos biologicistas y los fundamentalismos culturales que conforman el entramado en el que se expresa la xenofobia, es un sistema económico de explotación que mantiene el interés de crear una distancia social con los inmigrantes y poder así tenerles en otras categorías salariales, en otras condiciones de vida y, en muchas ocasiones, hacerlos expulsables del país. Los racismos entonces reproducen una condición de subordinación económica. Estos racismos se expresan en el plano de la política europea. Este racismo político es más que un racismo institucional pues está inserto en la política nacional española frente a Marruecos y los marroquíes. Se trata desde políticas relacionadas con la constitución de las fronteras y su manejo, así como a las políticas de migración. El racismo político y el racismo de la vida cotidiana se unen y forman un complejo entramado; un racismo complejo que se expresa en las relaciones interpersonales como un racismo que opera en muchos niveles simultáneos. Es decir, un mismo sujeto puede “encontrar” muchas razones y muchas justificaciones para ser racista con un marroquí. Una de las hipótesis generales de este trabajo partió de la pregunta ¿se puede solo hablar de un racismo laboral? Y el resultado que encuentro es que efectivamente puede haber un racismo que se expresa especialmente vinculado a las condiciones de trabajo, y con resultados puntuales en la subordinación en el empleo, pero que dicho racismo se sostiene porque se apoya en el complejo entramado de racismos que se han tejido a todos niveles en la sociedad española y que finalmente, en el lugar de trabajo, son movilizados a la vez. Por eso la explotación y marginación laboral contra inmigrantes marroquíes, tiene una dimensión política, otras cultural, una más social y económica.

En este trabajo quise mostrar una cara particular de la migración que tiene que ver con el carácter económico que le dan los propios marroquíes a la migración hacia Europa. Muchos de los migrantes que conocí emprendieron el viaje y viven su condición de migrantes en Europa fundamentalmente con propósitos económicos y laborales. Llegan a trabajar a Europa, para enviar remesas al país de origen. Por ello dan poca importancia a la integración en la sociedad acogida. En parte esa es la explicación que encuentro cuando trato de entender los conflictos que viven los inmigrantes trabajadores que fundamentalmente tienen como intención trabajar en España. Así que se suma al racismo, la distancia de los marroquíes cuyo

propósito es regresar a su país de origen. En este marco es que se explica mejor también eventos de violencia como fueron los que se dieron en El Ejido en el año 2000.

En lugar de hablar de un racismo sufrido en esos espacios transnacionales, se puede hablar de un racismo recíproco, donde uno discrimina al otro por ejemplo, en este caso su lengua como un espacio de generar esos estereotipos de discriminación, insulto y racismo. En este caso no puedo negar que la realidad que viven los inmigrantes es fuerte, pero ellos también mantienen una distancia y tienen actitudes de rechazo, insulto y frecuentemente odio. Así, el problema de las relaciones entre ambos grupos sociales puede verse en toda su complejidad. Si bien estamos ante una asimetría de poder, y el cambio en esa asimetría es indispensable para transformar las relaciones entre trabajadores marroquíes y el resto de la sociedad española, el cambio por parte de la sociedad española no será suficiente para cambiar las relaciones de tensión entre ambas.

En esta tesis propongo una tipología de resistencias de los emigrantes desde el lugar de origen hasta los espacios transnacionales. La propuesta de este trabajo es que no podemos estudiar la resistencia como un fenómeno independiente de las relaciones de poder que la provocan. Primero hablé sobre resistencia, poder y violencia donde el proyecto migratorio es resultado de una dinámica de resistencia de los migrantes ante los poderes de sus familiares en espacial el papá como el dominante más poderoso de la economía familiar. Así aparece también la resistencia como una respuesta ante la pobreza y la necesidad. También se ve que es una manera de enfrentar la violencia social cuando esta se presenta como una violencia de género.

Para mí, el proceso migratorio en su conjunto se puede considerar como una estrategia de resistencia. Desde el momento en que se toma la decisión de migrar, pasando por los riesgos que se enfrentan al cruzar las fronteras donde los emigrantes entran en ciertos problemas y resisten entre otras realidades el miedo, la muerte, el mal trato, la deportación al país de origen; hasta la llegada al país de acogida donde el inmigrante cada día construye estrategias de sobrevivencia frente al maltrato, la discriminación e incluso la violencia física.

Así, en este trabajo describí esas formas de resistencia que encuentran su fuerza desde la propia cultura, fenómenos que viajan con los inmigrantes en sus prácticas como creencias y costumbres o como formas de gobernanza. En este marco, el género y el parentesco fueron dos ejes que tienen presencia a lo largo de todo el trabajo.

La resistencia puede tener muchas formas de expresarse. En este trabajo presente casos que muestran formas de resistencia cotidianas, así como pequeñas formas de venganza, así como la resistencia lingüística que se expresa en esas palabras que son estereotipos que resumen la historia de rencor y el odio que llevan esas dos naciones que son conceptos que se desarrollaron desde hace siglos y se encuentran en la historia que se comparte entre las dos ciudades desde la presencia árabe en Andalucía, el colonialismo español en Marruecos y otros que son nuevos o resultados de los mismo procesos de migración en la zona.

El trabajo que aquí presenté abre temas a la discusión que requieren aún de ser trabajados. Hay fenómenos para los que requerimos marcos teóricos más robustos. Un ejemplo de ello es la discusión sobre religión y migración en el caso marroquí a España. También la dimensión política, que ha sido la estructura vertical que me permitió articular el análisis en varios niveles relevantes para este trabajo. He explorado el tema de género y he planteado nuevas formas etnográficas de aproximación a la problemática, pero hace falta avanzar en el trabajo de investigación y teórico para comprender la situación de las mujeres marroquíes en el contexto de la migración.

El trabajo de campo que realicé ha dejado mucho material para continuar la reflexión y el análisis. Muchas entrevistas y datos de campo han quedado por ser trabajados, muchas pistas para continuar la investigación se abrieron durante estos años de trabajo. Hay narrativas de vida completas que estoy aún procesando que dan cuenta de la complejidad de la migración y que requieren de un tratamiento aparte del que pude haberle dado en este primer escrito. Por este motivo, veo este trabajo como el inicio de un programa de actividades para muchos años.

Si con algo me quedo al finalizar este primer ejercicio de investigación, es también haber aprendido la importancia de vincular el pensamiento académico que se realiza desde distintas latitudes para poder así, explicar mejor el fenómeno de la migración transnacional.

## Bibliografía

**Álvarez, Robert A. 1995.**

“The Mexican-US border: The making of an **Anthropology** of Borderlands”. *Annual Review of Anthropology*. 24

**Ait Hamza Mohamed Abed latif Bencherifa , 1994**

Mutaciones socio/espacial en los pueblos Marroquíes, Trabajo presentado y coordinado por publicaciones de la facultad de letras y ciencias humanas Rabat pagina 78

**Alberto Hidalgo Tuñón,1993.**

La reflexión ética sobre el racismo y la xenofobia .fundamentos teóricos “Libro publicado en Ed. Popular, Madrid, 142 pp.

**Alvite (coord.) 1995,**

Racismo, antirracismo e inmigración. Donostia: Tercera Prensa,. Pp. 143-204.

**Amalia Gomez Gomez,2002**

Inmigración e integración social en el mediterráneo económico colección estudios socioeconómicos “procesos migratorios, economía y personas” coordinador : Manuel Pimentel Siles)Pag. 303

**Anzaldúa E. Gloria, 1987**

Borderlands/La Frontera: The New Mestiza. San Francisco: Spinesters/Aunt luyte.

**Anzaldúa, E. Gloria, 1999.**

Borderlands/La Frontera. The New Mestiza. San Francisco, Aunt Lute Books.

**Arango Vila-Belda, J., 2002**

La inmigración en España a comienzos del siglo XXI: un intento de caracterización, (Ponencia) en el III Congreso sobre la inmigración en España. Granada: Laboratorios de Estudios Interculturales (57-70)

**Arjona, A. y Checa, J. C., 1999**

“El asociacionismo inmigrante en Almería. Primer paso para el reconocimiento social” en Demofilo número 29, pp. 169-184.

**Atef Kayet, M., 1989**

“Estudios en la sociología rural” Casa de la renacimiento árabe, Bayroute, Primera Edición

**Avellá Reus, Lorenzo (1991),**

“Los inmigrantes magrebíes en la recogida de cítricos de la Comunidad Valenciana”, Revista de Treball, 17, pp. 113-131.

**Balibar. E,1990,**

“ya-t-il im neo-racime?”, en E.Balibare I. Wallerstein (eds). Race nation calsse. Les identites ambigues, Paris. La decouverte,

**Bello., G. 1998**

«La construcción Neorracista del otro». Leviatán, 73, Otoño.

**Ben El Arbi, A., 1990**

Introduction «Approches Corps au feminin » collection dirigee para Aicha Belarbi. Editions Le fenec. Casablanca, Maroc.

**Bentaher Mekki (1979)**

“les árabes en France” Edition: SMER (societe marocaine des edictions reunis ), Rabat, Maroc. p.24

**Bensalem, L., 2007**

El análisis divisivo a las sociedades del Grand Magreb: capitulación y evaluación . Capitulo publicado en el libro titulado “la Antropología y la historia” el caso del Magreb árabe. (Eds) Dar Toubekal, Marruecos.

**Besserer., F.1997.**

Un recorrido por las aproximaciones teóricas a la transnacionalidad y una tarjeta postal desde la comunidad de San Juan Mixtepec.” XIX Coloquio de Antropología e Historia Regionales. El Colegio De Michoacán. 22-24 de Octubre de 1997. Zamora Michoacán

**Besserer, F. 1999**

“Sentimientos (In)apropiados de las mujeres migrantes: hacia una nueva ciudadanía”. En: Barrera, Dalia y Cristina Oehmichen (eds.):“Migración y Relaciones de Género en México”. Ed. IIA-UNAM-GIMTRAP

**Besserer, F. 2004.**

Topografías transnacionales: hacia una geografía de la vida transnacional Collection CSH UAM Iztapalapa

**Blanco, C. 2000.**

Las migraciones contemporáneas. Madrid. Alianza. P.71

**Bolivar, A. 2003**

Diseño de planes de estudio de las titulaciones, Vicerrectorado de Planificación, Calidad y Evaluación Docente, Universidad de Granada.

**Bourdieu., P. 1968,**

El sentimiento del honor en la sociedad de Cabilia”, Jean G. Peristiany.,(comp.), El concepto de honor en la sociedad mediterránea , Barcelona, EditorialLabor, pp. 175-239.

**Bourdieu., P. 1972**

Esquisse d'une théorie de la pratique, Paris, Droz, , p.18

**Bourdieu., P. 1980**

Questions de sociologie, Paris, Les éditions de Minuit, p.134

**Bourdieu., P. 1983**

The Forms of Capital, Handbook of the Theory and Research for de Sociology of Educatiín. Newyork: Greenwood Press, p. 241-258. [Compilado por John G. Richardson]

**Bourdieu., P. 1992**

Les règles de l'art – Genèse et structure du champ littéraire –édition du Seuil-

**Bourdieu., P. 1992**

Réponses, Paris, Seuil, p 141

**Bourdieu., P. 1994**

Raisons pratiques- sur la théorie de l'action- édition : Seuil – 1994 – p : 96

**Bourdieu., P. 1998**

La domination masculine, Seuil, 1998, p 44.

**Bourdieu., P. 2001**

Science de la science et réflexivité : édition : Raison d'agir – Paris-

**Boutaleb Brahim,1999 .**

El pueblo en la historia de Marruecos” Coordinación coloquio Numero 77, publicaciones de la facultad de letras y ciencias humanas Rabat pagina 30

**Bronislaw Malinowski, 1972.**

Los Argonautas del Pacífico Occidental. Barcelona: Altaga;

**Cano Susana, Isabel Menchero Mabel Moreno 2006**  
“LAS REMESAS Y EL DESARROLLO COMO REALIDAD TRANSNACIONAL Madrid  
“Master en Acción Solidaria Internacional de Europa”

**Capel Horacio, 1999.**

La inmigración en España. Una bibliografía de trabajos recientes, revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales numero 132 universidad de Barcelona

**Capel Horacio, 2002.**

“Inmigrantes extranjeros en España. El derecho a la movilidad y los conflictos de la adaptación grandes expectativas y duras realidades”: en el mediterráneo económico colección estudios socioeconómicos “procesos migratorios, economía y personas” coordinador: Manuel Pimentel Siles 2002) Pag. 315

**Carmen Elboj Saso., 2002**

(MIGRACIONES, MERCADO DE TRABAJO Y RACISMO EN LA EUROPA ACTUAL  
Departamento de Psicología y Sociología Universidad de Zaragoza, España)

**Castro, A. 1965.**

La realidad histórica de España. México, Porrúa, p. 175.

**Castro, Yercó Neira. 2005.**

“Teoría transnacional: re visitando la comunidad de los antropólogos”, en: Política y Cultura, Nº 23, pp. 181-194

**Chaker, M., 1990**

El andaluz en la historia. Publicaciones de la secretaria de cultura, (eds). Dar Ichebilia, Republica Arabe de Siria

**Chang, Heewon. 2009**

Autoethnography as Method. Left Coast Press. 228 pp.

**Checa, F. y Soriano, E. (eds), 1999.**

“Inmigrantes entre nosotros. Trabajo, cultura y educación intercultural, Barcelona., Icaria Editorial

**Checa, F., 2001.**

El Ejido la Ciudad Cortijo, Claves socioeconómicos del conflicto étnico, checa (dir) prologo de Ian Gibson y reportaje fotográfico de Francisco Bonilla y Jose M. Vidal edición Icaria Antrazyt, Analisis contemporaneo

**Claude Lévi-Strauss , 1967**

les Structures élémentaires de la parenté , nouvelle édition Mouton , Paris, p . 135

**Cortés García, Francisco Joaquín (2002).**

Demografía, población, mercado de trabajo y estado de bienestar. En: Procesos migratorios, economía y personas. Almería: Cajamar

**Crozier M, Friedberge, 1977.**

l'acteur et le système. Édition le Seuil, Paris

**Damia Ben Joya, 1991**

Le corps féminin ou le corps voué a la souffrance «Approches Corps au féminin » collection dirigée para Aicha Belarbi. Editions Le fenec. Casablanca, Maroc

**Daniela. Oliver, Ruvalcaba Crisitian Armando Torres Robles; 2006**

Desarrollo y bienestar transnacional en “san Juan Mixtepec, Oaxaca” tesis de licenciatura UAM Iztapalapa

**Danielle Provensal, 1999.**

De que inmigración hablamos desde los conceptos a las practicas sociales, Francisco checa y encarna Soriano (eds) inmigrantes entre nosotros: trabajo, cultura y educación intercultural

**DAUM, C., 1999.**

Migrations, lien au pays d'origine et développement (385-390) DEWITTE, P. (coord), Immigration et integration, letat des savoirs. Paris : la decouverte.

**Durkheim, E., 1893**

De la división del trabajo social, Paris, P.U.F., 1973

**El Harass, Mokhtar. 2000.**

Féminité et masculinité dans la société rurale marocaine : le cas d'Anjara( Extrême nord-ouest du Maroc), Dans « Femmes, culture et société au Maghreb », Tome I, op.cité, p 48.

**El Harass, Mokhtar. 2004.**

Marruecos: La diversificación de las estructuras y de las relaciones familiares : En Atlas de la inmigración marroquí en España.

**El Harras., M, 2004**

La juventud marroquí ante el Siglo XXI: cambios y desafíos. En Atlas de la inmigración marroquí en España.

**El Jayat, G., 2008**

Les femmes chez les arabes, Ed. Ayeni Bniani. Casablanca, Maroc.

**El Mernissi., Fatima. 1999**

Préface «Approches Corps au féminin » collection dirigee para Aicha Belarbi. Editions Le fenec. Casablanca, Maroc.

**El Mernissi., Fatima. 2001**

‘Sobre la autonomía del feminismo árabe’ en mujer Numero 138, 26 p 3 Web Islam, Publicación Digital de los musulmanes en España en <http://www.islam-shia.org>, Fuente: [http://www.mundoarabe.org/mujer\\_musulmana.htm](http://www.mundoarabe.org/mujer_musulmana.htm)

**El Mernissi., Fatima. 2003**

ONG RURALES DU Haut-Altas, Les Ait- Debrouille, E MARSAM

**El Razi, 1991**

Relation femme corps «Approches Corps au féminin » collection dirigée para Aicha Belarbi. Editions Le fenec. Casablanca, Maroc.

**Einsenstadt, S.N, 1954**

The absorption of migrants, Londres, Keagan and Paul,

**Escivá, N., Ribas, N. (Coords), 2004.**

Migraciones y Desarrollo. Estudios sobre remesas y otras prácticas transnacionales en España. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de estudios Sociales de Andalucía, Córdoba: CIS, 55-86

**Estrella Gualda Caballero, 2004.**

Del magrebí a la europea del este: sustitución de la mano de obra agrícola en la provincia de Huelva ATLAS DE LA INMIGRACION MARROQUI EN ESPANA pagina 250

**Evans-Prichard, E., 1937**

The Nuer; tard les Nuers, Louis Evrard Paris, Galimard, 1968.

**Evans-Prichard, E., 1949**

The Sanussi of Cyrenaica, Oxford, clarendou Press.

**Evans-Prichard, E., 1973**

Parente et Mariage chez les Nuer, Trad., Paris, Payot.

**F. Javier Garcia Castano y C. Muriel Lopez, 2002.**

La inmigración en espana: Contextos y Alternativas Vol. II Actas del III sobre la inmigración en Espana (Ponencias. Granada. Laboratorio de estudios interculturales(Pag. 469 - 480)

**Fortuny Loret de Mola, P., 2004**

“Transnacional hetz’mek: entre Oxkutzcab y San Pancho”. En: Juan M, Castillo Cocom y Quetzil E. Castaneda (eds). Educación y la antropología histórica en Yucatán. Mérida: UPN/The open School of Ethnography and Anthropology / Secretaria de Educación Pública. pp. 225-254

**Francisco Joaquin Cortes Garcia, 2000.**

Demografía, población, mercado de trabajo y estado de bienestar : en el mediterráneo económico colección estudios socioeconómicos “procesos migratorios, economía y personas” coordinador : Manuel Pimentel Siles Pagina 287

**Ferjani, M., C., 2005**

“Droit de la femme et discours Islamo-Conservateur” , “images de femmes ” regards de société, Coordination,. Khadija Amity Editions la croisée des chemins, Rabat. Maroc.

**Freud S.**

Malaise dans la civilisation, PUF, 1979

**García López, B., 1996.**

Atlas de la inmigración magrebí en España. Taller de Estudios Internacionales del Mediterráneo (UAM). Madrid. Ed. UAM.

**Gavira Gabriel Robles 2008**

INMIGRANTES MARROQUÍES EN ESPAÑA: PERMANENCIA O RETORNO Entelequia. Revista Interdisciplinar, nº 8, otoño 173-193

**Geertz, G., 1978**

The Bazaar Economy: Information and Search in Peasant Marketing. Source: The American Economic Review, Vol. 68, No. 2, Papers and Proceedings of the Ninetieth Annual Meeting of the American Economic Association (May, 1978), pp. 28-32 Published by: American Economic Association Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1816656> Accessed:

**Gellener, E., 1969**

Saints of the Atlas, London, Weindfeld. And Nicolson.

**Gellner, E., 2007**

Pouvoir politique et fonction religieuse Dans les villages marocaines, Capitulo publicado en el libro titulado “la Antropología y la historia” el caso del Magreb árabe. (Eds) Dar Toubekal, Marruecos.

**Godelier, M y Bonte, P., 1976**

Les problemes des formes et des fondements de la domination masculine, les Baruya de nouvelle-Guinee les Bahima d’ANHOLE, les cahiers du centre d’études et de recherche Marxistes numero 128, P.5)

**Gozálvez Pérez, Vicente, 1996.**

La inmigración africana hacia España: el acceso a través de la frontera sur. Investigaciones Geográficas. Alicante, p. 5-18.

**Goytisoló, J., 2008**

Espana y sus Ejidos, traducción de Abed Ali Barouki, Edicion Defaf, Casablanca, Maroc.

**Guessous Mohamed, 2003.**

Las apuestas de la sociología en Marruecos presentación: Driss Bensaid ,publicaciones de secretaria de cultura Rabat, Primera edición 2003 pagina 6

**Guarnizo, L.E., Portes, A., Haller, W.J., 2003.**

“Assimilation and Transnationalism: Determinants of Transnational Political Action among Contemporary Immigrants”, American Journal of Sociology, 108 (mayo): 1211-1248.

**Guasch, O., 1997.**

Observación Participante.; Cuadernos metodológicos No. 20, Madrid: CIS; 1997.

**Guessous Mohamed, 2003.**

Las apuestas de la sociología en Marruecos presentación: Driss Bensaid ,publicaciones de secretaria de cultura Rabat, Primera edición 2003 pagina 6

**Hammoudi. A., 1974,**

« Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté. Réflexion sur les thèses de Gellner », *Hespéris Tamuda*, pp. 147-180.

**Hammoudi, A., 2007**

La divisiva, el clasismo social, el poder político y la santidad : observaciones sobre las teorías de Gillner. Capitulo publicado en el libro titulado “la Antropología y la historia” el caso del Magreb árabe. (Eds) Dar Toubekal, Marruecos

**Harvey, D., (1990).**

La condición de la posmodernidad, Buenos Aires, Amorrortut pagina 257

**Herrera, R., 2006.**

Las perspectivas teóricas de los estudios de migración. SigloXXI Editores: México.

**Hoggart, Keith y Mendoza, Cristóbal. (1999).**

“African Immigrant Workers in Spanish Agriculture”, *Sociología Ruralis*, 39 (4).

**Houria Alami M’Chichi , Bachir Hamdouch y Mehdi Lahlou, 2004.**

Le maroc et les migrations” Frederich Ebert Stiftung FES MAROC.

**Izcara Palacios y Simón Pedro, 2002.**

Infra-clases rurales: Procesos emergentes de exclusión Social en España. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 97, 127-154.

**Izcara Palacios y Andrade Rubio 2004**

Inmigración y trabajo irregular en la agricultura: trabajadores tamaulipecos en Estados Unidos y jornaleros magrebíes en Andalucía, *Mundo Agrario* Vol. 4, no. 8. Edición BIBHUMA

**Izquierdo, A., 1992.**

La inmigración en España 1980-1990. Madrid: Trotta

**Izquierdo, A., 1996.**

La inmigración inesperada. Madrid: Editorial Trotta

**Jabardo Velasco, Mercedes (1993)**

“Inmigrantes magrebíes en la agricultura: La vega baja del Segura (Orihuela)”, en López, Bernabé, *Inmigración magrebí en España. El retorno de los moriscos*, Madrid, Editorial MAPFRE.

**Jamous, R., 1977**

Honneur et Baraka. Les structures politiques et religieuses des Igar’yen (Maroc) a la fin du XIX-eme siecle, these de doctorat de III-eme cycle, Paris.

**Joaquin Arango Vila-Belda., 2002**

la inmigración en España a comienzos del siglo XXI : un intento de caracterización F. Javier García Castano y C. Muriel Lopez (eds), 2002. *La inmigración en España: Contextos y Alternativas* Vol. II Actas del III sobre la inmigración en España (Ponencias. Granada. Laboratorio de estudios interculturales (Pag. 57-70)

**Kearney, Michael, 1991,**

Borders and Boundaries of State and Self at the End of Empire”, *Journal of Historical Sociology*, Vol. 4, núm. 1, pp. 52-74.

**Kearney., Michael. 1995.**

The Local and the Global; The Anthropology of Globalization and Transnationalism: *Annual Review of Anthropology*, v. 24, p. 547-565.

**Kearney, Michael, 2000.**

Changing Fields of Anthropology. From Local to Global. Rowman and Littlefield Publishers. 367 pp.

**Keneth Arrow, 1998**

INCREASING RETURNS AND ECONOMIC ANALYSIS, library of congress cataloging-in-Publication Data P 97-188

**Khagran, Sanjeev and Peggy Levitt, 2008.**

The Transnational Studies reader Intersections and Innovations. London : Routledge

**Kitzinger, J. 1995.**

Qualitative research: Introducing Focus groups BMJ; 311: 299-302.

**Kroeber., 1948.**

Anthropology. New York, v. 284. De Powell, J.D., 1974. Sobre la definición de campesinos y de sociedad campesina. En el volumen estudios sobre el campesino latinoamericano, Buenos Aires.

**Lacomba, V. J., 2004.**

Los efectos sobre la emigración sobre el desarrollo. El caso de las migraciones en Marruecos. Atlas España

**Lahire Bernard, 2001.**

Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques, Paris, La Découverte. Sciences humaines et sociales , 1ère éd. La Découverte Syros, coll. p. 10.

**Levitt Peggy y Nina Glick Schiller, 2004.**

Conceptualizing Simultaneity: A transnational social field perspective on society. University of New Hampshire and Max Planck Institute of Social Anthropology International Migration Review , 38(145): 595-629.

**Le Gall, Josiane (2005)**

« Familles transnationales: bilan des recherches et nouvelles perspectives” Diversité urbaine, vol. 5, núm. 1, p. 29-42.

**Mantero Rafael Sánchez 2001.**

Historia breve de Andalucía – Madrid silex, - serie historia pagina 11

**Marcus, G.E., Ed. 1995.**

Techno-Scientific Imaginaries. Late Editions 2: Cultural Studies for the End of the Century, University of Chicago Press, Chicago.

**Marcus George E., 2001.**

Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal ALTERIDADES, 2001 11 (22): Págs. 111-127

**Margarita Zarate, 2012.**

“Tracing Resistance Community and Ethnicity in a Peasant Organization” en el libro New Approaches to Resistance in Brazil and Mexico. John Gledhill and Patience A. Schell, editors Duke University Press.

**Martín, E. y Castaño, A. 2004.**

“Marroquíes en Andalucía” ATLAS DE LA INMIGRACIÓN MARROQUÍ EN ESPAÑA

**MARTINEZ VEIGA, U. (1997):**

La integración social de los inmigrantes extranjeros en España, Madrid, Trotta.

**MARTINEZ VIEGA, UBALDO. 2004**

Trabajadores invisibles “precariedad. Rotación y pobreza de la inmigración en España Madrid 250 pp. 21 s sociales. Catarata asociación libros. librerías parís - valencia (valencia)

**MARTÍNEZ VEIGA, Ubaldo, 2001**

El Ejido: discriminación, exclusión social y racismo, Los Libros de la Catarata, Madrid.

**Mariya El Bihssi 2005**

La femme a través los proverbios "images de femmes" regards de société, Coordination., Khadija Amiti Editions la croisée des chemins, Rabat. Maroc

**M. L. Mari Luz Castellanos y A. Pedreño 2001**

"Desde el ejido al accidente de Lorca: las amargas cosechas de los trabajadores inmigrantes en los milagrosos vergeles de la agricultura mediterránea Publicado en revista Sociología del Trabajo, nº 42, Madrid 2001.

**Montoya, M.A., 1994.**

Las claves del racismo contemporáneo. Madrid: Libertarias/ Prodhufi,

**Muñoz Pérez, F., Izquierdo, A. 1989**

L'Espagne, pays d'immigration. Population, Paris, vol. 44, nº 66, , p. 257-289.

**NADER, Laura 1969.**

Up the Anthropologist: perspectives gained from studying up. En Reinventing Anthropology. Dell Hymes, ed. Pp. 284-311. Nueva York: Random House,

**Nina Glick Schiller, Linda Basch y Cristina Szanton Blanc. 1992.**

Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration. en Glick-Schiller, Nina, Linda Basch y C. Santón Blanc (eds.), towards a transnational perspective on migration, race, class, ethnicity and nationalism reconsidered. New York: Annals of the New York Academy of Science: v. 645, julio p. 1-24.

**Nina Glick Schiller., 2005.**

Transnational urbanism as a Way of Life: A Research Topic, Not a Metaphor. En City and Society, university of New Hampshire and Max Planck Institute of Social Anthropology v. 17, p. 49-64.

**Olvier, R. D. y Torres, R.C., 2012**

Excluidos y ciudadanos, las dimensiones del poder en una comunidad transnacional mixteca. Colección Estudios Transnacionales UAM Iztapalapa.

**Pablo Pumares Fernández, 2004.**

La inmigración marroquí en el Poniente Almeriense, Atlas De La Inmigración Marroquí En España

**Palomar Oviedo, F. 1994**

Los Invernaderos en la Provincia de Almería. Instituto de Estudios Almerienses.

**PROVANSAL, D. y MOLINA, P. (1989).**

Campo de Níjar: cortijeros y areneros, Almería, Instituto de Estudios Almerienses/ Diputación de Almería.

**Pedreño Cánovas., Andrés. 1999a.**

Del Jornalero Agrícola al Obrero de las Factorías Vegetales, Madrid, MAPA.

**Pedreño Cánovas., Andrés. 1999b.**

"Construyendo la «huerta de Europa», Trabajadores sin ciudadanía y nómadas permanentes", Migraciones, 5, pp. 87-120.

**Portes, A., 2002.**

La sociología en el hemisferio. Hacia una nueva agenda conceptual: En, Nueva Sociedad, p. 137.

**Portes Alejandro, Luid Eduardo Guarnido y Patricia Landolt. 1999.**

The study of transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field" Ethnic and Racial Studies 22.2 :217-237 New York

**Pries, Ludger, 2002**

Migración transnacional y la perforación de los contenedores de Estados-nación. In: Estudios Demográficos y Urbanos (El Colegio de México), Vol. 17, Núm. 3, S. 571-597

**Rahma Bourqia, Habitat, 2000.**

Femmes et honneur, le cas de quelques quartiers populaires d'Oujda, Dans « Femmes, culture et société au Maghreb », Tome I, Sous la direction de R.Bourqia, M.Cherrad, N. Gallagher, Afrique Orient., p29.

**Rayas Velasco, Lucía 2009.**

Armadas. Un análisis de género desde el cuerpo de las mujeres combatientes (México: El Colegio de México, 264 pp.

**ROBINSON, R. 2004**

La Globalización y el Impacto del Accionar Transnacional de los Inmigrantes en el Desarrollo económico de sus Países de Origen. Fundación canadiense para las Américas. [www.focal.ca/pdf/globalization\\_sp.pdf](http://www.focal.ca/pdf/globalization_sp.pdf)

**Robert T. Anderson, 1965.**

Studies in Peasant Life Author(s): Source: Biennial Review of Anthropology, Vol. 4, pp. 176-210 Published by: Stanford University Press Stanford University

**Roberto García Torrente, 2000.**

La inmigración y el modelo de desarrollo almeriense II: análisis de las necesidades de mano de obra en la economía almeriense: en el mediterráneo económico colección estudios socioeconómicos “procesos migratorios, economía y personas” coordinador: Manuel Pimentel Siles 2002 pagina 389,396

**Sadiqi, Fatima. 1997.**

Grammaire du berbère Ed. L'Harmattan

**Sauquillo, F., 2002**

La sutileza del racismo institucional: una perspectiva estatal y europea , publicado en el informe anual del 2002 sobre el racismo en el estado español (S. O. S) Icaria editorial

**Scribano Adrián y Angélica De Sena Scribano, 2009.**

Construcción de Conocimiento en Latinoamérica: Algunas reflexiones desde la auto-etnografía como estrategia de investigación Cinta Moebio 34:1-15 [www.moebio.uchile.cl/34/scribano.html](http://www.moebio.uchile.cl/34/scribano.html)

**Simón Pedro Izcara Palacios<sup>1</sup> y Karla Lorena Andrade Rubio.**

Inmigración y trabajo irregular en la agricultura: trabajadores Tamaulipecos en Estados Unidos y jornaleros Magrebíes en Andalucía. Mundo Agrario. Revista de estudios rurales, vol. 4, nº 8, primer semestre de Centro de Estudios Histórico Rurales. Universidad Nacional de La Plata

**Siu, Loc. 2005.**

Memories of a Future Home. Diasporic Citizenship of Chinese in Panama. Stanford University Press. 245 pp.

**Smith, Robert 2001**

“Comparing local-level Swedish and Mexican transnational life” en Pries, Ludger (ed.) New transnational social spaces. International migration and transnational companies in the early twenty-first century (Londres: Routledge).

**S. N. Eisenstadt, 1954.**

The absorption of migrants, Londres Keagan and Paul., p 213

**Solé., C. 1995**

«El resurgir del racismo». Sistema, nº 126;, pp. 41-52.

**Stolcke, V. 1999**

«Le nouveau discours de l'exclusion en Europe». Revue Internationale des Sciences sociales, nº 159;, pp. 31-42.

**Suárez Navaz, L., 1997.**

Political Economy of the mediterranean rebordering: New Ethnicities, New Citizenships. Stanford Electronic Humanities Review, 5/2

**Suárez Navaz, L., 2007.**

“la perspectiva transnacional en los estudios migratorios. Génesis. Derroteros y surcos metodológicos” en V congreso nacional de inmigración, valencia Marzo de 2007, 3074-3097.

**Tilly, Charles 1999**

durable Inequality , university of California Press, Berkeley and los Angeles, California.

**Torrente, C. R., 2002**

La inmigración y el modelo de desarrollo almeriense II: análisis de las necesidades de mano de obra en la economía almeriense. Procesos migratorios, economía y personas, Mediterráneo económico

**Verena Stolcke 1999**

La nueva retórica de la exclusión en Europa1

**William Petersen 1975,**

Population Nueva York, McMillan, p. 280

**Zapata, B. R., 2001C**

Los contextos históricos de la noción de ciudadanía: inclusión y exclusión en perspectiva”, Anthropos, n. 191 ; 23-40

**Zarouil, F., Z., 1991**

Féminin et espace : témoignages. «Approches Corps au féminin » collection dirigée para Aicha Belarbi. Editions Le fennec. Casablanca, Maroc.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**De tribu nómada a tribu transnacional: Racismo y resistencia en el trabajo agrícola del Mediterráneo**

*Una autoetnografía desde los clanes tribales transnacionales de Ain Kaicher, Marruecos, en Santa María del Águila, España*

AMINA EL MEKAOUI

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Federico Besserer

Asesores: Dra. Margarita Zárate

Dr. Raúl Nieto

Dr. Mokhtar El Harras.



México, D.F.

Julio, 2012