

UNIVERSIDAD MIGUEL HERNÁNDEZ



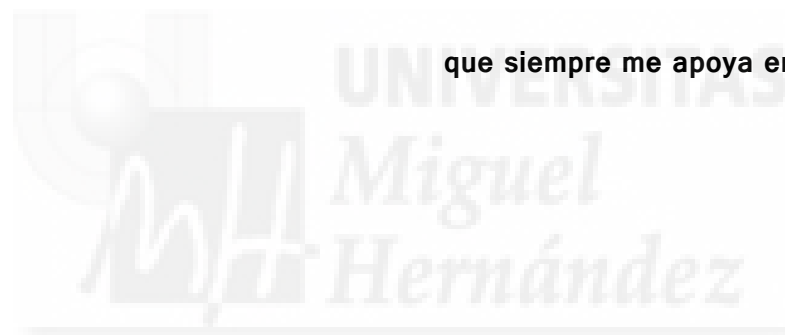
**MUJERES MARROQUÍES:
ALIMENTACIÓN, IDENTIDADES Y
MIGRACIÓN**

M^a NIEVES BOTELLA GALLEGO

DIRECTORA: DRA. MERCEDES JABARDO VELASCO



DISEÑO DE GRÁFICOS E IMÁGENES: CRISTINA GIL BENAVENTE



**“A mi padre,
que siempre me apoya en la distancia”**

*Correr es mi destino
Para burlar la ley.
Manu Chao*

TRIVIA

Tanta luz.

Tanto sol.

Tanto sur.

Disoluto el fulgor.

*En la cruz del camino
El norte es mi destino.*

*Penitente golondrina
Es mi sombra.*



Isaac Cuende¹

¹ Cuende, Isaac (2010) *Contrabando. Poemas súbitos*, Santander: La grúa de piedra

Agradecimientos

Muchas son las personas que, de forma continuada, intermitentemente, o puntualmente, han colaborado para que esta tesis doctoral llegara al punto en el que nos encontramos. Ha sido un largo camino y, en muchas ocasiones, nada fácil; aún así, siempre han estado apoyándome. De ahí que necesite expresar mi más sincero agradecimiento a todos ellos.

Cuatro pilares han hecho posible que esta tesis se haya convertido en una realidad: Mercedes Jabardo (mi directora de tesis), las mujeres marroquíes (mis informantes y amigas), mis familiares y amigos (que no son pocos) y los Kikes (mi marido y mi hijo).

Agradezco enormemente a Mercedes Jabardo su asesoramiento continuo, que me ha guiado hacia una forma de ver e interpretar el mundo que ha permeado en cada uno de los aspectos de mi vida. También porque desde nuestro primer encuentro ha sabido motivarme. Ha hecho que me sintiera capaz de llevar a cabo esta empresa, incluso en aquellos momentos en que se había convertido en un imposible.

Describir lo que me han aportado las mujeres marroquíes me es muy difícil. Esta tesis no existiría sin ellas. He de darles las gracias por abrirme las puertas de sus casas en Elche y en Marruecos. Por su interés en ayudarme en mi estudio. Por estar disponibles cada vez que las he necesitado. Por no pedirme nunca nada a cambio. Por confiar en mí y, sobre todo, por lo que he aprendido con ellas y gracias a ellas.

A mi madre, que sin saberlo me ha dado una lección constante de cómo una mujer, en un mundo en donde las mujeres solas tenían pocas opciones para elegir, supo encontrar su espacio contra viento y marea, por mal que le pesase a muchos, y ahí sigue. A Paco, por cuidar de ella cuando yo estoy ocupada. No menos importantes han sido las lecciones de vida de mi hermano Luis Ginés y mi hermana

Sonia. Ella, con su valentía de madre soltera, siempre “palante” y él, con su capacidad de sufrimiento y superación en las montañas. A Julia y a Hugo, simplemente por existir. A mi tía María, porque se alegra de mis logros y porque es lo único que me queda de mi padre. A Rebeca, porque siempre será parte de esta familia. Gracias a todos por influir tanto en mí y por estar ahí.

A mi suegra por su actitud positiva constante y sus buenos guisos que siempre me han dado fuerza. A mis cuñados y cuñadas por apoyarme en los momentos que más los he necesitado, sobre todo recientemente. He de nombrar la gran ayuda de Isaac, con sus correcciones, y la de Cristina por el diseño gráfico.

A mi amiga Gloria porque me hace sentir importante. A M^a José, Marco y a Juan Carlos, por aguantar los monólogos sobre mi tesis y por hacerme reír tantas veces. A las Mystic por los buenos ratos cuando estoy más que saturada. A Beatriz Ródenas, porque me ha hecho sentir que yo también puedo. A Puri Heras, por ayudarme a pensar cuando estaba perdida. A Souad y a Huda porque durante estos años han sido mucho más que mis informantes, han sido mis amigas. Por último, a mis compañeros de trabajo del Centro de FP Europa y de CCOO que han soportado día tras día mis quejas, agobios y depresiones, aunque también han compartido mis alegrías.

He dejado en último lugar, por importantes, a mi marido y mi hijo. ¿Qué puedo decir de mi marido, mi compañero y amigo? El que siempre me ha escuchado, leído, y me ha ayudado a pensar. El paciente y desinteresado. El que me alivia de los trabajos cotidianos. El que me consuela y motiva cuando creo que soy incapaz de seguir con esta empresa. El que aunque sepa que sus problemas son más importantes que los míos, sigue comprendiéndome y apoyándome. Y mi hijo, Kike, al que he de agradecer que en los peores momentos de los últimos tiempos, ha hecho que me sintiera protegida, consolada y orgullosa de él. Gracias a los dos.

A todos vosotros, muchas gracias.

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	1
--------------------	---

PARTE PRIMERA: DESCRIPCIÓN DEL PROYECTO

CAPÍTULO 1: ESTRATEGIA DE INVESTIGACIÓN.....	2
---	----------

1.1 CARACTERÍSTICAS DE LA MUESTRA OBJETO DE ESTUDIO.....	17
<i>Itinerarios identitarios.....</i>	<i>20</i>
1.2 TEMPORALIZACIÓN	25
1.3 MÉTODOS Y TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN	26
1.3.1 <i>Trabajo de campo</i>	<i>26</i>
<i>Acceso al campo.....</i>	<i>29</i>
<i>Observación participante.....</i>	<i>30</i>
<i>Entrevistas e historias de vida</i>	<i>32</i>

CAPÍTULO 2: ARTICULACIÓN DE LAS IDENTIDADES ALIMENTARIAS, DE GÉNERO Y DE MIGRANTE TRANSNACIONAL	39
--	-----------

2.1 UN NUEVO ORDEN ALIMENTARIO PROPIO	42
2.1.1 <i>Cambios alimentarios.....</i>	<i>42</i>
<i>Procesos modificadores de los hábitos alimentarios</i>	<i>44</i>
<i>Nuevas tendencias en los patrones de consumo</i>	<i>46</i>
2.1.2 <i>Modernidad alimentaria</i>	<i>49</i>
<i>Teoría de la desestructuración.....</i>	<i>50</i>
<i>Variables explicativas en las diferencias en el consumo alimentario</i>	<i>56</i>
<i>Mujeres y cambio alimentario</i>	<i>59</i>
2.1.3 <i>¿Desestructuración o un nuevo orden alimentario?.....</i>	<i>61</i>
2.1.4 <i>¿Por qué un nuevo orden alimentario propio?</i>	<i>65</i>
2.2 TRANSFORMACIONES EN LAS IDENTIDADES DE GÉNERO	72
2.2.1 <i>Sobre la identidad.....</i>	<i>72</i>
2.2.2 <i>Identidades de género como construcción social</i>	<i>77</i>
2.2.3 <i>Producción y reproducción doméstica.....</i>	<i>79</i>
2.2.4 <i>Mujeres y transmigrantes.....</i>	<i>86</i>
2.3 LA CONCIENCIA OPOSICIONAL COMO AGENCIA SOCIAL	98
2.3.1 <i>Fuentes de poder y patrimonios</i>	<i>98</i>
2.3.2 <i>La cocina como patrimonio de las mujeres.....</i>	<i>101</i>
2.3.3 <i>Mujeres, transmigrantes y cocineras.....</i>	<i>107</i>
2.3.4 <i>Metodologías de las oprimidas</i>	<i>119</i>

PARTE SEGUNDA: DESCRIPCIÓN DEL CONTEXTO

CAPÍTULO 3: EL PROCESO MIGRATORIO EN MARRUECOS	125
3.1 CONFIGURACIÓN DE LA DIÁSPORA MARROQUÍ Y SU ARTICULACIÓN CON EL PROCESO DE MODERNIZACIÓN DE MARRUECOS	128
3.2 LAS MUJERES COMO PROTAGONISTAS DE LA MODERNIZACIÓN DE MARRUECOS.....	146
3.2.1 <i>Modernidad social</i>	147
3.2.2 <i>Modernidad alimentaria en Marruecos</i>	155
CAPÍTULO 4: MIGRACIÓN MARROQUÍ EN ESPAÑA: EL CASO ILICITANO	173
4.1 EL CONTEXTO NACIONAL, REGIONAL Y PROVINCIAL EN CIFRAS DE EXTRANJEROS.....	176
4.2 EL PROCESO DE MULTICULTURIZACIÓN EN ÉLCHE	187
4.3 LA COMUNIDAD MARROQUÍ FRENTE A LOS AUTÓCTONOS.....	191

PARTE TERCERA: ETNOGRAFÍA

CAPÍTULO 5: LAS MUJERES MARROQUÍES NO NACEN, SE HACEN	199
5.1 APRENDER A SER MUJER JUGANDO EN LA COCINA.....	202
5.1.1 <i>La cocina como espacio culinario</i>	202
5.1.2 <i>La cocina como espacio de las diferencias de género</i>	207
5.2 TRASPASOS CULINARIOS.....	228
CAPÍTULO 6: EL MATRIMONIO COMO ÚNICA OPCIÓN	243
6.1 EL MATRIMONIO COMO OBJETIVO.....	246
6.2 LA VIRGINIDAD COMO INGREDIENTE PARA EL MATRIMONIO.....	270
6.3 LA BODA PUEDE ESPERAR. ANTES, ESTUDIAMOS O MIGRAMOS.....	286
CAPÍTULO 7: MUJER, ESPOSA Y MADRE	301
7.1 LA MATERNIDAD COMO PROYECTO DE VIDA TAMBIÉN EN MIGRACIÓN.....	304
7.2 TRABAJO REMUNERADO COMO SEGUNDA OPCIÓN.....	320
CAPÍTULO 8: MUJER, ESPOSA Y COCINERA.....	341
8.1 LA COCINA DE MI MADRE.....	343
8.2 COCINANDO TRANSNACIONAL	353
8.3 DE NUERA A SUEGRA. TRASPASO DE LA LLAVE DE LA DESPENSA.....	379
CAPÍTULO 9: ESPACIOS DE REPRESENTACIÓN SOCIAL	389
9.1 CREANDO ESPACIOS DE Y PARA MUJERES, TAMBIÉN DESDE LA COCINA.....	392
9.1.1 <i>Hornos públicos y hamman</i>	392
9.1.2 <i>La cocina en Ramadán</i>	396
9.1.3 <i>Otros espacios para las relaciones inter-géneros</i>	399

9.1.4	<i>Hiyab o velo</i>	412
9.2	LA COCINA COMO ESPACIO GASTRO-IDENTITARIO	415
9.2.1	<i>El Ayd el Khebir transnacionalizado</i>	415
9.2.2	<i>Alimentos y elementos conformadores de identidad</i>	420
9.2.3	<i>Fisión gastronómica</i>	425

PARTE CUARTA: CONSIDERACIONES FINALES

CONSIDERACIONES FINALES	433
BIBLIOGRAFÍA	447
ANEXO I: ENTREVISTA	481
GLOSARIO	487



ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1-1: ITINERARIOS IDENTITARIOS GASTRO-SOCIO-RELIGIOSOS.....	23
Tabla 1-2: SITUACIÓN SOCIO-ECONÓMICA DE NUESTRAS INFORMANTES HABITUALES EN EL MOMENTO DE SALIR DE SU PAÍS DE ORIGEN	35
Tabla 1-3: PROCESO MIGRATORIO INFORMANTES HABITUALES.....	36
Tabla 1-4: SITUACIÓN SOCIO-ECONÓMICA DE LAS INFORMANTES HABITUALES EN EL PAÍS DE ACOGIDA (2014).....	37
Tabla 2-1: FUENTES DE PODER, PATRIMONIOS Y TIPOS DE PODER.....	101
Tabla 3-1: BREVE HISTORIA DE MARRUECOS	127
Tabla 3-2: FASES EN LA EVOLUCIÓN DE LAS MIGRACIONES INTERNACIONALES MARROQUÍES	132
Tabla 3-3: EVOLUCIÓN DE LA MIGRACIÓN MARROQUÍ EN LOS PRINCIPALES PAÍSES EUROPEOS	137
Tabla 3-4: EVOLUCIÓN TRANSF. EN DIVISAS DE MARROQUÍES RESIDENTES EN ORIGEN.	138
Tabla 3-5: EVOLUCIÓN DEL CRECIMIENTO DE LA POBLACIÓN MARROQUÍ.....	139
Tabla 3-6: RESUMEN DE LA EVOLUCIÓN DE LA DIÁSPORA MARROQUÍ.....	144
Tabla 3-7: CUADRO RESUMEN DE LA FEMINIZACIÓN DE LAS MIGRACIONES MARROQUÍES	153
Tabla 4-1: CUADRO RESUMEN DE LA EVOLUCIÓN DE LA DIÁSPORA MARROQUÍ EN ESPAÑA	175
Tabla 4-2: TASAS DE INCORPORACIÓN AL MUNDO LABORAL	180
Tabla 4-3: FACTORES DE REPULSIÓN-ATRACCIÓN (MARRUECOS-ESPAÑA)	184
Tabla 4-4: FLUJOS DE ENTRADA Y SALIDA EN ESPAÑA DE PERSONAS NACIDAS EN MARRUECOS.....	185
Tabla 4-5: MILES DE EXTRANJEROS EN LA C. VALENCIANA POR PROVINCIAS 2007-2013...	186
Tabla 4-6: MILES DE MARROQUÍES EN LA C. VALENCIANA POR PROVINCIAS 2007-2014.....	186
Tabla 4-7: POBLACIÓN NACIDA EN EL EXTRANJERO ELCHE 1999-2014.....	188
Tabla 4-8: EVOLUCIÓN DEL Nº DE EXTRANJEROS EN ELCHE POR NACIONALIDAD	189
Tabla 4-9: EVOLUC. NIVEL DE FEMINIZ. MARROQUÍES EMPADRONADOS ELCHE 2000-2012	190
Tabla 9-1: CUADRO RESUMEN DE PATRIMONIOS DE LAS MUJERES MARROQUÍES.....	437
Tabla 9-2: BALANCE DE PATRIMONIOS Y ESTRATEGIAS COMPENSATORIAS	443

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Ilustración 4-1: EVOLUCIÓN DEL COLECTIVO MARROQUÍ EN ESPAÑA	179
Ilustración 4-2: EVOLUCIÓN POBLACIÓN ELCHE.....	187
Ilustración 8-1: RELAC. ENTRE LA INTENS. DEL TRABAJO EN LA COCINA Y LA EDAD	348



INTRODUCCIÓN

La imagen de mujeres “veladas” irrumpió en pueblos y ciudades españoles allá por los años noventa y, poco a poco, se nos ha ido haciendo familiar, convirtiéndose en parte del paisaje urbano. A pesar de esa normalización visual, a día de hoy, estas mujeres siguen siendo tan desconocidas para el resto de la población, como lo eran en el momento de su llegada. En mi caso fue distinto. Desde el mismo momento que fui consciente de la cantidad de personas de culturas diferentes que venían para quedarse entre nosotros, comenzó mi interés y pasión por conocer qué había detrás de esa gran diversidad. De modo que, en cuanto me planteé hacer la tesis de doctorado, tuve muy claro que quería hacer de la interculturalidad alimentaria² uno de los ejes principales de esta investigación. Porque, otro aspecto del que estuve segura desde el comienzo, fue que el tema de la alimentación estaría presente. El motivo de este interés estaba muy relacionado con mi preparación académica. Estudiar la diplomatura de Nutrición Humana y Dietética con más de 35 años, me hizo disfrutarla y despertar en mí la necesidad de saber más. Además, durante la carrera tuve mi primer contacto con la antropología de la alimentación, y me pareció fascinante.

Elegí realizar el trabajo de campo en la ciudad de Elche porque, aún no siendo mi lugar de residencia habitual, es donde he trabajado los últimos veinte años. Esta estrecha y duradera relación con la ciudad ilicitana me ha proporcionado una perspectiva histórica muy útil en el análisis de los hechos observados. Pero sobre todo, porque esta ciudad del Levante español, dedicada desde el siglo XIX a la elaboración del calzado y con unas características sociales,

²² Entendemos el concepto de “interculturalidad alimentaria” como el proceso de transformación llevado a cabo en el encuentro entre dos o más culturas diferentes en un momento y lugar determinados, materializado en intercambios, fusiones (hibridaciones) y fisiones (ver tema 9), entre distintos elementos de sus culturas alimentarias. Sin olvidar, que las diferentes posiciones de poder entre los grupos puestos en contacto (Crenn et. al., 2010) determinan las características de dichas transformaciones.

étnicas y políticas muy relacionadas con la evolución de su tejido industrial, me ofrecía un contexto ideal en donde estudiar procesos de construcción identitaria derivadas de las relaciones interétnicas.

Por otro lado, la cercanía geográfica del vecino Marruecos hacía posible completar la investigación con visitas de diversa duración al país magrebí. Pudiendo de esta forma llevar a cabo trabajo de campo multisituado (Marcus, 1995) que me daba la oportunidad de trabajar con los mismos sujetos en distintos lugares (Dumont, 2011). Idea que por otro lado me seducía porque en otro tiempo visité Marruecos como turista, y desde entonces tuve una atracción especial por este país.

El siguiente planteamiento fue que, si quería estudiar la alimentación de los migrantes marroquíes, debía hacerlo a través de las mujeres que son las que, como veremos a lo largo de la tesis, se ocupan de la alimentación de sus familias. Todo esto, unido a mi gran interés por saber qué se escondía detrás de esa imagen de mujeres “veladas”, hizo que esta investigación, desde sus inicios hasta el final, se sustentara sobre los tres mismos pilares: migraciones, género y alimentación.

Un desafío muy importante me planteé al inicio de este trabajo: articular estos tres elementos, contribuyendo así al debate teórico en la antropología de la alimentación que trata conjuntamente estos tres temas. Con el tiempo, y sin pretenderlo, entró en escena la “identidad”, cuarto tema que actuaría como argamasa en este entramado, y que además aportaba consistencia a la investigación. Ésta se convirtió en el puente desde donde relacionarlos. Pero no fue el único desafío propuesto. Queríamos que fueran las propias mujeres, a través de sus narrativas, las que nos contaran los hechos. En este sentido fue un descubrimiento el trabajo de Jayne Ifekwunigwe (2012). Esperamos con la utilización de este recurso metodológico, contribuir a que cada vez más personas sean capaces de percibir la diversidad como riqueza, y aprender a solucionar los problemas que surgen en el encuentro entre culturas con una mejor voluntad de resolución.

Estamos, como nos dice Stephen Castles, en “La era de la migración”. Desde 1945 y de forma más particular desde mediados de los años ochenta, la migración internacional ha crecido significativamente. En España concretamente, será en el inicio del siglo XXI cuando se experimente el mayor crecimiento de población extranjera, produciéndose un cambio importante de tendencia, ya que siempre había sido un país de emigración. En estas mismas fechas se dio un progresivo aumento del número de inmigrantes marroquíes que llegan a España. Desde entonces, este colectivo se ha ido conformando de una forma lenta pero constante hasta nuestros días. Paralelamente se ha ido produciendo una feminización progresiva de dicha corriente migratoria, de manera que en 2015 las mujeres suponen casi un 40% del total de las personas marroquíes migradas a Elche. En los primeros años del nuevo milenio, los marroquíes constituyen la comunidad de migrantes más numerosa de la ciudad ilicitana, solamente superada por la rumana.

En Marruecos la división sexual del trabajo está perfectamente delimitada, las mujeres son las encargadas de la alimentación familiar y del cuidado de la casa y de los hijos. Es un trabajo muy valorado que les da la oportunidad de, con el paso del tiempo, obtener prestigio y ciertos espacios de poder dentro de su grupo familiar e incluso de su comunidad. Los hombres en cambio, serán los proveedores económicos y la autoridad familiar. Durante la observación participante comprobamos que cuando llegan a Elche, los lugares sobre los que tradicionalmente se han sustentado sus identidades de género se ven modificados de forma más o menos importante. De esta observación ha nacido el principal objetivo de esta tesis: reconocer y analizar transformaciones en las identidades individuales y colectivas de un grupo de mujeres marroquíes residentes en Elche en los inicios del siglo XXI.

De ahí surgieron las preguntas más representativas que han guiado esta investigación. Si en el marco de la migración transnacional se producen cambios identitarios derivados de los encuentros interétnicos, ¿cuáles son estos cambios? ¿Cómo afectan a las mujeres? ¿Por qué cambian los pilares sobre los que se han sustentado sus identidades (de género) durante generaciones? ¿Por qué han basculado sus identidades basadas en el matrimonio y la maternidad hacia otras

más relacionadas con la etnicidad y religión? ¿Qué impacto tienen estos cambios sobre los patrones de distribución de poder entre géneros? ¿Y entre mujeres? Por último ¿utilizan estas mujeres estrategias de resistencia para compensar posibles pérdidas de valor dentro de sus grupos familiares?

Para dar luz a las cuestiones planteadas hemos creído necesario conocer no sólo el contexto en el que se producen los cambios, sino también aquel del que partieron estas mujeres. Ambos están unidos por una historia compartida, fruto de su situación geográfica en el Mediterráneo. Queremos resaltar el hecho de que dicha ubicación ha servido también, para que tanto Marruecos como el este de la Península Ibérica estén integrados en el Sistema Culinario Mediterráneo. Durante nuestro trabajo hemos tratado de abordar todos aquellos aspectos que nos unen y que nos hacen más iguales en la diversidad, en estos momentos en los que las circunstancias han hecho que nuestras culturas se crucen de nuevo.

El inicio en la construcción de nuestro marco teórico parte de la dificultad que encontramos para encuadrar en la teoría de la desestructuración (Douglas, 1979; Fischler, 1979, 1990; Herpín y Verger, 1991; Poulain, 2001, 2002), aunque también en aquella que apunta hacia un *nuevo orden alimentario*, (Contreras y Gracia, 2004; Gracia, 2005, 2010-b; Díaz Méndez, 2005; Herrera, 2010), las características de los cambios alimentarios observados en las personas marroquíes que han colaborado en nuestra investigación. El problema reside en que ambas teorías están íntimamente relacionadas con la modernidad social de los países occidentales, siendo uno de sus aspectos relevantes la incorporación de las mujeres al mundo laboral. Estas mujeres, una vez inmersas en el mundo “productivo”, ven cómo sus jornadas se duplican: trabajo dentro y fuera de casa. Además, siguen siendo las que soportan la carga principal de la función nutricia con todo lo que conlleva; adecuar las necesidades nutricionales a los gustos de toda la familia, comprar, almacenar, elaborar, etc. De esta forma, el tiempo es muy valioso y hay que ahorrarlo comprando mucha cantidad pocas veces, aumentando el consumo de productos elaborados, cocinando más cantidad, congelando sobrantes, etc. Es decir, las características del nuevo orden social quedan plasmadas en el nuevo orden alimentario (y es entendible). Pero, ¿qué ocurre con

determinados grupos de mujeres, en nuestro caso marroquíes, que no trabajan y, a pesar de esto, están entrando en la inercia de ese nuevo orden alimentario? La respuesta la hemos encontrado, y no podía ser de otra forma, observando a estas mujeres, no desde la mirada del feminismo occidental y hegemónico, sino desde otros feminismos que nos han dado las claves para entender los significados de las numerosas y aparentes contradicciones que nos eran incomprensibles en un primer momento. Ha sido la perspectiva de los *feminismos negros*, con Bell Hooks (2004), Patricia Hill Collins (2012), Ángela Y. Davis (2012), Jayne Ifekwunigwe (2012) y Mercedes Jabardo (2004, 2008, 2012), entre otras, la que nos ha facilitado la comprensión de estas mujeres, pero también el de sus prácticas, en concreto las alimentarias, y no desde los presupuestos del nuevo orden alimentario occidental, sino desde el de ellas mismas, surgido y construido desde sus propias experiencias y representaciones; el de aquellas mujeres que no trabajan y que saben de cocina lo que han aprendido de sus madres, y además están bajo la presión social y familiar para seguir cumpliendo los roles aprendidos en su primera socialización en Marruecos. Pero no podemos olvidar la importancia de su experiencia migratoria. Estas mujeres son partícipes activas de la construcción de la diáspora marroquí. Han experimentado y siguen haciéndolo, en primera persona, vivencias transnacionales que marcarán sus maneras de comprender y habitar el mundo. Será el *transnacionalismo con Portes* (2005), Basch, Glick Schiller i Szanton-Blanc (2003), Portes, Guarnizo y Landolt (1999), Mendoza (2007), Suárez (2008-a), Canales y Zolniski (2000), y Rouse (1992) entre otros, los que nos acerquen a la teoría transnacional. Este será el marco de referencia en el que nos movamos para dar cuenta de las experiencias migratorias de estas mujeres.

Como comentamos anteriormente, la identidad nos servirá como punto de unión en el estudio de los diferentes elementos constitutivos de la tesis. Autores como Judith Butler (2001), Stuart Hall (1996), Grimson (2004), Gerd Baumann (2001) y Appiah (2007-a), nos han ayudado a entender el concepto de identidad en su entera dimensión.

La tesis queda estructurada en cuatro partes bien diferenciadas. En la primera de ellas llamada “**Definición del proyecto**”, quedan incluidos 2 capítulos

con los que pretendemos introducirnos en los temas a tratar. En el primero de ellos denominado ESTRATEGIAS DE INVESTIGACIÓN, hemos explicado el enfoque metodológico. En el capítulo número dos llamado ARTICULACIÓN DE LAS IDENTIDADES ALIMENTARIAS, DE GÉNERO Y DE MIGRANTE TRANSNACIONAL, desarrollamos el marco teórico de referencia sobre cada uno de los elementos que aparecen en el nombre del capítulo.

La segunda parte denominada “**Descripción del contexto**”, está dividida en dos capítulos. EL PROCESO MIGRATORIO EN MARRUECOS, es el capítulo número tres, en el que hemos tenido como objetivo conocer la diáspora marroquí siguiendo su evolución hasta nuestros días. Por otro lado, hemos tratado de describir a la mujer marroquí actual y el contexto socio-cultural y económico del que parten en el momento en que deciden dejar su país. MIGRACIÓN MARROQUÍ EN ESPAÑA: EL CASO ILICITANO es el capítulo número cuatro y versa sobre el proceso de multiculturalización que se ha producido en los últimos años en la ciudad de Elche. Abordando también la importancia de la ubicación de la ciudad en el Mediterráneo, dando lugar a múltiples puntos de encuentro entre ambas culturas.

Llegamos a la tercera parte de la tesis, la “**Etnografía**” conformada por los capítulos 5, 6 ,7, 8 y 9. En el capítulo número cinco, denominado, LAS MUJERES MARROQUÍES NO NACEN, SE HACEN, veremos el recorrido de sus vidas desde que son niñas hasta que se convierten en personas adultas con capacidad de elección. Tendremos la oportunidad de observar cómo en Marruecos y en Elche, los procesos de socialización de hombres y mujeres marroquíes son diferentes, dando lugar a una delimitación clara de roles entre ambos géneros, siendo ellas las que siempre queden en una situación clara de desventaja social con respecto a ellos. Pero también podremos observar cómo la cocina es un capital social que las madres han transmitido a sus hijas de forma oral desde tiempos inmemorables. EL MATRIMONIO COMO ÚNICA OPCIÓN es el nombre del capítulo número seis. Aquí mostraremos cómo las mujeres marroquíes, independientemente de su nivel social o intelectual, de la zona de Marruecos de la que provengan, de que hayan migrado o no, o de la edad que tengan en el momento de la entrevista, tienen o han tenido como objetivo prioritario en sus vidas el matrimonio y la maternidad. En él

también analizaremos la importancia de la virginidad como capital social, tanto para las madres como para las hijas. Por otro lado, veremos cómo el matrimonio es el destino de las mujeres y lugar importantísimo de construcción de las diferencias entre géneros. Será aquí desde donde ellas construirán y utilizarán su agencia para compensar esas diferencias. En el capítulo número siete, MUJER, ESPOSA Y MADRE, veremos los significados que para las distintas mujeres de nuestro estudio tiene la maternidad y por qué es tan importante para ellas. Trataremos de explicar también las maneras de articular el hecho de ser madre con el trabajo externo remunerado. Llegados al capítulo número ocho, MUJER, ESPOSA Y COCINERA, mostraremos cómo en Marruecos y en contexto migratorio, en mayor o menor intensidad y como fruto de la mundialización, se está produciendo la conversión hacia “un nuevo orden alimentario” que está provocando pérdida de valor del trabajo culinario que, desde siempre, ha estado en manos de las mujeres. “De nuera a suegra. Traspaso de la llave de la despensa”, es el nombre del tercer y último epígrafe de este capítulo. En él mostraremos a aquellas mujeres que, llegadas a una determinada edad, han conseguido muchas de las metas propuestas en sus vidas. La madurez, y la consecución de dichas metas, les proporciona poder que utilizarán en el juego político familiar. Por último, en el capítulo número nueve, ESPACIOS DE REPRESENTACIÓN SOCIAL, veremos como mujeres tejen sus relaciones sociales en espacios exclusivos para ellas. El horno público, el *hamman*, y los encuentros en bodas, bautizos, funerales y fiestas religiosas, se convierten en escenarios en donde consolidar relaciones y significarse ante el resto. También veremos como los alimentos son la moneda de cambio utilizada por los marroquíes para demostrar agradecimiento, solidaridad y hospitalidad. Para terminar el capítulo describiremos de qué manera, cuando dos o más cocinas se ponen en contacto, se constituyen en espacios gastroidentitarios.

En las CONSIDERACIONES FINALES, última parte de la tesis, plasmamos las conclusiones más relevantes obtenidas en la investigación. Finalizamos con la BIBLIOGRAFÍA, posteriormente el ANEXO I, que incluye el modelo de ENTREVISTA utilizado, y por último, el GLOSARIO.



PARTE PRIMERA

DEFINICIÓN DEL PROYECTO



CAPÍTULO 1: ESTRATEGIA DE INVESTIGACIÓN



El principal objetivo de esta tesis ha sido reconocer y analizar transformaciones en las identidades de género y alimentarias de un grupo de mujeres marroquíes residentes en Elche en los inicios del siglo XXI. El enfoque lo pusimos, sobre todo, en vislumbrar cómo la irrupción de un “nuevo orden alimentario” en sus cocinas, fruto de la “modernidad social”, todo ello en contexto transnacional, contribuía a la modificación de los pilares sobre los que tradicionalmente se han sustentado las identidades de género de estas mujeres. Nos interesaba saber si dichas transformaciones eran signos de agencia social, o por el contrario, estaban reproduciendo los mismos sistemas de subordinación que existían en su contexto original. Saber hacia dónde se dirigían esos cambios identitarios era otro de nuestros objetivos principales.

Para llevar a cabo la investigación hemos utilizado tanto métodos cuantitativos como cualitativos, creemos que ambos son complementarios y necesarios sobre todo por la complejidad de nuestro objeto de estudio, debido a la multitud de variables que hemos debido articular. Jociles advierte que ambas: “son capaces de desvelar aspectos diversos de un mismo fenómeno sociocultural, enfocándolas como herramientas polivalentes que -dentro de los límites marcados por su propia idiosincrasia- pueden destinarse a conseguir objetivos de investigación distintos, teniendo en cuenta la clase de datos que pueden ser producidos por cada una, y sirviéndose de ellas en unas condiciones en que se les pueda extraer sus máximas potencialidades” (Jociles, 1999:22).

El método cuantitativo, a través de la revisión e interpretación estadística, nos ha revelado las características de los movimientos de población marroquí en Elche en los últimos 30 años. Además hemos obtenido una visión sincrónica y diacrónica del mapa poblacional ilicitano de los últimos años. También nos ha servido para conocer y estudiar la situación laboral de las personas marroquíes durante este periodo en la ciudad ilicitana. Hemos hecho hincapié, sobre todo, en los últimos cinco años, lo que nos ha ayudado a entender el impacto de la crisis en la comunidad magrebí. Hemos estudiado también al resto de grupos de migrantes establecidos en la ciudad, ya que pensamos que para investigar cualquier hecho

social es imprescindible tener en cuenta las interrelaciones entre los distintos grupos de migrantes, además de los autóctonos.

La información estadística referente al contexto de partida, Marruecos, ha sido importantísima para, por un lado, situar a nuestras informantes en el proceso migratorio global de su país, y así acercarnos a las causas que propiciaron su salida del país de origen, y por otro lado, para conocer la realidad social de las mujeres en el país norteafricano. Para poder interpretar, en su entera dimensión, este proceso migratorio, hemos incluido los datos cuantitativos de ambos sexos, ya que creemos imposible estudiar uno sin otro, pero sin olvidar que nuestro enfoque apunta sobre todo hacia ellas.

Es decir, entendemos que para estudiar el asentamiento de dicha comunidad en la ciudad ilicitana, es imprescindible conocer las características demográficas, económicas, políticas y sociales tanto del país de origen como de la ciudad de Elche. De forma que quedaran reflejadas en el trabajo y proporcionaran información imprescindible para acercarnos aún más al objeto de estudio. Y, por supuesto, enlazar lo micro con lo macro. Conocer y entender las características nombradas anteriormente a nivel global, nos ayudaría a interpretar la realidad local.

Sabemos que la realidad, en la mayoría de las ocasiones, está lejos de las estadísticas, más en el caso que nos ocupa. Por eso hemos sido conscientes de que los datos, por ejemplo, sobre la situación laboral de las mujeres marroquíes en Elche aportarían, sobre todo, la evidencia de la invisibilidad de éstas en el terreno formal; de ahí que el planteamiento para su estudio debíamos hacerlo desde otra perspectiva que consistiera en la recogida de datos directa en el terreno. Lo mismo ha ocurrido con las personas que no están inscritas en el padrón de habitantes y aquellas que sí lo están y se han marchado. El volumen de datos cuantitativos no ha sido lo suficientemente grande como para necesitar programas especializados en estadística, así que los hemos manejado con el programa informático *Excel*.

El método cualitativo (basado en el trabajo de campo con la utilización de técnicas de investigación como la observación participante, entrevistas, historias de vida y grupos de discusión) ha sido el puntal básico de la metodología utilizada. A través de este método hemos recogido datos aportados de forma verbal y no verbal por las mujeres y hombres marroquíes, pero mucho más importante ha sido la posibilidad de contrastar lo verbalizado con sus acciones cotidianas. De esta forma hemos tenido la oportunidad de identificar y entender los significados atribuidos por estas personas, a los distintos hechos sociales observados durante el proceso de investigación. Así, los encuentros con ellas nos han aportado información que poco a poco iban conformando nuestro marco teórico. La aparición de determinadas formas de hacer con respecto a la alimentación que van en la línea del nuevo orden alimentario occidental, la pérdida de valor del trabajo de las mujeres en el grupo doméstico, o la búsqueda de nuevos pilares identitarios, han sido algunos de los ejemplos que, debido a la regularidad con la que se nos mostraban, han contribuido, como decíamos, a la conformación de nuestro marco teórico basado en la experiencia en el trabajo de campo.

Además, hemos trabajado para que la etnografía se convirtiera en el núcleo central de la tesis, porque entendíamos que este recurso metodológico consistente en la observación y descripción situacional de la organización del hecho social que estamos estudiando, contribuiría a la desnaturalización de ese mismo hecho (Gregorio Gil, 2012:586). Por otro lado, la etnografía permite a los investigadores “documentar en el tiempo cómo las personas, simultáneamente, mantienen y modifican repertorios e identidades culturales, interactúan dentro de una localidad y más allá de sus fronteras; además de actuar de modo que son congruentes o contradicen sus valores” (Levitt y Schiller, 2004:70).

Por otra parte, de la misma forma que Jayne Ifekwunigwe (2012), hemos utilizado las narrativas en primera persona como “recurso metodológico y espacio identitario” (Jabardo, 2012:52). Con la particularidad y ventaja de que son ellas, las informantes, las que transmiten sus propias ideas, sentimientos, esperanzas, frustraciones, miedos..... y con éstos, han ido dando forma a sus identidades. La antropóloga, en este caso, lo único que ha hecho ha sido darle un orden y sentido

(interpretación) que nos llevará a la consecución de los objetivos propuestos en la tesis.

Creemos que unir descripción y narrativas en primera persona hará más fácil que se cumpla el fin principal para el que se ha llevado cabo esta investigación: la transformación social a través de la eliminación de los estereotipos sobre las mujeres migrantes marroquíes, además de una clara intención de socavar los discursos islamófobos existentes entre la población autóctona.

Encontramos el hilo conductor para exponer nuestra etnografía partiendo de la afirmación de Teresita de Barbieri (1993): “no existe la mujer, como tantas veces se ha dicho, ni tampoco el varón (o el hombre). Existen mujeres y varones en diferentes situaciones sociales y culturales que es necesario explicitar” (Ibid., p.155). Así, y de acuerdo con la misma autora, entendemos que las relaciones entre los géneros serán diferentes según la etapa del ciclo de vida en el que estén encuadradas. Para Eva Evers Rosander (2004:47-48), el ciclo vital de las mujeres musulmanas que viven en Ceuta a finales de los ochenta, está compuesto por diferentes fases o “edades sociales”, separadas y enlazadas por ritos de paso: el inicio de la menstruación, la desfloración y la menopausia. Si Eva Evers se centra principalmente en la descripción y análisis de los ritos de paso, nosotros nos hemos centrado en los discursos y las prácticas de las mujeres a lo largo de las distintas fases que comprende su ciclo vital.

Aunque el ciclo de vida se base principalmente en hechos biológicos antes que sociales, lo cierto es que “cada cultura marca la pauta que determina el final o el inicio de cada una de las etapas (salvo el nacimiento y la muerte)” (Bodoque, 2001:2). Este es el motivo que nos ha llevado a vertebrar las distintas etapas del ciclo vital de las mujeres marroquíes transmigrantes en función al matrimonio (solteras, novias, esposas, madres o viudas), tal y como lo hizo Jordi Roca (1996) en su estudio sobre las mujeres de la postguerra española. Y no como Yolanda Bodoque (2001), que aconseja hacerlo desde el sistema médico-científico: niñas, adolescentes, maduras, madres, menopáusicas y mayores y que estaría mejor

utilizado con mujeres españolas, por ejemplo. Así, ajustando el eje vertebrador utilizado por Jordi Roca a la idiosincrasia de nuestro objeto de estudio, el ciclo vital de las mujeres marroquíes transmigrantes que viven en Elche queda configurado en las siguientes etapas: “niñas”, “jóvenes y vírgenes”, “esposas y madres” y “suegras”. Esta división del ciclo vital nos permite visibilizar, analizar y dar explicación de dos hechos sociales: cambios en las relaciones de poder intra e intergéneros según la etapa, al mismo tiempo que su relación con el hecho alimentario en su conjunto. De forma que, según avanzamos por la etnografía, nos deslizamos a través de las sucesivas etapas del ciclo vital, dibujándose los itinerarios de las identidades de estas mujeres transmigrantes en un espacio-tiempo determinado (el espacio, representado por el transnacionalismo que da lugar al contacto entre culturas distintas, y el tiempo, en el ciclo vital de las mujeres).

1.1 Características de la muestra objeto de estudio

El colectivo objeto de estudio son mujeres marroquíes residentes en Elche. Ha sido difícil determinar el número de personas que han participado como informantes en esta investigación debido a que, a pesar de que es cierto que teníamos la posibilidad de delimitar un número de mujeres que podríamos considerarlas como las informantes más habituales, hemos trabajado con otras muchas de forma menos intensa, pero no menos importante para la investigación. Por ello las hemos clasificado en dos grupos: informantes habituales (en donde incluiremos a aquellas mujeres con las que más tiempo hemos compartido, ya sea en Elche, Marruecos, o en ambos lugares) e informantes ocasionales.

El grupo de informantes habituales está conformado por un total de catorce mujeres de distintas edades, orígenes, estados civiles, etc. Las cuatro variables comunes a todas ellas son; el género (mujeres), la religión (musulmana), la nacionalidad (marroquíes) y que vivían en Elche con mayor o menor regularidad

durante el periodo que ha durado la investigación. Las informantes habituales³ son: Souad, Sara, Zakía, Huda, Hananne, Najet, Noha, Yassmín, Ritha, Marjana, Halima, Amina, Samira y Sadía. En un principio pensábamos ampliar el grupo hasta un número mayor de mujeres. Más tarde, ya metidos profundamente en el trabajo de campo, consideramos que 14 era un número apropiado y cómodo para trabajar de la forma que teníamos planeada, que consistía en compartir mucho tiempo con ellas, sus familias y sus amistades. Los encuentros no debían limitarse a la realización de entrevistas y/o las historias de vida. Consideramos que para alcanzar plenamente nuestros objetivos, debíamos tener un contacto más intenso y duradero, es decir, observación participante continuada en el tiempo. De hecho, con algunas de ellas hemos tenido contactos, tanto en Marruecos como en Elche, durante más de siete años consecutivos.

En cuanto al segundo grupo, el de informantes ocasionales, está compuesto por unas 50 mujeres con un perfil más heterogéneo. En este caso, las tres variables comunes a todas ellas son el género, la religión y la nacionalidad de origen. La relación que hemos mantenido con este grupo ha sido más ligera, pero no menos importante. Los contactos con ellas los realizamos, sobre todo, en la asociación WAFAE⁴ en Elche, y en sus casas en Marruecos.

Las características de ambos grupos es fruto del azar (aparentemente). A la mayoría de mujeres las conocimos en la asociación. Desde el principio no hemos hecho ninguna selección de informantes, ya que consideramos que todas ellas nos podían aportar diferentes puntos de vista de los mismos hechos estudiados. Las relaciones iniciadas en la asociación se extendieron a otros espacios o unidades de observación: a tiendas *halal*, cafeterías, restaurantes, y mi domicilio, pero sobre

³ Para más información sobre las informantes habituales ver tablas 1.1, 1.2, 1.3 y 1.4. Algunos de los nombres utilizados son psudónimos y algunos datos han sido cambiados o dejados intencionadamente más vagos para proteger el anonimato de las informantes.

⁴ Asociación WAFAE (este término significa “fidelidad” en árabe), en España abrió sus puertas en la Universitat Politècnica de Catalunya para trabajar el campo de la integración en el ámbito universitario. Más tarde se trasladó a L’Hospitalet de Llobregat (Barcelona) en el año 2005. Hicham Alla ha sido el presidente de WAFAE Elche desde su creación en 2006 hasta el verano de 2010, momentos en que cerró sus puertas. Desde sus inicios ha centrado su trabajo en dos áreas de actuación; Acción Social y Cooperación y Sensibilización. El objetivo de estos Centros WAFAE ha sido dar apoyo e inserción del colectivo inmigrante de las localidades en las que se encontraba.

todo, en sus casas. En ellas pudimos estudiar a estas mujeres dentro de sus grupos domésticos, pero no sólo a ellas, también las relaciones entre los diferentes integrantes del grupo. Además hemos tenido informantes sin ninguna relación con la asociación, y que el sistema para encontrarlas fue el de “la bola de nieve”. Conoces a alguien que tiene una vecina, amiga o familiar marroquí, te la presenta y ésta te lleva a otras. Nuestros viajes a Marruecos durante estos años nos han servido para ponernos en contacto con muchas mujeres. Éstas eran familiares o amigas de las personas que conocíamos en Elche y que también nos han abierto sus casas de Marruecos. Así se fue configurando el grupo.

Anteriormente hemos dicho que la conformación de los grupos era fruto del azar, aparentemente. Hemos hecho esta pequeña matización al final, porque, ya fueran las mujeres que conocimos en la asociación WAF AE, o aquellas conocidas fuera de la asociación, en ambos casos nos interesó, sobre todo, ir conociendo mujeres que pertenecieran a sus “redes sociales”. De esta forma dibujábamos sus mapas sociales.

Las edades de las mujeres marroquíes integrantes de los grupos de informantes oscilan entre los 17 y 90 años. De la misma forma, sus orígenes son múltiples; Casablanca, Tánger, Guersif, Oued Zem, Beni Mellal, etc. Hay mujeres que no han tenido la oportunidad de aprender a leer y escribir, algunas con estudios medios y otras que han llegado a la universidad. Muchas vinieron solas a España, otras por reagrupación familiar, y el resto no han salido nunca de Marruecos. El estado civil también ha sido variado; hay mujeres solteras, casadas y divorciadas. Unas trabajan o han trabajado alguna vez y algunas no lo han hecho nunca. Unas llevan velo y otras dicen que nunca se lo pondrán y así, podríamos seguir describiendo el grupo tan heterogéneo que se fue configurando a lo largo del tiempo y que nos ha permitido, a través de sus acciones y palabras, descubrir dos cosas principalmente: la gran variabilidad de mujeres dentro de esa homogeneidad aparente que se les atribuye desde la mirada de los autóctonos, y observar determinadas constantes en ellas que nos han servido para dar respuestas a las preguntas que nos habíamos hecho a lo largo de la investigación, además de darnos la posibilidad de discriminar cuatro tipos de “itinerarios

identitarios gastro-socio-religiosos”, dibujados por las informantes en el transcurrir de sus vidas transmigrantes.

Itinerarios identitarios

Los criterios que hemos utilizado para agrupar a las mujeres según su itinerario identitario son: el tipo de migración (en solitario, por reagrupación u otros), la red más o menos fuerte de familiares en España, el recorrido de sus vidas laborales, el momento de la boda y del primer hijo, la mayor o menor adherencia a los preceptos religiosos y, por último, cambios alimentarios en migración.

El primero de los itinerarios que vamos a describir ha sido realizado por mujeres que llegaron a España de la mano de sus maridos. Hananne, Amina y Ouarda (madre de Marjana), constituirán este grupo. Hananne y Amina, en concreto, decidieron ligar su vida a un hombre que vivía en otro país. El caso de Marjana y Ouarda consistió en un proyecto en el que participaron todos los integrantes de la familia. Son mujeres que apenas han trabajado en el mundo laboral remunerado, y sus vidas giran en torno al marido y los hijos. Tienen una amplia red de familiares y amistades marroquíes en España y en Marruecos con los que se comunican habitualmente. Su movilidad al margen de la familia, y en concreto del marido, es escaso. Son muy religiosas y cumplen de forma exhaustiva los preceptos musulmanes. Todas ellas llevan velo y nunca han probado alimentos *haram*, además de cumplir el ayuno de Ramadán con total firmeza y convicción. A pesar del paso del tiempo en España, siguen cocinando de forma fiel a las maneras de alimentarse que aprendieron de sus madres y, en el caso de Ouarda, se lo intenta transmitir a su hija. Tanto a través de la alimentación como de la vestimenta, constantemente están reafirmando su condición de marroquíes y musulmanas. Pero nunca debido a que rechacen los cambios sin más, si no a que los puntos de interacción con la sociedad de acogida, han sido muy escasos.

El segundo de los itinerarios, es el recorrido por mujeres que, como Samira, Sara, Halima y Sadía, iniciaron su migración en solitario, aunque apoyadas por una mayor o menor red de familiares ya migrados a España. A pesar de esta red,

intentan mantener una cierta distancia de sus compatriotas que les de un margen de movilidad personal. Los motivos por los que dejaron atrás su país fueron múltiples, pero sin lugar a dudas, lo común a todas ellas fue el desear dejar atrás un país en donde intuían pocas posibilidades de realización personal. Llegaron a España con la intención de trabajar, y así lo llevaron a cabo. Pero también, de encontrar un marido, tener hijos inmediatamente, y continuar así con el orden social establecido en su país. Así lo hicieron. Todas ellas tienen una alta adherencia a su religión, cumpliendo escrupulosamente los preceptos religiosos que ésta les impone. Por este motivo llevan velo, rezan habitualmente, y aseguran no haber fumado, bebido, ni comido cerdo jamás. En cuanto a las prácticas alimentarias en migración, estas mujeres están siendo partícipes del cambio alimentario que se está produciendo en Marruecos y en España. Las modificaciones más importantes se dan cuanto más cotidiana es la práctica de la que estamos hablando. En contraposición, serán más conservadoras con aquellas que consideren más tradicionales y que les ayuden a mantener lazos de unión con su tierra de origen, y que además reafirme su condición de musulmanas. Entendemos que todo ello tiene una causalidad relacionada con el hecho de tener hijos en edad escolar y/o haber interactuado con las formas de alimentarse de la sociedad de acogida durante el tiempo trabajado.

Un tercer itinerario es el trazado por Huda, Zakía y Najet. En este caso, el que los motivos por los que estas tres mujeres salieran de su país fuera radicalmente diferente, no es óbice para no encontrar similitudes entre ellas. Una de estas similitudes estriba en que son mujeres con muy pocos contactos con la comunidad marroquí asentada en España. El estar casadas con hombres españoles y tener una vida laboral muy activa, como es el caso de Huda y Nayet, determina el que su comunidad no esté dispuesta a aceptarlas. Por otro lado, será Zakía la interesada en no relacionarse con marroquíes. En cambio, sí coinciden las tres mujeres en que, a pesar de que confiesan que son muy religiosas, su adherencia a los preceptos religiosos siempre están bordeando el filo entre el cumplimiento y ruptura de las normas. Las tres visten al modo occidental y tienen un margen de movilidad elevado en España. Las mujeres que integran este modelo son más heterogéneas; como consecuencia, sus prácticas alimentarias también han sufrido

cambios muy diversos. Pero hemos podido encontrar un aspecto unificador a todas ellas, y es la ductilidad en las prácticas alimentarias. Queremos decir que, todas ellas, son capaces de modificar sus prácticas alimentarias de forma flexible para poder adaptarse a cada una de las situaciones diferentes que les plantea el día a día.

El último de ellos está dibujado por las mujeres más jóvenes del grupo. Souad, Noha, Ritha y Yassmín componen este grupo. A pesar de la heterogeneidad de estas mujeres los elementos comunes son también diversos. Todas eran jóvenes y solteras durante la investigación. Estas cualidades les permite entrar y salir de las normas marcadas por su cultura de origen, incluida la alimentaria, según la necesidad del momento. Y aunque no se les permita, el control sobre ellas en contexto transnacional se hace muy dificultoso para las madres. Estudian o trabajan, así los puntos de encuentro con la sociedad de acogida son muchos y determinantes en su conformación como mujeres. Esto las distancia de las creencias religiosas en los términos que lo viven sus madres. Pero aún así, no dejan de entender que, en un tiempo más o menos dilatado, se sumergirán en la cultura de su país y en su religión. Esta forma de proceder con respecto a la alimentación y el resto de aspectos de sus vidas, es “aceptada” por la comunidad, por ser la edad y el estatus que les da la juventud, elementos que permiten la relajación de las normas, temporalmente.

Tabla 1-1: ITINERARIOS IDENTITARIOS GASTRO-SOCIO-RELIGIOSOS

TIPOS	MUJERES	TIPO DE MIGRACIÓN	REDES FAMILIARES	ADHERENCIA A LA RELIGIÓN	CARACTERÍSTICAS DE LAS PRÁCTICAS ALIMENTARIAS EN CONTEXTO MIGRATORIO
<p>ITINERARIO I</p>	<p>AMINA, OUARDA (MARJANA) Y HANANNE</p>	<p>Reagrupación familiar o proyecto migratorio familiar.</p>	<p>Son mujeres que apenas han trabajado en el mundo laboral remunerado, sus vidas giran en torno al marido y los hijos. Tienen una amplia red de familiares y amistades marroquíes en España y en Marruecos, con los que se comunican habitualmente. Su espacio de movilidad al margen de la familia, y en concreto del marido, es escaso.</p>	<p>Son muy religiosas y cumplen de forma incuestionable los preceptos religiosos musulmanes: todas ellas llevan velo y dicen no haber probado nunca alimentos <i>haram</i>, además de cumplir el ayuno en Ramadán con total firmeza y convicción</p>	<p>A pesar del paso del tiempo en España, siguen cocinando de forma fiel a las formas que aprendieron de sus madres, e intentan transmitirlo de forma idéntica a sus hijas.</p>
<p>ITINERARIO II</p>	<p>SAMIRA, SARA, SADÍA Y HALIMA</p>	<p>Iniciaron su migración en solitario, aunque apoyadas por una mayor o menor red de familiares ya migrados a España.</p>	<p>Tienen familiares y amigos en Elche, pero a pesar de esta red, intentan mantener distancias con ellos. Han conseguido, de esta forma, un margen de movilidad personal muy importante para ellas.</p>	<p>Todas ellas tienen una alta adherencia a su religión. cumplen escrupulosamente los preceptos religiosos que ésta les impone. Por este motivo llevan velo, rezan habitualmente, y aseguran no haber fumado, bebido, ni comido cerdo, jamás.</p>	<p>Estas mujeres están siendo partícipes del cambio alimentario que se está produciendo en Marruecos y en España. Las modificaciones más importantes se dan cuanto más cotidiana es la práctica de la que estamos hablando. En contraposición, serán más conservadoras con aquellas que consideren más tradicionales y que les ayuden a mantener lazos de unión con su tierra de origen y que además reafirme su condición de musulmanas. Lo que saben de cocina lo aprendieron de sus madres (o suegra como en el caso de Halima). Sadía intenta transmitirlo a sus hijas encontrando oposición por parte de ellas.</p>

<p>ITINERARIO III</p>	<p>NAJET, HUDA, ZAKÍA</p>	<p>Diverso: reagrupación con esposo español, en solitario, proyecto familiar.</p>	<p>Son mujeres con escasos contactos con la comunidad marroquí asentada en España.</p>	<p>Su adherencia a los preceptos religiosos siempre están bordeando el filo entre el cumplimiento y ruptura de las normas. Las tres visten al modo occidental y tienen un margen de movilidad elevado en España</p>	<p>Son capaces de modificar sus prácticas alimentarias adaptándolas a cada una de las diversas situaciones que les plantea el día a día de sus vidas. Lo que saben de cocina lo aprendieron de sus madres Ninguna de las tres le da demasiada importancia a la transmisión de su saber-hacer alimentario a sus hijas.</p>
<p>ITINERARIO IV</p>	<p>YASSMÍN, NOHA, RITHA, SOUAD</p>	<p>Diverso: reagrupada por su madre, nace en Elche, proyecto migratorio familiar y estudios.</p>	<p>El control sobre ellas en contexto transnacional se hace muy dificultoso para las madres.</p>	<p>Estudian o trabajan, así los puntos de encuentro con la sociedad de acogida son muchos y determinantes en su conformación como mujeres. Esto las distancia de las creencias religiosas en los términos que lo viven sus madres Pero aún así, no dejan de entender que, en un tiempo más o menos dilatado, se sumergirán en la cultura de su país y en su religión.</p>	<p>Estas jóvenes entran y salen de las normas marcadas por su cultura de origen, incluida la alimentaria, según la necesidad del momento. Pero saben que en un tiempo más o menos dilatado, se sumergirán en la cultura de su país y en su religión. Saber cocinar no es una de sus prioridades.</p>

FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA A PARTIR DE LA INFORMACIÓN OBTENIDA DURANTE EL TRABAJO DE CAMPO, ENTREVISTAS Y GRUPOS DE DISCUSIÓN.

1.2 Temporalización

Realizar esta investigación nos ha llevado un total de siete años. En agosto de 2008 comenzamos nuestros estudios para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados (DEA)⁵. El tema de investigación, el material generado y los resultados obtenidos en el DEA han continuado formando parte de las investigaciones posteriores de doctorado que comenzaron inmediatamente después de la obtención de dicho Diploma, que tuvo lugar en octubre de 2010.

El trabajo de campo, la búsqueda bibliográfica y la lectura de los distintos autores, se ha simultaneado en el tiempo. Desde el principio de la investigación, en agosto de 2008, hemos adecuado los encuentros con las mujeres marroquíes en función de la disponibilidad de éstas y la de mi propio trabajo. De esta forma, nos es imposible delimitar en el tiempo las diferentes actividades realizadas. Pero sí hemos tenido una constante: realizar trabajo de campo a lo largo del año. Desde septiembre de 2008 hasta junio de 2011, dos días a la semana asistí a los grupos de discusión en la asociación WAFAE y concerté una media de dos encuentros semanales con las informantes. Durante las vacaciones de Navidad, Semana Santa y verano, los encuentros en Elche desaparecían para retomarlos en Marruecos. El resto del tiempo vacacional, era aprovechado para hacer rastreos bibliográficos y leer textos encontrados.

Como vemos, el grueso del trabajo de campo se ha realizado en Elche, pero las incursiones a Marruecos han sido constantes y muy fructíferas. Siete han sido las ocasiones que he viajado a Marruecos en los últimos seis años: Abril de 2009 (10 días en Tetuán y Casablanca), abril 2010 (siete días en Tetuán), diciembre 2010 (siete días en Tánger), agosto 2011 (quince días en Casablanca), abril 2012 (siete días en Tetuán), julio 2012 (un mes en Moulay Bouazza, Guersif y Beni Mellal) y abril 2014 (seis días en Tetuán y Tánger). Estas incursiones intermitentes

⁵ Botella, Nieves (2010) Alimentación y mujeres marroquíes en Elche: aproximación etnográfica a su cultura alimentaria en contexto migratorio (Diploma de Estudios Avanzados), Elche: Universidad Miguel Hernández

al país vecino me han dado la posibilidad de llevar a cabo el proceso de investigación en varios lugares.

La escritura de la tesis se ha llevado a cabo desde septiembre de 2012 hasta la finalización en abril de 2015. Aunque en ningún momento hemos dejado de hacer trabajo de campo, pues los contactos con las informantes han continuado en el tiempo, ya sea presencialmente, ya a través de correo electrónico o teléfono, incluso con aquellas que se encontraban en Marruecos.

1.3 Métodos y técnicas de investigación

Varias han sido las técnicas que hemos utilizado para llevar a cabo esta investigación. Principalmente la observación participante, las entrevistas abiertas o semi-estructuradas y las historias de vida y grupos de discusión, aunque también (y no menos importantes) han resultado ser las técnicas audiovisuales (fotografías y videos) y las nuevas tecnologías (wasap, email, etc.).

Para la elaboración de la presente tesis hemos acudido a distintas fuentes bibliográficas; principalmente a aquellas manejadas en instituciones académicas, aunque también nos han sido de mucha utilidad las fuentes estadísticas como el INE y los censos de población y padrones.

Las fuentes bibliográficas nos han acercado a los debates pasados y actuales a cerca de los temas que hemos tratado en esta investigación: migraciones, género, alimentación e identidad.

1.3.1 Trabajo de campo

El trabajo de campo es “la situación metodológica que posibilita la investigación sobre el terreno y la recogida y producción de datos e información que dan cuerpo a toda investigación etnográfica” (Téllez, 2007:125). Éste ha sido el epicentro de nuestra metodología. Gracias a él hemos podido conocer la realidad de las mujeres marroquíes que viven en Elche. La experiencia interpersonal nos ha llevado mucho más allá de los documentos escritos a los que hemos tenido acceso sobre el tema. Según Sanmartín (2003), y nosotros estamos de acuerdo, “no hay

idealización romántica ni ingenua en ese énfasis que la Antropología pone en el fundamento convivencial y personal del conocimiento que surge de la experiencia de campo. Se trata, como veremos, de la aplicación de un procedimiento tan sutil y complejo como lo es la naturaleza de la vida y la cultura de los hombres” (Ibid., p. 9-10).

Debido a mi situación familiar y profesional, desde el principio supe que mi trabajo de campo no podría consistir en lo que tradicionalmente se ha entendido como tal; es decir, salir del propio contexto para adentrarse en otro de forma continuada y duradera. Por ello, para estudiar el grupo social que habíamos elegido, llevamos a cabo dos tipos de “desplazamientos”, que según Malinowski (1975)⁶, serían el físico y el moral. El desplazamiento físico se ha llevado a cabo en la misma ciudad donde trabajo, Elche, suponiéndome un “ir y venir” constante al campo. El simbólico (que sustituye al moral que propone Malinowski) se refiere al desplazamiento que implica cruzar la barrera entre dos culturas. De esta manera, mi vida se compartimentó en tres espacios físicos y simbólicos diferentes. El trabajo y la familia supusieron una vuelta constante a la cotidianidad, que por otro lado, me daba la posibilidad de reflexionar y mirar con cierta distancia lo vivido en ese tercer espacio en donde la alteridad no dejaba de sorprenderme. Así, “la experiencia de investigación de campo se convirtió en un viaje continuo, en un ir y venir entre mi realidad y la realidad de los (...), entre nuestras -sui géneris- alteridades (Krotz 1989)” (Bazán, 2004:50). De la misma forma que a Lucía Bazán, esta manera de trabajar el campo, en donde estás dentro y fuera al mismo tiempo, tanto de forma física como simbólica, nos ha supuesto hacer de forma simultánea, la observación y recogida de datos empírica, con la reflexión e interpretación de los mismos: “entendí que ese ir y venir sería constitutivo de la investigación en mi propia ciudad” (Ibid., p.49). Por otro lado, tener la posibilidad de volver al campo en cualquier momento, incluso llegar a fusionarlo con mi vida privada, ha propiciado que se convirtiera en “un obstáculo para concluirla” (Ibid., p.51). Así, delimitar el trabajo de campo en el tiempo ha sido casi imposible; cada vez que tratábamos de concluirla, venía de nuevo hasta nosotros sin buscarlo.

⁶ Citado en Gutierrez (2006)

Esta forma, a tiempo parcial, de llevar a cabo el trabajo de campo, soluciona el problema que tenemos los antropólogos y antropólogas con dificultades para compaginar largas estancias en lugares “más exóticos” con nuestras vidas profesionales. Permittiéndonos además “trabajar directamente con los informantes, hacerlos co-participes de la propia investigación y -lo que resulta más interesante en términos de antropología aplicada y más comprometido en términos de una antropología más práctica-, co-autores de las líneas de aplicabilidad que se deriven del texto teórico”⁷.

Por muchos motivos, desde el principio de esta tesis hemos debido cuestionar, en la misma medida que lo hace Dumont (2012), los acercamientos unilocales al objeto de estudio. El autor argumenta que los desplazamientos transnacionales actuales, las nuevas formas de construcción de las identidades y las nuevas maneras de considerar el mundo social obligan a este cuestionamiento. Por nuestra parte entendemos que los nuevos contextos exigen nuevas soluciones. Las características de esta investigación nos han obligado a considerar, además de la pluralidad de los sujetos y de sus identidades, (aspectos que trataremos en el capítulo dos), la multiplicidad de espacios implicados (Dumont, 2012). Basándonos en el método multi-situado de Marcus (2001), hemos trabajado con los mismos sujetos en distintos lugares (Dumont, 2011). Así, observando a nuestras informantes en múltiples y diferentes situaciones y localizaciones, han emergido las prácticas transnacionales en las que están insertas. No menos importante para este objetivo ha sido el seguimiento, con la etnografía multi-situada, de los alimentos, conocimientos, habilidades, objetos y técnicas culinarias.

⁷ Cita extraída del informe que Mercedes Jabardo presentó a la Fundación Gil Albert en septiembre de 2014, acompañando y avalando la presente tesis.

Acceso al campo

Dos momentos concretos supusieron mi entrada inicial en el campo, ambos se produjeron en septiembre de 2008. Mercedes Jabardo me acompañó y presentó a Hissan, persona que dirigía la asociación WAF AE en Elche. Hissan fue mi portero y me ayudó en todo aquello que le solicité. Me presentó a las profesoras que trabajaban en la asociación y me dio la posibilidad de moverme por las instalaciones con total libertad. Estoy muy agradecida a Hissan y a todo el equipo de WAF AE porque introducirse en una comunidad de migrantes como la marroquí, es mucho más fácil si se hace a través de una asociación. Paralelamente conocí a Huda. Nos puso en contacto una amiga común. Gracias a ella viajamos a Marruecos por primera vez, concretamente a Tetuán, donde iniciamos nuestra relación con mujeres marroquíes en su contexto original.

Desde el principio, y tanto en la asociación WAF AE como fuera de ella, les dije a mis informantes en qué consistía mi trabajo. Lejos de crearme problemas, me ayudó a acercarme a ellas, ya que la alimentación, y en concreto la cocina, es un tema que les gusta y del que siempre están dispuestas a hablar.

En la asociación entré como profesora de apoyo en las clases de castellano. Mi trabajo consistía en hablar con ellas, así practicaban el idioma. Se convirtió en una relación simbiótica: yo les daba la posibilidad de practicar la lengua y ellas me aportaban información para mi investigación. Mi pretensión sobre todo consistía en acercarme a ellas, que me conocieran, se acostumbraran a verme y a escucharme y así, con el tiempo, me aceptaran en su grupo. Pero no sólo conseguí esto, las clases de castellano oral se convirtieron en verdaderos grupos de discusión. Cada martes y jueves proponía un tema distinto, lanzaba una pregunta y comenzaban a hablar. En ocasiones la conversación se volvía tan interesante que terminaban hablando en árabe acaloradamente. Otra forma importante de recoger información fue a través de las redacciones que las profesoras les pedían y cuyos temas eran propuestos por mí, y en donde las mujeres, a pesar de sus dificultades

en la escritura, exponían ideas que más tarde daban pie a conversaciones grupales e individuales, además de proporcionarme cantidad de información sobre ellas y sus vidas. Poco a poco se acostumbraron a mi presencia, llegué a formar parte del grupo y a partir de ahí confiaron en mí lo suficiente como para invitarme a sus casas. En realidad, entré en el trabajo de campo al más puro estilo clásico, poco a poco. Lentamente se fue tejiendo una confianza mutua que en un tiempo se convirtió en algo más que una pura relación entre antropóloga e informantes. Desde entonces, he entrado y salido de sus vidas tantas veces como he necesitado y sólo con una llamada de teléfono para avisar que iba a verlas. El siguiente paso fue viajar a Marruecos, a sus casas y a las de sus familias. A día de hoy, estoy convencida de que algunas de estas amistades tendrán un largo recorrido en nuestras vidas.

Observación participante

La observación participante ha sido la técnica más valiosa en nuestro trabajo. Ésta nos ha permitido contrastar todo aquello que decían con lo que realmente después llevaban a la práctica en su vida cotidiana. La llevamos a cabo tanto en sus casas de Elche, como en las de Marruecos. Aunque las que hicimos en el país magrebí fueron más cortas en el tiempo, indiscutiblemente resultaron de mayor intensidad, ya que eran encuentros en donde compartía con mis informantes las 24 horas del día.

Para los encuentros en Elche, contactábamos en la asociación WFAE o por teléfono, concretábamos el día y el plato que íbamos a guisar, y a la hora acordada me acercaba hasta sus casas. Ellas me esperaban con los ingredientes comprados y nos poníamos manos a la obra. Nunca estaba el marido, y los niños llegaban después del colegio y permanecían todo el tiempo a nuestro alrededor. Hemos hecho multitud de recetas: *cuscús*, cordero con miel, *tajín*, *pastela*, dulces diferentes, etc. Mientras cocinábamos hablábamos de todo tipo de temas que yo iba anotando en mi libreta, al mismo tiempo que los ingredientes, tiempos y modos de hacer de los platos que estábamos preparando. Después nos sentábamos a comer lo preparado y seguir charlando. En ocasiones la tarde la pasábamos las dos

solas, otras veces nos juntábamos varias mujeres a la hora de comer o merendar, y siempre las sobremesas se extendían varias horas en la tarde, siendo el factor limitante del tiempo, la llegada del marido a casa. Con el tiempo, la actividad en la cocina fue decayendo en favor de las charlas alrededor de una merienda copiosa. El tema gastronómico dejó de ser el más importante y en su lugar fueron apareciendo sus idearios sobre la religión, el matrimonio, la maternidad, y la vida en general. En numerosas ocasiones, los maridos entraron en escena, incluso llegamos a tener encuentros entre varios matrimonios (incluido mi marido).

Como ya hemos comentado, los lugares habituales en donde compartíamos el tiempo fueron principalmente sus cocinas y la asociación WFAE, pero hubo múltiples lugares más de encuentro: la mezquita de Carrús, la calle, tiendas *halal*, bazares regentados por sus compatriotas, el merendero del Pantano de Elche, mi casa, mercados, bares, restaurantes y también, en sus fiestas, a las que he tenido el honor de ser invitada en múltiples ocasiones, tanto en Marruecos como en Elche; fiesta de circuncisión, del *Aid El Kebir*, bodas, etc.

En cada espacio y momento las técnicas a utilizar eran diferentes, e incluso cambiaban en función de las personas con las que me encontraba. En las fiestas, sobre todo, compartía las actividades y hacía fotografías y vídeos. Aunque también, y no menos importante, suponía la observación y la interacción con el resto de invitados. Más tarde, y ya en mi casa, reflejaba en la libreta de campo, con la mayor premura posible, las experiencias observadas y vividas.

Los múltiples diarios de campo que he ido configurando durante el proceso de investigación participante han sido protagonistas absolutos en cada uno de los encuentros. Hasta el punto, que si en algún momento no veían la libreta en la mesa, preguntaban por ella e incluso me invitaban a sacarla y escribir en ella. En cambio, las grabaciones han sido menos numerosas. Las entrevistadas se sentían intimidadas, hecho que era fácilmente observable en su nerviosismo o titubeo al contestar. Pero, a pesar de que la escritura en papel haya sido la forma principal de registrar la información durante los encuentros y entrevistas, no ha sido un inconveniente para recoger con máxima precisión sus palabras. Así, la gran

cantidad de narrativas en primera persona que poseemos, nos han permitido construir los capítulos de etnografía que presentamos en la tesis.

No puedo dejar de comentar lo importante que fue la presencia de mi hijo Kike en la estancia que realizamos durante el mes de julio de 2012 en Moulay Bouazza, Guersif y Beni Mellal. Tres son los motivos que me llevan a hacer esta afirmación. El primero de ellos tiene que ver con las dificultades de las mujeres para desenvolverse en el país magrebí sin un hombre que las acompañe. Una vez en Marruecos entendí lo diferente que hubiera sido la experiencia si la estancia la hubiera emprendido en solitario como tenía planeado en un principio. Su sola presencia actuaba como un salvoconducto con el que podía acceder a casi todos los espacios. Y digo a casi todos, y esto tiene que ver con el segundo de los motivos que apuntábamos, porque hubo espacios, exclusivamente masculinos, a los que yo nunca tuve acceso, y él si lo tuvo, aportándome información importantísima que, de otra forma, me hubiera sido imposible obtenerla. Pero también, y aquí llegamos al tercero y más importante de los tres motivos; con su actitud con los niños, los más jóvenes, los ancianos, e incluso las mujeres; con su interés por aprender el idioma local y por comer todo lo que le presentaban a la mesa; con su capacidad de comunicación y de adaptación a las distintas circunstancias que se presentaron (por ejemplo, desde el primer día comió del plato único y central y con los dedos con total naturalidad, o durmió con los hombres en una única habitación y sobre esterillas); así, con esta actitud, consiguió que nos aceptaran e integraran en sus grupos familiares con una rapidez que estoy segura yo no hubiera conseguido estando sola y en tan poco tiempo.

Entrevistas e historias de vida

Las entrevistas abiertas se hicieron desde el principio con las mujeres que no pertenecían a la asociación. Normalmente quedaba en sus casas, en ocasiones en alguna cafetería, y hablábamos. Yo les iba preguntando y dejaba que ellas me contaran todo aquello que se les ocurriera. En la asociación me costó más llegar a las entrevistas individuales. Este retraso, más el hecho de que la mayoría de ellas llevaban velo, me hizo cometer el error de clasificar a las mujeres marroquíes en

dos grupos: las que llevaban velo y las que no lo llevaban. Las primeras eran muy amables conmigo, pero no me daban la oportunidad de llegar a ellas. Si a esto le añadimos mis prejuicios, me encontré con que pensaba que todas las mujeres con velo eran muy conservadoras y me costaría más acercarme a ellas. Por otro lado, consideraba que las que no lo llevaban eran modernas y más parecidas a las occidentales. La suerte es que sólo tuve que tener unos pocos contactos con algunas de las mujeres que “llevaban velo” para darme cuenta del error tan craso que estaba cometiendo. Mi planteamiento teórico era totalmente equivocado y también la forma de llevar mi trabajo de campo. Debía cambiar mi actitud hacia las mujeres, quitarme todos los prejuicios y empezar a comportarme de igual forma con todas ellas. Así lo hice, y a partir de ese momento cambió todo. Empecé a encajar en el grupo y las entrevistas en sus casas no se hicieron esperar. Cuando entraba en contacto con una nueva informante, tener la entrevista a mano era una ventaja. A ellas las tranquilizaba. Sobre todo, porque encontraban un objetivo a las preguntas y siempre estaban dispuestas a participar en mi investigación sobre la alimentación marroquí. En ocasiones, el problema surgía cuando les hacía muchas preguntas nada relacionadas con el tema que en un principio les había dicho. Algunas de ellas me hicieron llegar su inquietud al respecto. Con el tiempo, el cuestionario dejaba de ser útil y, visita tras visita y sin pensarlo, los interrogantes quedaban resueltos.

En algunos casos he sido capaz de completar historias de vida a partir de la información obtenida durante los constantes momentos compartidos a lo largo del tiempo. Antes de la siguiente entrevista preparaba minuciosamente aquellos temas que quería añadir o profundizar y así iba completando su historia. En total tenemos catorce historias de vida cuyos contenidos han sido incorporados en los capítulos de etnografía que constituyen la tercera parte de esta tesis. Entendemos la gran importancia de las historias de vida porque “es una forma de dar testimonio y crear la memoria histórica pública. Pues más que historias de vida individuales, estas narrativas contribuyen a una memoria crítica colectiva” (Maylei Blackwell, 2008:355).

Las entrevistas semi-estructuradas (ver modelo Anexo I), comenzaron en enero de 2010. Ya tenía bastante relación con todas ellas y pude elegir a quiénes quería hacérselas. Era importante hacerlo bien porque la entrevista, además de contener muchos ítems relacionados con la alimentación, contenía un número importante de ellos relacionado con sus vidas privadas, tanto en Marruecos como en Elche. La idea consistía en hacer la pregunta y dejar que la informante nos contara todo aquello que le pareciera interesante. Según los derroteros tomados por la entrevistada, la animábamos a continuar en la misma línea o retomábamos el guión de la entrevista.

La experiencia adquirida durante la investigación para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados (DEA) me sirvió para mejorar el modelo de entrevista a utilizar para el doctorado. Aunque cada entrevista, aún partiendo de un modelo único, era personalizada según la informante. El total de entrevistas realizadas ha sido de 20.

El factor principal a tener en cuenta a la hora de seleccionar a las personas a entrevistar, era el conocimiento más o menos fluido de la lengua. Además necesitaba que hubieran mujeres con distinto estado civil; solteras, casadas y divorciadas. Algunas de ellas debían llevar velo. De la misma forma que las edades y el estatus social debían ser diferentes.

Tabla 1-2: SITUACIÓN SOCIO-ECONÓMICA DE NUESTRAS INFORMANTES HABITUALES EN EL MOMENTO DE SALIR DE SU PAÍS DE ORIGEN

INFORMANTES HABITUALES	ORIGEN	ESTUDIOS	SITUACIÓN ECONÓMICA	ESTADO CIVIL	TRABAJO
SOUAD	Ciudad	Licenciada	Vive en una familia muy bien posicionada económica y socialmente.	Soltera	Nunca ha trabajado en Marruecos.
SARA	Zona rural del Atlas.	No sabe leer ni escribir	Hija de comerciantes. Economía saneada.	Divorciada	Nunca trabajó en Marruecos.
ZAKÍA	Ciudad	Estudios secundarios	Hija de comerciantes. Economía saneada.	Casada y con tres hijos.	Nunca ha trabajado en Marruecos.
SAMIRA	Zona rural del Atlas.	No concluyó la licenciatura.	Hija de comerciantes. Economía saneada.	Soltera	Nunca trabajó en Marruecos.
SADÍA	Zona rural del Atlas.	Sin estudios. Sabe leer y escribir.	Familia muy humilde	Soltera	Nunca trabajó en Marruecos.
HUDA	Ciudad	Estudios primarios.	Padre policía y madre matrona.	Divorciada dos veces.	Ha trabajado en hostelería.
HANANNE	Ciudad	Bachiller	Padre empresario. Economía saneada.	Casada	Nunca trabajó en Marruecos
NAJET	Ciudad pequeña de la costa.	Estudios primarios sin acabar.	Familia muy humilde	Divorciada	En Marruecos trabajó en una fábrica de pescado cuando se divorció.
NOHA	Elche	Estudiando ESO	Hija de Sadía.	Soltera	No ha vivido nunca en Marruecos
YASSMÍN	Ciudad	Estudiante FP	Hija de Huda	Soltera	Era muy joven cuando salió de Marruecos.
RITHA	Ciudad	No acabó ESO	Hija de Zakía	Soltera	Vino a Europa siendo muy pequeña.
MARJANA	Zona rural del norte	No acabó ESO	Hija de migrantes en España. Familia humilde.	Soltera	Vino a Europa siendo muy pequeña.
HALIMA	Ciudad	Primarios	Su padre migrante en Italia. Economía saneada.	Divorciada	Nunca ha trabajado en Marruecos.
AMINA	Ciudad	Primarios	Familia humilde.	Casada	Nunca ha trabajado en Marruecos.

Tabla 1-3: PROCESO MIGRATORIO INFORMANTES HABITUALES

INFORMANTES HABITUALES	CAUSAS MIGRACIÓN	EDAD AL MIGRAR	APOYOS FAMILIARES PARA MIGRAR	TRAYECTORIAS MIGRATORIAS
SOUAD	Estudios	18	Su familia la apoyó para que viniera a estudiar a España	Primero estudió en Alicante y posteriormente en Elche
SARA	Al ser una mujer divorciada su situación familiar y social no era muy cómoda.	23	Vino sola ayudada por un primo que estaba instalado en Elche.	Directamente a Elche.
ZAKÍA	Proyecto migratorio en pareja buscando mejores condiciones económicas y de calidad de vida.	35	En Francia se divorció de su primer marido y se casó con el segundo. Vinieron a Elche porque el marido tenía familia instalada allí.	Emigró a Francia con su primer marido y sus tres hijos. Estuvo 5 años en París y después Elche.
SAMIRA	Búsqueda de mejores oportunidades económicas y personales.	29	Tenía primas en Holanda y su hermana Sara estaba en Elche.	Primero a Holanda y tras unos meses llegó a Elche.
SADÍA	Búsqueda de mejores oportunidades económicas y personales.	25	Vino de la mano de uno de sus hermanos que estaba instalado en España previamente.	Estuvo trabajando en Guadalajara, después Elche.
HUDA	Se había divorciado por segunda vez. Tenía un proyecto migratorio individual bien definido. Vino sola.	39	Sus padres la ayudaron a venir porque tenía un hermano en Alicante que necesitaba ayuda. No tenía ningún contacto en España.	Vino directamente a Alicante.
HANANNE	Por reagrupación familiar. Su marido vivía en España previamente.	18	Vino reagrupa por su marido que vivía en Elche varios años.	Vino directamente a Elche.
NAJET	Era divorciada y le propusieron casarse con un español, aceptó y se vino a vivir con él.	32	Una hermana vivía en Elche.	Estuvo unos meses en Marbella y después Elche.
NOHA	Nacida en Elche.	-	-----	Siempre ha vivido en Elche.
YASSMÍN	Vino a España reagrupada por su madre.	14	Vino reagrupada por su madre.	En Marruecos vivía con su padre. Vino directamente a Elche a vivir con su madre.
RITHA	Vino a España con su madre y hermanos.	13	Vino con su madre y sus hermanos.	Emigró a Francia con sus padres y sus dos hermanos. Estuvo 5 años en París y después Elche.
MARJANA	Vino a España con su familia.	13	Vino junto a su familia.	La familia de Marjana vive a caballo entre tres ciudades españolas. Se mueven estacionalmente buscando trabajo.
HALIMA	Al ser una mujer divorciada su situación familiar y social no era muy cómoda.	19	Sus padres le ayudaron a pagar el viaje hasta España. Sus primos la acogieron en España en su casa. Primero en Castilla la Mancha y después en Elche.	Pensaba llegar hasta Italia donde tenía familiares pero pasó por Castilla La Mancha a casa de unos primos y allí se quedó con ellos que le buscaron trabajo. Más tarde vino a Elche.
AMINA	Por reagrupación familiar.	20	Vino reagrupada por su marido.	Vino directamente a Elche donde vivía su marido.

Tabla 1-4: SITUACIÓN SOCIO-ECONÓMICA DE LAS INFORMANTES HABITUALES EN EL PAÍS DE ACOGIDA (2014)

INFORMANTES HABITUALES	AÑOS EN ELCHE	ESTADO CIVIL ACTUAL	EDAD	TRABAJOS ANTERIORES	SITUACIÓN LABORAL ACTUAL
SOUAD (hija de Wafae, hermana de Rassa y Zineb)	10 años. Ha vuelto a su país recientemente.	Casada desde septiembre de 2014. Sin hijos.	31	En Elche compaginaba sus estudios con trabajos a tiempo parcial.	Trabaja en Marruecos.
SARA (Hermana de Samira)	Llegó a Elche en 1987	Vino sola y divorciada, una vez aquí se ha casado dos veces más. Dos hijos.	51	Ha trabajado como interna y en la cocina de un restaurante. Al tener a su primer hijo en España dejó de trabajar y ya no ha vuelto a hacerlo.	El marido trabaja, están notando la crisis pero tienen casa propia y unos ingresos suficientes como para poder incluso bajar más de una vez al año a visitar a la familia a Marruecos.
ZAKÍA (Madre de Rhita, Jauar y Sara)	Llegó a Elche en 2005	Se divorció del primer marido estando en Francia. Conoció a su segundo marido también en Francia y se casó. Hoy divorciada de nuevo. Cuatro hijos.	45	Ha trabajado sobre todo en hostelería, pero por poco tiempo.	En España no ha trabajado casi nunca. Viven del dinero que, ocasionalmente le pasa el padre de su hijo más pequeño, y el sueldo que aporta Rhita a la familia.
SAMIRA (Hermana de Sara)	Llegó a Elche en 1995.	Casada. Vino sola a España y a los 8 meses conoció y se casó con su marido actual. Tres hijos.	49	Cuando llegó a España trabajó como interna en una casa en el campo, incluso después de casarse. Dejó de trabajar al tener a su primer hijo.	Su marido es comerciante de mercados. Las ventas han bajado mucho en los últimos años. Ella no trabaja.
SADÍA (Hermana de Bustahuilla y madre de Noha, Doha y Aimán)	Llegó a Elche en 1995.	Casada. Vino sola a España y a los pocos meses conoció y se casó con su marido actual.	45	Ha trabajado en el campo, limpiando en casas, cuidando niños ... Hoy, compraventa de objetos de 2ª mano que lleva a Marruecos a vender.	Su marido está enfermo y no trabaja. Ella está buscando trabajo. Viven con la pequeña pensión del marido y con lo que ella va sacando de sus mini-negocios.
HUDA (Nieta de Alia, hija de Rhimou y madre de Yassmín)	Llegó a Aspe en el 2007.	Se ha casado un total de tres veces, con 2 marroquíes y actualmente casada con un español.	17	En España ha trabajado en la hostelería y como interna cuidando personas mayores y niños.	No ha dejado de trabajar desde que está en España.
HANANNE	Llegó a Elche en 2002	Casada. Se casó y vino a España que era donde vivía su marido. Tres hijos.	29	Trabajó limpiando chalets en Marbella durante unos meses. Ya no ha vuelto a trabajar. Su marido tiene un comercio y ella ha ido a limpiar algunas veces, pero nunca a vender cara al público.	La tienda también ha notado la crisis, pero continúan viviendo de ella.
NAJET	Llegó a Elche en 1996	Se ha casado dos veces. La 1ª vez con un marroquí y la 2ª con un español. Tiene una hija adoptada.	52	Empezó trabajando en un bar por cuenta ajena y más tarde pusieron su propio bar-restaurante. La crisis les hizo cerrar.	Actualmente han abierto un nuevo local en donde trabajan los dos.
NOHA (Hija de Sadía)	Nació en Elche	Soltera	18	Estudia	Vive con sus padres y hermanos.

YASSMÍN (Biznieta de Alia, nieta de Rhimou, hija de Huda)	Llegó a Elche en 2002	Soltera	17	Estudia	Vive con su madre y su actual marido
RHITA (Hija de Zakía)	Llegó a Elche en 2005	Soltera	23	Ha trabajado más de dos años en un restaurante Kebab.	Hoy trabaja cuidado ancianos.
MARJANA	Llegó a España en 2002	Soltera	25	Sus padres y hermanos la han mantenido, durante mucho tiempo, alejada del trabajo.	Hoy está trabajando en el campo.
HALIMA	Llegó a Elche en el año 2000.	Llegó divorciada. A los tres años se casó con un hombre marroquí y lo reagrupó. Dos hijos.	33	Desde que llegó a Elche ha estado trabajando: en el campo, en una pescadería, en almacenes de fruta. Dejó de trabajar cuando tuvo su segundo hijo.	Hoy están parados tanto su marido como ella.
AMINA	Llegó a España en el 2005.	Casada. Se casó y vino a España que era donde vivía su marido. Dos hijas.	30	Trabajó un tiempo antes de tener a su hija. En el calzado.	Hoy se ocupa exclusivamente de sus hijas. Su marido es de los pocos marroquíes que tienen trabajo estable en Elche.



**CAPÍTULO 2: ARTICULACIÓN DE LAS
IDENTIDADES ALIMENTARIAS, DE
GÉNERO Y DE MIGRANTE
TRANSNACIONAL**



Carole Counihan en su estudio “Food as Mediating Voice and Oppositional Consciousness for Chicanas in Colorado’s San Luis Valley” nos explica cómo las mujeres de Antonito usan la alimentación para conseguir agencia, desafiar la subordinación a la que se ven sometidas y obtener poder. Concretamente utiliza el concepto de “conciencia diferencial” de Chela Sandoval (1991), para explicar la resistencia de estas mujeres frente a la opresión. La autora argumenta que las mujeres pueden desarrollar la conciencia diferencial en relación a la alimentación al desafiar la dicotomía producción/reproducción que ha sido tan perjudicial para el estatus de las mujeres. Para la autora, y basándose en Eleanor Leacock, un factor clave en el sometimiento del sexo femenino ha sido la transformación de su trabajo, socialmente necesario, en un servicio privado. Y explica que este proceso se ha dado debido a la disminución de la agricultura de subsistencia en todo el mundo. Este hecho ha afectado mucho a las mujeres ya que ellas tenían mucho que ver en este tipo de agricultura. Sería a partir de este punto de inflexión donde las mujeres de Antonito comiencen a utilizar estrategias para remediarlo, como rechazar la cocina como pilar identitario o reducir la carga de trabajo doméstico compartiendo las tareas de la casa con su marido o madre, e incluso generando dinero con las labores de la cocina (por ejemplo, haciendo y vendiendo quesos). Estas mujeres, revelan su conciencia diferencial u opositora utilizando estrategias que les aportan poder, pero siempre dentro de las normas y desde la ideología hegemónica, aunque cambiando sus roles con respecto a la función nutricia. Es decir, transformando su trabajo reproductivo en productivo.

Importantísimas son las diferencias entre las situaciones vividas por las mujeres de Antonito, y las protagonistas de esta tesis: las mujeres marroquíes. Pero es cierto que, a pesar de las diferencias temporales-espaciales, y otras más de fondo entre las dos situaciones, existen analogías que utilizaremos como guía para el presente capítulo. En primer lugar hemos de decir que, en ambos casos, las mujeres verán afectadas sus vidas cotidianas por dinámicas macro-sociales. Nos referimos, en concreto, a que sus funciones tradicionales dentro del ámbito familiar quedarán devaluadas como consecuencia de cambios socioeconómicos de mucha mayor magnitud que, aparentemente, podrían parecer ajenos y lejanos. En

el caso que nos describe Carole Counihan, la disminución de la agricultura de subsistencia ha propiciado la pérdida de una de las funciones principales de las mujeres dentro del núcleo familiar, suponiéndoles una gran pérdida de valor. Por su parte, las mujeres marroquíes han visto disminuir su valor en el contexto familiar como consecuencia de la aparición de un nuevo orden alimentario, en el que su función de nutridoras y transmisoras del saber-hacer⁸ alimentario pierde su protagonismo. Una segunda analogía encontrada se refiere a que, en ambos casos, las identidades de género se verán transformadas, aunque con diferencias, ya que las mujeres mexicanas rechazarán ellas mismas la cocina como pilar identitario y las mujeres marroquíes se verán forzadas a realizar dicho cambio. Por último, tanto en uno como en otro caso, las estrategias utilizadas por las mujeres para compensar la pérdida de valor mencionada, consiste en el desarrollo de la conciencia diferencial u oposicional, siempre buscando resistencias desde los mismos discursos que las están oprimiendo.

Así, tres de los epígrafes que conforman el presente capítulo nacen de las tres analogías mencionadas anteriormente. Al primero de ellos lo llamaremos “Un nuevo orden alimentario propio”. En segundo lugar daremos paso a “Transformaciones en las identidades de género”. “La conciencia oposicional como agencia social” será el tercero de los epígrafes. Todo ello sin olvidar que si el nuevo orden alimentario característico es el agente transformador, y las identidades de género constituyen el sujeto que se verá modificado, el transnacionalismo será el contexto en donde se producirán dichas transformaciones.

2.1 Un nuevo orden alimentario propio

2.1.1 Cambios alimentarios

⁸ Entendemos el concepto saber-hacer alimentario como “el conjunto de conocimientos y saberes humanos que permiten, a la vez, el funcionamiento del binomio herramienta-materia prima, el desarrollo de las secuencias operativas y la obtención de un resultado cercano a lo deseado”. Definición propuesta por Mabel Gracia en sus apuntes de la asignatura “Alimentación y cultura” y extraída del trabajo sobre los *nahuas de México*, *Nahuas de Huau-chinango. Transformación en una comunidad campesina*, INI-CEMCA, México, (Chamox, M.N., 1987:16).

La alimentación no sólo es la ingestión de sustancias a través de las cuales incorporar elementos esenciales que nos aporten energía, nos permitan desarrollarnos, y en definitiva, vivir con una estado de salud físico y mental óptimo. La alimentación, además, es una actividad en la que tiene mucho que decir lo social y cultural, porque los alimentos no sólo se componen de nutrientes, sino también de significaciones. “La comida y la alimentación nos ofrecen un escenario notable para observar cómo la especie humana reviste de significado social una actividad básica; con tanto significado en realidad, que casi puede llegar a perderse de vista la actividad misma” (Mintz, 2003:27). Dichas significaciones revisten al hecho alimentario de una gran complejidad y hacen del consumo de alimentos un aspecto importantísimo del comportamiento cultural. Los modos de comer de cada sociedad o cultura hay que entenderlos en su propio devenir histórico, observando las esferas económica, social, cultural, política, religiosa, ecológica, etc., en la que quedan insertadas (Goody 1995; Mintz 1996). Cómo se obtienen los alimentos; quién los prepara y cómo lo hace; qué, cómo, dónde y con quién son consumidos, muestra la forma en que las personas son identificadas según grupo religioso, étnico, social, ideológico... Porque “cada grupo social posee sus valores, su estilo de vida y un registro alimentario que contribuye a ilustrarlos” (Gariné, 1987:7), además de proporcionarnos a los antropólogos una cantidad considerable de información sobre el funcionamiento de esa sociedad (Contreras, 1992). No olvidando, a su vez, que las maneras de comer quedan enmarcadas en un entramado de normas alimentarias y dietéticas (Poulain, 2001) características de ese grupo o sociedad dada que propone los motivos por los que comer unos alimentos y no otros. Razones de tipo médico y de salud, religiosas, ecológicas, socioeconómicas, ético-morales y estéticas serían algunos ejemplos de tales motivos. Esto es importante porque el hecho de que las prácticas alimentarias estén reguladas socialmente ha propiciado su relativa continuidad en el tiempo. Matáix Verdú (1999) ejemplifica y describe esta continuidad con la evolución de la alimentación mediterránea, y sobre ella nos dice que “durante siglos hasta la segunda mitad del siglo XX, se puede decir que los hábitos alimentarios se mantenían con una gran constancia, y las variaciones más importantes de los mismos iban desde las épocas de hambre, a otras en que esta hambre estaba más o menos satisfecha. Durante todos estos siglos los hábitos se mantenían a base de

unos pocos alimentos, la mayoría de ellos producidos a nivel local y con muy poca variabilidad culinaria” (Ibid., p.42). En cambio, en el contexto de modernidad en el que nos encontramos hoy, esta relación que tradicionalmente ha tenido el hombre con los alimentos se ha visto profundamente modificada. Para comprender, en su entera dimensión, los cambios alimentarios que se han producido en las últimas décadas en las sociedades industrializadas, necesitamos conocer previamente cuáles han sido los factores que los han propiciado.

Procesos modificadores de los hábitos alimentarios

Las causas, directas e indirectas de estas grandes transformaciones, nacen con la industrialización de la actividad económica occidental y con ella el surgimiento de la industria agroalimentaria. La aparición de nueva maquinaria en la producción agrícola y ganadera permitió la intensificación de la producción. Más alimentos en menos tiempo y espacio y, por lo tanto, más económicos. Con el mismo objetivo, abaratar costes, surge la biotecnología y la biogenética con su capacidad de multiplicar los productos que de forma convencional se obtienen en cantidades mucho más pequeñas y más costosas económicamente. O de elaborar productos a partir de nuevas materias primas más abundantes y baratas, incluso de producir, de forma ilimitada, sustancias que nunca antes se habían consumido. Además, los productos se transforman, envasan y conservan en las fábricas. Es decir, funciones que desde siempre han estado circunscritas en el ámbito doméstico, pasan al ámbito industrial (Fischler 2010, Goody, 1995). Así, la alimentación se convierte en un gran negocio para la industria, la distribución, el transporte y también el comercio. Porque la producción hay que llevarla hasta el consumidor, siendo los medios de comunicación, a través sobre todo de la industria publicitaria y sus nuevas estrategias comerciales, los encargados de mostrar al consumidor los grandes beneficios de los diferentes productos, difundiendo nuevos modelos alimentarios que calen con relativa facilidad en la cultura de masas. La expansión de las redes de distribución, el pequeño, mediano y gran comercio de alimentos y la restauración colectiva, también contribuyen notablemente en la explosión de las nuevas maneras de comer de finales del siglo XX. La homogenización de la alimentación a escala global es una consecuencia

directa. “Así pues, la comida es hoy un gran negocio planetario en torno al cual se mueven cifras archimillonarias orientado a incrementar la productividad agrícola, el rendimiento de la ganadería, la intensificación de la explotación marítima, la oferta de los platos manufacturados o de los diferentes tipos de restauración” (Gracia, 2003:1).

Por otro lado, la elevación de la renta familiar, la concentración de la población en grandes núcleos urbanos, los movimientos migratorios, el turismo internacional, el envejecimiento de la población y disminución de la natalidad, el aumento de los niveles educativos de las poblaciones, incorporación de las mujeres al trabajo remunerado extradoméstico, generalización de la tecnología y el aumento del equipamiento doméstico, junto a las modificaciones en las estructuras familiares, constituyen algunas de las muchas transformaciones socioeconómicas con más incidencia en los procesos de transformación de los sistemas alimentarios, siendo las encargadas de consolidar el consumo de masas.

Además, en las sociedades industrializadas la alimentación cotidiana está directamente condicionada por los tiempos laborales de manera que “ahora la alimentación ya no estructura el tiempo, sino el tiempo estructura a la alimentación que hoy se establece entre dos extremos: el laboral y el de ocio o festivo” (Gracia, 2003:10). Esta reestructuración de los ritmos de la vida cotidiana son debidos a la percepción de que el tiempo es limitado y tiene un valor económico a rentabilizar. Pero también son condicionantes de la alimentación los horarios de los distintos integrantes de las familias. Así, la alimentación familiar se individualiza en tiempo y en contenidos.

Los factores nombrados se unen para propiciar un contexto en el que no exista ninguna dificultad para que los nuevos productos, ya sean alimentarios propiamente dichos, ya sean tecnológicos, ya sean simbólicos (representaciones asociadas a la alimentación), y las nuevas maneras de comer en su más amplio sentido, se cuelen en las cocinas y en las vidas cotidianas de los consumidores. Según Contreras (1999) “Las importantes transformaciones económicas, demográficas, sociales y culturales guardan una relación directa con las

transformaciones en los comportamientos alimentarios” (Ibid., p. 28). Basándonos en esta idea, y sin pretender profundizar en las causas⁹, hemos creído oportuno poner en escena una relación de procesos modificadores de los hábitos alimentarios actuales, como antesala al siguiente epígrafe en el que expondremos las diferentes tendencias de consumo de las sociedades modernas.

Nuevas tendencias en los patrones de consumo

Como consecuencia de estos procesos, los patrones de consumo se han visto modificados, pudiendo observar dichos cambios en cada una de las etapas del proceso alimentario. Así, desde la compra hasta el consumo mismo, ya sea cotidiano o festivo, quedará más o menos desdibujado si lo comparamos con lo estilos alimentarios tradicionales.

Las compras se realizan cada vez más espaciadas en el tiempo, y los productos elegidos para la cesta serán aquellos que faciliten en mayor medida las tareas culinarias. Las cocinas se han visto transformadas en todas y cada una de sus dimensiones¹⁰ de manera que el espacio físico deja lugar para que cada utensilio, máquina, mobiliario y electrodoméstico encuentre ese lugar en ella y haga más fácil el trabajo del cocinero o cocinera. A su vez, las recetas se simplifican y el tiempo invertido en las tareas culinarias es minimizado gracias a la utilización de alimentos envasados, precocinados, congelados, etc. Determinados alimentos o platos desaparecen siendo sustituidos por otros más operativos o asequibles económica o simbólicamente. Algunos platos cambian porque se les adiciona nuevos productos que antes no estaban disponibles. Aumenta el número de ingestas diarias y disminuyen los platos del menú. Además, se come al mismo tiempo que se realizan otras actividades. Los horarios se reestructuran según la vida laboral, escolar y también según los tiempos de ocio. Los productos de gama

⁹ Excelentes análisis sobre las causas que han determinado las grandes transformaciones en el comportamiento alimentario de los últimos años pueden consultarse en Fischler (1995), Contreras (1999), Gracia (1997) y Herrera (2010).

¹⁰ Ver capítulo 5, página 202 de esta tesis.

IV y V¹¹ se han impuesto en las despensas gracias a las innumerables ventajas que ofrecen: alta calidad organoléptica, seguridad, facilidad de consumo y preparación. Otros alimentos con valor añadido contribuyen a personalizar las dietas. Así, existen en los mercados productos para patologías específicas (colesterol, problemas cardiovasculares...), para personas con situaciones fisiológicas concretas (embarazo, lactancia, menopausia...), para los diferentes grupos de edad (niñez, adolescencia...), productos étnicos, para personas de distintas etnias y religiones (musulmanes, judíos...), y además, los productos con denominación de origen y tradicionales. También aumentan las comidas en solitario y fuera de casa. Además, todos los productos, independientemente de su origen, son susceptibles de llegar a cualquier lugar del planeta en cualquier momento del año, a lo que Millán (2000) denomina “estacionalidad perpetua”. Todo esto unido a una gran inquietud de la sociedad por los temas de la alimentación estandarizada, la salubridad, la degradación ambiental y la salud que, paradójicamente, va unido a un aumento del consumo de alimentos industriales procesados y poco recomendables tanto nutricional como ambientalmente hablando, y una disminución del consumo de aquellos más saludables (Gracia, 2010-b). Según la misma autora; “si bien la divulgación de la dieta equilibrada ha penetrado en el entramado social e, incluso, ha dotado de sentido a los discursos profanos sobre lo que se considera comer bien, no ha logrado modificar sus prácticas alimentarias” Gracia (2007:241).

Para concretar este entramado que constituyen las nuevas maneras de comer hoy, utilizaremos la clasificación que realiza Warde (1997) con la que nos muestra cuatro tendencias en los patrones de consumo de alimentos. La primera de ellas apunta a que los cambios nos han llevado “towards arbitrary individual diversity”. Esta tesis argumenta que las prácticas alimentarias son cada vez menos

¹¹ En función del grado de procesamiento de los alimentos, éstos se suelen clasificar en productos de primera, segunda, tercera, cuarta o quinta gama. Los alimentos frescos (I gama), las conservas (II gama) y los productos congelados (III gama) son productos maduros en el mercado que emplean tecnologías de conservación más tradicionales (tratamientos térmicos y congelación básicamente). Sin embargo, en los últimos años han surgido productos de conveniencia más elaborados y de mayor calidad organoléptica: los productos mínimamente procesados (IV gama) y alimentos precocinados refrigerados (V gama). Dado que ésta terminología no se ve reflejada en la legislación, ni es terminología oficial, puede haber confusión al respecto y hay productos que son difíciles de enmarcar. En cualquier caso, son términos ampliamente aceptados y cada vez más utilizados.

sociales y más estrictamente individuales debido, sobre todo, a que la sociedad actual es gastro-anómica (Fischler, 2010). La ruptura de las reglas culinarias que rigen las elecciones de los alimentos en las sociedades desarrolladas llevaría a la “paradoja del omnívoro”, produciendo en el consumidor ansiedad y miedo ante la toma de decisiones sobre el qué comer. La segunda tesis teórica denominada por Warde “post-Fordist food”, sugiere que se ha producido un aumento de la oferta alimentaria personalizada, hecho que conduciría a una mayor diferenciación y volatilidad en el consumo, de manera que el consumidor sería empujado a una mayor individualización en las elecciones alimentarias pero, a su vez, esta gran pluralidad de ofertas acentuaría la diversidad y diferencias, propiciando la formación de grupos neotribales con similares patrones de consumo. “Mass consumption in a mass society” es el nombre de la tercera tesis propuesta por el autor y que plantea una intensificación de la homogeneización o mcdonalización¹² del consumo de alimentos. La industrialización de la alimentación junto con el aumento de las redes de distribución que llevan los productos a más lugares y más rápidamente, ayudado por los nuevos y mejores medios de transporte, han dado lugar a un aumento de la disponibilidad y variedad de productos en los mercados, favoreciendo el acceso generalizado a éstos en cualquier parte del mundo (con claras diferencias, por supuesto). Si a esto le sumamos la eliminación de la estacionalidad natural de los productos, la reducción o desvinculación del espacio y el tiempo como consecuencia de la modernidad (Harvey, 1989; Giddens, 1999) se hacen patentes, dando lugar a una hiperhomogenización (Fischler, 1979) o mundialización (Goody, 1989) de la dieta. “The persistence of social differentiation” sería la cuarta y última de las tesis recogidas por Warde. En ella apunta a que sigue persistiendo la diferenciación social con respecto a la clase, el género, la territorialidad, etc. Así, para Warde, las nuevas tendencias en los patrones de consumo quedarían resumidas en las siguientes cuatro características:

¹² Ritzer (1996) denomina el proceso de mcdonalización como aquel “mediante el cual los principios que rigen el funcionamiento de los restaurantes de comida rápida han ido dominando un número cada vez más amplio de aspectos de la sociedad norteamericana, así como la del resto del mundo” (Ibid., p.15). Según el autor estos principios serían los de eficacia, previsibilidad, cuantificación y control. Serán estos mismos principios los que han convertido este modelo en un fenómeno global. El autor analiza y critica la *modernidad* y, frente a lo que dicen las teorías que defienden la idea de que aparecerá una nueva sociedad postindustrial, posfordista o posmoderna, el autor defiende que la mcdonalización y sus características *modernas*, no sólo se mantendrán en un futuro sino que se extenderán a un ritmo acelerado por toda la sociedad.

individualización, homogeneización, aparición de nichos de mercado especializados y redefinición de los consumos según distintas variables sociales.

Para dar explicación a estas tendencias actuales en cuanto a las nuevas maneras de producción y consumo de alimentos, nos remitiremos a aquellas propuestas teóricas que quedan bajo el paraguas de la llamada “modernidad alimentaria”.

2.1.2 Modernidad alimentaria¹³

La teoría de la modernidad alimentaria se basa en el proceso de modernización social planteado por Bauman (1996)¹⁴, Beck (1996) y Giddens (1993 y 1994). Nace como una necesidad de comprender los cambios alimentarios que se han dado en los últimos años como consecuencia de la modernidad social. Es decir, trata de encontrar nexos entre los cambios sociales y los alimentarios, incluyendo en los análisis tanto el conjunto de los procesos modificadores de los hábitos alimentarios, como las consecuencias observadas en el ámbito de la alimentación derivadas de tales procesos.

Para situarnos en lo que entendemos por “modernidad alimentaria” hemos recurrido a Paloma Herrera (2010) porque nos hace una distinción muy interesante en su definición del concepto. La autora nos sugiere que no entendamos la “modernidad alimentaria” como una radiografía de la situación actual de la alimentación, ya que en este caso sería más apropiado denominarla “actualidad alimentaria”. Al contrario, nos propone que la consideremos como “los efectos que el proceso de modernización en toda su complejidad haya podido tener en (y recibir de) el campo de la alimentación” (Ibid., p.59). Esta redefinición del

¹³ No tratamos de hacer un estado de la cuestión sobre el tema, sino significar las ideas de algunos de los autores más representativos y con ellos hacer una aproximación al tema que estamos tratando.

¹⁴ Bauman (1996) define modernidad como “un periodo histórico que echó a andar alrededor del siglo XVII en la Europa occidental con motivo de una serie de profundas transformaciones socioculturales e intelectuales y que alcanzó su madurez: 1) como proyecto cultural –con el despliegue de la Ilustración; 2) como forma de vida socialmente instituida –con el desarrollo de la sociedad industrial (capitalista y, posteriormente, también comunista). Por lo tanto, modernidad, tal y como empleo el término, no es sinónimo de modernismo” (Ibid., p.77)

concepto lleva aparejada dos ideas muy valiosas para nosotros. En primer lugar, no debemos ver la modernidad alimentaria como consecuencia de la modernidad social, sino como una interrelación mutua y compleja entre ambos procesos a lo largo de la historia. Es decir, no debemos considerarla como un objeto sino como un proceso con un devenir histórico, insertando la modernidad alimentaria en el contexto más amplio de la modernidad. Entendemos, de la misma forma que Paloma Herrera, que “la modernización no es un proceso abstracto, necesario e implacable que va imponiéndose más o menos mecánicamente en las prácticas, y modelando, desde el exterior, las formas de vida cotidiana”. Porque cuando hablamos de alimentación estamos haciendo referencia a un entramado mucho más complejo compuesto por “saberes y prácticas, de experiencias y sentimientos, de emociones y sensaciones, de identidades personales y colectiva (...)” (Ibid., p.302) que interactúan y colisionan, de manera que tradición, modernidad y posmodernidad, aparecen de forma simultánea y conflictiva en las prácticas y valores de los comensales.

Para dar explicación a los cambios alimentarios sufridos por las sociedades desarrolladas en las últimas décadas, han sido planteadas, desde una perspectiva social, numerosas propuestas teóricas. Díaz (2005) nos ayuda a situarnos entre todas ellas. Así, nos dice que la teoría de la modernidad alimentaria estaría representada por dos debates¹⁵, aquel que surge a partir de los años setenta ochenta que afirma que se ha producido una desestructuración del comportamiento alimentario de las sociedades más industrializadas debido al individualismo en las elecciones, en contraposición a aquellos que ven los modelos alimentarios más o menos estables bajo cambios aparentes. El segundo debate se origina entorno a aquellas teorías que apuntan a la pervivencia o no de la clase social como generador de normas alimentarias.

Teoría de la desestructuración

¹⁵ En realidad Díaz Mendez habla de tres debates. Los dos que hemos considerado en este epígrafe y un tercero respaldado por aquellos autores que consideran que existe la necesidad de establecer un vínculo entre la producción y el consumo. Es decir dejar de estudiar el consumo y la producción de forma independiente. No hemos creído necesario incluir este debate en nuestra investigación.

La teoría de la desestructuración nace de trabajos sobre el cambio alimentario como los de Nicod (1974), Douglas (1995)¹⁶, Jerome (1975) y Fischler (2010, 1995) entre otros, en los que ya se constata una mayor o menor desestructuración de los sistemas alimentarios que investigan.

Douglas (1995), planteó la necesidad de buscar la relación entre los hábitos alimentarios y los cambios sociales y lo hizo a través de la cocina porque la entendía como un lenguaje desde donde leer lo social. Nicod (1974) a su vez, desarrolló una metodología que le permitiera comprender la dimensión sociológica de la alimentación. Concretamente trató de evidenciar las partes del sistema alimentario más sensibles a los cambios. Para Nicod, las comidas están codificadas culturalmente y estructuradas mediante signos interrelacionados. En sus conclusiones apunta a que el cambio alimentario puede ir desde los elementos centrales de la dieta hacia los periféricos. Jerome (1975) basándose en las hipótesis de Nicod y Douglas, realiza un estudio etnográfico sobre el aprovisionamiento alimentario en urbes de Kansas City en el que llega a la conclusión de que lo que cambia en el sistema alimentario estudiado es la estructura de las comidas y sus ingredientes, más que elementos nucleares del sistema alimentario como la producción, el número de comensales a la mesa, lugares de ingesta, etc.

Estas aproximaciones teóricas que apoyan la idea de que la direccionalidad de los cambios alimentarios se producen desde el centro hacia la periferia, no explican las transformaciones alimentarias en su entera complejidad, ya que reducen su estudio a un único aspecto: la comida, y en concreto, a los consumos domésticos, además de no tener en cuenta aspectos importantes como el lugar en donde se come. Es decir, no abordan las condiciones en las que se produce el hecho alimentario, de esta forma no pueden ver la influencia e impacto que la modernidad tiene sobre la cultura alimentaria de los grupos sociales estudiados y viceversa. De todas formas, hemos considerado tenerlos en cuenta porque fueron

¹⁶ Michel Nicod fue contratado por Margaret Mead (con una subvención del Ministerio de Salud y seguridad Social británico en 1971) y juntos realizaron su famoso estudio sobre cambios en el sistema alimentario de familias obreras inglesas publicado en 1974.

estas investigaciones precisamente las que sentaron las bases para las posteriores hipótesis sobre la desestructuración alimentaria.

Claude Fischler toma de los trabajos de estos investigadores americanos la tesis de la desestructuración de la alimentación. Para el autor, las conductas alimentarias quedarían reflejadas en lo que él llama, *mangeur éternel*, un comensal que para alimentarse cuenta con tres particularidades en su vínculo con la comida: el principio de incorporación que, según el autor es “el movimiento por el cual hacemos traspasar al alimento la frontera entre el mundo y nuestro cuerpo” (Fischler, 1990:65). Con él nos explica que el comensal integra lo material y lo simbólico del alimento en todo aquello que ingiere modificándolo desde el interior. Entiende que la incorporación funda identidad colectiva y alteridad. Y que los hombres marcan su pertenencia a una cultura o a un grupo por la afirmación de sus características alimentarias. De la misma forma que las clasificaciones, las prácticas y las representaciones que caracterizan a una cocina incorporan al individuo al grupo. El pensamiento clasificatorio sería la segunda de las particularidades a las que hace referencia Fischler, según el cual, el hombre necesita constantemente pensar su alimentación, y esta necesidad se traduce en reglas propias de su sociedad para tomar decisiones sobre lo que es bueno y lo que es malo para comer. La última de las particularidades, llamada la paradoja del omnívoro¹⁷, nace de la capacidad de los humanos de ajustarnos a los cambios del entorno, y que nos obliga a movernos entre la autonomía, la libertad y la adaptabilidad que nos aporta esta característica, y el riesgo de ingerir una toxina, es decir, por un lado necesita conocer nuevas fuentes de nutrición y por otro, y simultáneamente, está obligado a ser prudente. La tensión que supone encontrarse constantemente entre estos dos polos, neofilia/neofobia, ha sido resuelta a lo largo de la historia por los modos de comer característicos de cada grupo social, es decir, por el “sistema culinario” que es una parte del sistema cultural compuesto por una serie de reglas que definen lo que se puede o no comer y las formas de preparación y consumo de los alimentos. Estas reglas y normas nacidas del pensamiento clasificatorio han sido el elemento esencial para resolver dicha paradoja. Pero el

¹⁷ Idea tomada de Paul Rozin (1976)

autor se pregunta: ¿qué ocurre cuando en un sistema alimentario, como el surgido con la industrialización, el pensamiento clasificatorio está sin resolver y por lo tanto, también la paradoja del omnívoro? Si somos lo que comemos, y “no sabemos lo que comemos, ¿no es difícil saber no sólo qué llegaremos a ser, sino también qué somos? (Ibid., p. 70). Para responder a estas preguntas Fischler trata de entender las relaciones en la alimentación humana, entre lo bueno y lo sano y entre el placer y las necesidades. Su interés nace al observar que los países desarrollados padecen problemas de salud relacionados con una alimentación excesiva e inadecuada que, según el autor, sería debido a una “psicopatología de la alimentación cotidiana” desarrollada en el universo urbano y que consistiría en un picoteo cotidiano al que el autor denomina “caprichos de una oralidad”, “desarreglos del apetito” e incluso, “mordisqueos ansiosos o compulsivos”. Trata de buscar cuáles son las causas de estas nuevas formas de comer y las relaciona con la modernidad social. Considera que la sociedad actual es gastro-anómica (sin normas) debido a la modernidad alimentaria que ha provocado una sobreabundancia de alimentos, junto a una disminución de los controles sociales y un aumento considerable de discursos sobre la alimentación; todo esto ha modificado la función reguladora del sistema culinario del comensal, provocando una anomia gastronómica. Dicha anomia dificulta la elección de los alimentos, pues los dispositivos de regulación social son cada vez menos eficaces y no hay criterios unívocos, sino una gama de criterios a veces contradictorios, a los que el autor denomina “cacofonía alimentaria”. Así, el comensal urbano se caracteriza por una mayor autonomía para las elecciones alimentarias, una tendencia a la disminución de los formalismos en cuanto a tiempos, ritos y compañías, y la aparición de una incertidumbre perpetua derivada de la infinita información que recibimos y en muchos casos contradictoria. Los indicadores de la desestructuración que, según el autor francés, ha sufrido la alimentación del comensal contemporáneo en el curso más reciente de la civilización urbana y que avalarían la caracterización de las elecciones alimentarias comentadas anteriormente, serían: tendencia a la desaparición de la comida familiar realizándose únicamente dos o tres veces a la semana y con una duración no superior a 20 minutos (estas comidas se suelen hacer en solitario y, por lo tanto, fuera de los modales de la mesa). Aumento del número de tomas al día, pudiendo llegar hasta 20, aunque el consumidor declare no hacer más de tres.

Supresión de un plato en los menús, aumento de número de comidas fuera de casa, aumento del número de comidas en solitario, las comidas se producen en cualquier parte y se come cualquier cosa, simplificación de las cenas, desregulación de los horarios, pérdida del modelo tripartito (desayuno, comida y cena) y pérdida del modelo de la secuencia ternaria (entrada, plato compuesto y postre). Fischler considera que “no es la evolución cultural en sí la que contribuye a perturbar los mecanismos reguladores, sino más bien la crisis de la cultura que atraviesan los países desarrollados y, de manera particular, la descomposición o desestructuración de los sistemas normativos y de los controles sociales que regían tradicionalmente las prácticas y las representaciones alimentarias (las gastro-nomías, en el sentido etimológico de la expresión). Una crisis multidimensional del sistema alimentario se perfila, con sus aspectos biológicos, ecológicos, psicológicos, sociológicos; y esa crisis se inscribe en una crisis de civilización” (Fischler, 2010:3) y una “locura de la cultura” que se manifiesta claramente en el “picoteo” y el “vagabundeo alimentario”.

Poulain (2002-a), apoya la idea de la individualización propuesta por Fischler (1995) y nos dice que “la modernité alimentaire se déclinera donc sur le mode de la déstructuration, certains vulgarisateurs n’hésitant pas à parler de « Systeme Dé » : dé-structuración, dé-socialisation, dé-institutionnalisation, dé-implantation horaire, dé-ritualisation... « Cette décennie aura été marquée par ce que l’on pourrait appeler le « système Dé », volonté générale de défaire les idées, les institutions et les structures héritées du passé et inadaptées au présent» (Mermet, 1995-13)” (Ibid., p. 52).

Para el autor, las principales mutaciones de las prácticas alimentarias que caracterizarían la modernidad alimentaria en Francia, consistirían en una simplificación de la estructura de las comidas, junto a un aumento de ingestas entre horas y también de aquellas que se producen fuera del hogar, en concreto, en el lugar de trabajo (restaurantes, cafeterías, en el mismo despacho o en la sala de reuniones). Los alimentos son llevados desde casa o de lugares cercanos al trabajo. Considera que las razones de estas prácticas están más en la lógica de la disponibilidad de los tiempos, que por razones económicas.

Partiendo de la idea que le proporciona Fischler (1995) cuando constata que los entrevistados llegan a realizar hasta 20 tomas al día, y no declaran hacer más de tres, se cuestiona estudiar la contradicción que existe entre lo que declaran los informantes que hacen y sus prácticas alimentarias reales: “dans les déformations subies par les données comportementales au cours de leur restitution, dans le décalage éventuel entre ce qui est déclaré et les comportements réellement mis en oeuvre, réside un matériau sociologique de première importance d’où émerge le sens des pratiques alimentaires. Du croisement des données comportementales (ce que fond réellement les mangeurs) avec les normes individuelles (Qu’est ce qu’un vrai repas pour vous?), émergent un certain nombre de contradictions” (Poulain, 2001:1, 2002-a:65)

Para explicar estas contradicciones distingue entre la norma dietética y la norma social. La primera de ellas constituye para el autor un conjunto de prescripciones extraídas de los conocimientos científicos nutricionales y difundidos por los medios de comunicación. Esta información fluctúa en función de los descubrimientos médicos, y nos guían hacia lo que se considera una buena alimentación. En cuanto a la norma social, nos dice que es un conjunto de convenciones relativas a la composición estructural de la ingesta de alimentos y a las condiciones y contextos del consumo. En Francia la norma social apunta a que una comida debe contener: entrada, plato principal, queso y postre. Esta estructura aparece en los comedores escolares, revistas femeninas, instituciones de la salud, etc. Los resultados de las encuestas apuntan hacia una disonancia o *décalage* entre las normas sociales y dietéticas. Claro ejemplo de la desestructuración a la que apunta el autor¹⁸.

¹⁸ Estas conclusiones son fruto de un trabajo de investigación llevado a cabo en Francia con trabajadores de edades comprendidas entre 18 y 65 años. Estos trabajos se han desarrollado comparando las observaciones y los registros de los años 1995 y 1997.

Variables explicativas en las diferencias en el consumo alimentario

Otros autores, dentro de la línea argumental de la desestructuración, indican que esta es consecuencia de una disminución de las presiones ejercidas por las categorías sociales de pertenencia, principalmente de clase¹⁹. Estas teorías consideran las clases sociales como variables explicativas de las diferencias en el consumo alimentario de la población.

Elías (1989) es uno de los autores que apoya la tesis de que los cambios en los consumos y las prácticas se producen por emulación a las clases sociales más altas. Llega a esta conclusión a través del análisis de imágenes de prácticas cotidianas extraídas de libros que hacen referencia a momentos históricos diferentes y en los que se describen las buenas maneras con respecto a la mesa, el dormitorio, las necesidades corporales, o incluso transformaciones en la agresividad.

Pero será Bourdieu (1998) el máximo exponente de estas tesis. El autor no ve la sensibilidad estética como algo innato, piensa que el gusto está socialmente determinado. Piensa que los consumos culturales son un lugar inmejorable en donde observar las relaciones entre dominadores y dominados. El *habitus* sería el producto de la incorporación de la estructura social a través de la posición ocupada en dicha estructura. Según el autor, los gustos en arte, deportes, alimentación, etc., se van adquiriendo a lo largo de la vida según el contexto social en el que se desarrolle el individuo. Bourdieu propone una diferenciación del *habitus* en función de la clase social. Así, el capital cultural se transmite a través del hábito, reproduciéndose de esta forma la estructura de clases.

Otros autores como Fischler (1995), Poulain (2002-a) o Mintz (1996) piensan que los cambios en los consumos alimentarios no son fruto únicamente de

¹⁹ Véase Gracia (1997; 2003; 2005) y Díaz (2005).

la emulación de unas clases sociales a otras, sino que el debilitamiento de los grandes determinismos sociales como el de las clases, se ve acompañado de un fortalecimiento de otros elementos generadores de normas alimentarias como son la edad y el género.

Poulain (2002-a) rebate la teoría de Bourdieu argumentando que hay muchos trabajos empíricos en donde se pone en evidencia la supuesta autonomía de la alimentación popular. Es decir, estos trabajos demuestran que la cultura culinaria popular no sólo obedece a una pura necesidad biológica y que los cambios no sólo se producen en un sentido ascendente (con el propósito de acercarse a los gustos de las clases más elevadas en la jerarquía social), sino que también hay un movimiento descendente de los gustos, en donde las élites tomarán elementos de las clases más bajas, en concreto de los campesinos. “La position de Bourdieu est prisonnière d’un populisme militant qui l’empêche de voir dans la gastronomie et les pratiques sociales qui en résultent, autre chose que les avatars et l’irrationalité de la distinction” (Ibid., pp.209-210).

Mintz (1985) tampoco está de acuerdo con las hipótesis de Bourdieu. Para el autor, el consumo general del azúcar en las clases trabajadoras inglesas no fue a modo de imitación a las clases sociales más ricas. Es más, los productos del azúcar, sus usos y significados, fueron más importantes para los pobres que para los ricos.

Al otro lado del debate estarían Maffesoli (1990) y Warde (1997). El primero de ellos, con su teoría tribalista intenta dar una alternativa a la pluralidad de comportamientos de la modernidad. Piensa que no es cierto que se tienda al individualismo. Que hay un sentimiento de búsqueda de identidad grupal distinta a la individual y no habla de clases sociales, sino de “tribus”, de grupos sociales más pequeños. Warde, basándose en Maffesoli, también disiente de la explicación basada en la individualización de los comportamientos alimentarios ya que, aparentemente parece un comportamiento individual, pero detrás hay un comportamiento social.

Mabel Gracia (1997, 2003) y González Turmo (1997) apoyan las tesis de la

diferenciación de consumos alimentarios en función a la adscripción a la clase social, basándose en los resultados obtenidos en investigaciones cualitativas llevadas a cabo en Andalucía y Cataluña, respectivamente.

Para I. González Turmo *“los niveles de renta crean abismos que se evidencian en la mesa”*²⁰. Para Mabel Gracia (2003) la clase social sigue siendo un aspecto central en la dieta a pesar de que otros autores consideren, como hemos comentado anteriormente, que existen otras variables sociales explicativas de los cambios alimentarios, como son la edad o el género. La autora argumenta que durante las últimas décadas, en los países industrializados, se ha venido incrementando las disparidades sociales en función del nivel de ingresos de las personas, de forma que los modelos de consumo de los más pobres (tanto a nivel europeo como mundial) permanecen iguales respecto a cuestiones históricamente definidas, quedando excluidos de la posibilidad de variedad y de calidad.

Nos hemos detenido en los estudios sociales que hacen recaer en las diferencias de clase las causas de las transformaciones alimentarias, porque consideramos acertada la idea de M. Gracia (2003) cuando nos dice que las disparidades sociales en función del nivel de ingresos repercute en los modelos de consumo alimentario. Lo afirmamos desde nuestra experiencia con las mujeres marroquíes que viven en Elche en situación cercana a la exclusión social y económica. La crisis económica que vivimos en España desde 2007 no ha dado tregua, en forma de trabajo, a la mayoría de estas familias en donde ni siquiera los hombres, los que tradicionalmente se han encargado del sustento familiar, lo tienen. Estas circunstancias subrayan las maneras de comer y las diferencian frente a aquellas otras que corresponden a una gran mayoría de la población autóctona con fácil acceso a una gran variedad, calidad y abundancia de alimentos.

²⁰ Entrevista publicada en “El Día.es”, el 24 de septiembre de 2007 en <file:///Users/nieves/Desktop/TODO%20ALIMENTACIÓN/ALIMENTACIÓN%20OCT%202014/Nuevo%20orden%20alimentario/González%20Turmo%20globalización.webarchive>

Mujeres y cambio alimentario

Douglas (1995:177) será la primera autora en apuntar que cambios profundos en la división del trabajo entre los sexos, como la incorporación de las mujeres al trabajo remunerado disminuyendo el tiempo dedicado a las tareas culinarias, implicaría cambios en los hábitos alimentarios de los grupos familiares. Tras ella, la mayoría de autores y autoras que han tratado el tema del cambio alimentario, han seguido tomando esta consideración como principal para que se produjera el traspaso de la producción doméstica alimentaria hacia la fábrica. Para Fischler (1995:180) esta nueva situación quedaría datada en los años ochenta, añadiendo que la feminización del mundo del trabajo ha modificado bien poco la vida cotidiana de las personas. Las razones que le llevan a hacer esta aseveración nacen de encuestas que estudian los empleos del tiempo y en donde no parece que se produzcan cambios reales en el reparto de las tareas domésticas. Las mujeres, a pesar de tener trabajo fuera del hogar, seguirán siendo las encargadas de la función nutricia dentro de éste. Aunque si apunta que, a pesar de esta duplicidad de trabajos, ha sido tomado por ellas como una liberación y un desprendimiento del encierro doméstico. Otras encuestas que buscan modificaciones en las prácticas domésticas de las mujeres, sirvieron a Poulain (2002-a) para comprobar cómo el trabajo femenino fuera del hogar será decisivo para el cambio alimentario: “L’histoire de l’alimentation nous montre une évolution, qui malgré maints détours et retours, fait passer un ensemble de tâches du secteur domestique vers le secteur économique. Il y a un transfert de l’activité d’un secteur à l’autre” (Ibid., p.39).

Las respuestas afirmativas de las mujeres entrevistadas a la pregunta ¿Faites-vous la même cuisine que votre mère? evoluciona desde 1966 con un 35% a un 40% en 1996 y hasta un 53% en 1998. Para Poulain, las diferencias en los porcentajes se basan en que en los años sesenta la representación de la “femme moderne” era muy fuerte en el ideario femenino sobre todo debido a los movimientos feministas del momento y su reflejo en la publicidad de la época. Siendo el mensaje el de la reducción del tiempo en la cocina a la vez que el de un

nuevo modelo alimentario que tuviera en cuenta las exigencias nutricionales tanto cualitativas como cuantitativas. Esto justificaría la ruptura de estos años con el modelo culinario transmitido por la madre. Por otro lado, los datos también avalan la idea de una revalorización del modelo culinario de la madre en los últimos años del siglo XX, coincidiendo con el desarrollo de un sentimiento de revalorización del “patrimoine alimentaire familial” (Ibid., p. 41).

En España, las referencias teóricas al trabajo externo y remunerado de las mujeres como factor determinante para los cambios alimentarios, no han sido pocas. Contreras (1993) hace recaer las causas del aumento del consumo de los alimentos preparados, en los cambios sociales, laborales, demográficos e ideológicos ocurridos. Las madres que trabajan, junto a las personas que viven solas y aquellas otras que quieren expresar su individualidad, serán los grupos sociales sobre los que el autor hará recaer las causas del mayor consumo de estos productos. Pero lo más interesante es que nos introduce un nuevo elemento: la desconfianza que los alimentos procesados industrialmente genera en las mujeres. Y que como consecuencia, y tomando la idea de Atkinson (1983), generará entre ellas un sentimiento de culpa por utilizarlos en la preparación de las comidas de sus familias. Poco a poco, la publicidad se fue encargando de hacer extensiva la necesidad de utilizar estos productos ahorradores de tiempo en aquellas mujeres que no trabajaban fuera del hogar. La justificación a dicha necesidad se basó en que ese tiempo ahorrado, podría servir para realizar otras tareas importantes como la de “madre” y “esposa moderna” (Contreras, 1997:3). Refiriéndose al caso español y a la cierta redefinición de los roles femeninos en la división sexual del trabajo que comenzó en los años sesenta, nos dice que las tareas domésticas²¹

²¹ “Las mujeres buscan, en definitiva, productos y bienes que ahorren tiempo en la preparación de los platos y en la limpieza de la cocina. Y éstas son, precisamente, las grandes ventajas de los alimentos procesados. Las tareas de ‘limpiar’, ‘pelar’, ‘trocear’, ‘hervir’ otras muchas han sido desplazadas de la cocina a la fábrica. Las comidas ‘listas’ para ‘servir’ no sólo ahorran tiempo en preparación; evitan, también, los aspectos ‘sucios’ del tratamiento de las materias primas. El uso creciente de alimentos congelados y precocinados es una de las características de la llamada ‘nueva ama de casa’. Las empresas alimentarias encargan numerosos estudios sobre las actitudes de las mujeres hacia el trabajo doméstico, el empleo, la vida familiar, las valoraciones sobre los diversos tipos de alimentación, etc. Se trata de elaborar el ‘perfil de la mujer de mañana’. Y esa ‘mujer del mañana’ parece caracterizarse por comprar más alimentos y platos preparados en vistas a disminuir el tiempo dedicado a la cocina y a poder comprar menos a menudo (Contreras, 1993;

siguen siendo desempeñadas por las mujeres y con una casi nula participación de los hombres en las mismas. Esta circunstancia es aparentemente paliada por una extraordinaria tecnificación del hogar en general y de la cocina en particular.

Gracia Arnaiz (1994), en su tesis doctoral, en donde estudia las transformaciones de la cultura alimentaria en la Cataluña urbana del período comprendido entre 1960 y 1990, relaciona las modificaciones de la alimentación cotidiana con la menor presencia en el hogar de las mujeres responsables de los grupos domésticos. Para ello se plantea estudiar primero las condiciones que se desarrollan durante este período y que permiten el acceso de las mujeres al trabajo remunerado. Es decir, para entender los procesos de transformación alimentaria ligados al género, relaciona dichos cambios con el contexto y el momento en que se producen. En su estudio constata esta relación entre la incorporación de las mujeres al mundo laboral retribuido y las nuevas prácticas y consumos alimentarios, aunque también asevera que las transformaciones pueden darse en hogares en donde las responsables no trabajan fuera de casa. En cualquier caso, lo que asegura es que, aquellas mujeres que trabajan dentro y fuera del hogar duplican sus jornadas de trabajo ya que, según sus resultados, los hombres no asumen las tareas domésticas como suyas y serán ellas las que seguirán realizándolas en la mayoría de los casos. Para la autora, la diversidad de respuestas de las mujeres frente a las prácticas, valores y consumos dependerá de su edad, categoría socioprofesional, nivel de instrucción, estructura familiar...

2.1.3 ¿Desestructuración o un nuevo orden alimentario?

Las críticas a la teoría de la desestructuración no han sido pocas. En primer lugar porque los indicadores desestructurantes no han sido comprobados en otras investigaciones similares en otros países. Pero, en cualquier caso, si es cierto que se están produciendo cambios importantes en los comportamientos alimentarios de las sociedades modernas y de ahí que existan voces que, aún no apoyando la teoría de la desestructuración en términos de ruptura tan categóricos, si que

Fischler, 1995; Gracia, 1996; Harrisson, 1986; Koch, 1988; Lewis, 1979; Wardle, 1977)" (Contreras, 1999:30).

apuntan al surgimiento de un *nuevo orden alimentario* en el que coexisten formas de los anteriores sistemas alimentarios, lo que llamaremos, *permanencias*, con otras nuevas que están surgiendo como consecuencia de los cambios sociales actuales, llamadas *cambios*. En esta línea se encuentran las autoras españolas Mabel Gracia (1994, 2005, 2008), Cecilia Díaz Méndez (2005) y Paloma Herrera (2010).

Para Gracia (2005), la mundialización de los mercados ha generado, al menos, tres movimientos: la desaparición de ciertos particularismos locales, junto a la emergencia de nuevas formas alimentarias resultantes del proceso de mestizaje, y por último, la difusión a escala transcultural de ciertos productos y prácticas alimentarias. Considera que “todos ellos, de una manera u otra, han redefinido las maneras de comer actuales” (Ibid., p.173). Afirma que en nuestro país se está produciendo una simplificación e individualización de las comidas, de la misma forma que está aumentando el número de ingestas diarias. También confirma la gran diversificación de los modos de alimentarse que está dando lugar a innovaciones, adaptaciones, sustituciones, desaparición de productos, recetas y prácticas como consecuencia de la interacción de factores, como las disponibilidades económicas, mayor oferta alimentaria, los nuevos horarios de trabajo, ocio, etc., las diferencias de horarios y preferencias de los componentes del grupo familiar, el apego a las normas y las diversas concepciones con respecto a la relación entre salud y formas de alimentarse (Gracia, 2008). No cree significativo el número de personas en España cuya alimentación pueda calificarse de desestructurada en los términos planteados por Herpín y Verger (1991) y Poulain (2002-a): atemporalidad, resocialización, deslocalización o desconcentración de las comidas (Gracia, 2003:11). Se posiciona teóricamente en un lugar intermedio entre aquellos que postulan que el consumidor es un ser alineado, asimilado y dominado, y aquella que lo entiende como un *homo economicus*, en donde el sujeto no tiene más argumento que el de la maximización de sus preferencias individuales. Para la autora, “son los diferentes contextos quienes condicionan, en mayor o menor grado, las `decisiones´ que son tomadas a nivel doméstico o a nivel individual; las cuales a su vez, dependen de los diferentes tipos de objetivos – placer, comodidad, salud, sociabilidad, apetito, ritualidad, tradición, etc.- que

pueden ser perseguidos en cada una de las diferentes ingestas porque, es necesario no olvidarlo, cada toma alimentaria, no tiene por qué corresponder a una sola lógica y no todas las tomas tienen que responder siempre a una misma lógica o motivación” (Ibid., p.17). Relaciona las maneras de comer contemporáneas con los nuevos estilos de vida, afirmando que éstos demandan una mayor operatividad y flexibilidad en los modos de alimentarse. Por otro lado, Gracia (1994), confirma las negaciones, restricciones y la individualización de las conductas alimentarias resultantes de la abundancia, de la cacofonía normativa e informativa y de los ritmos laborales. Pero no cree que estas conductas se rijan por un vacío anómico (de leyes), “sino por el surgimiento de otras `normas` plurales, menos rígidas y estructuradas. En todo caso, suponen una ruptura, parcial o total, de normas anteriores no siempre fáciles de mantener en un contexto cultural tan diferente”(Ibid., p.32). De ahí que sostenga que “si bien las maneras de comer en España se han modificado y diversificado adaptándose a los nuevos constreñimientos impuestos por las transformaciones producidas en una sociedad cada vez más industrializada y, aun no correspondiéndose con el modelo alimentario facultativamente pautado y esperado, las prácticas observadas no constituyen, salvo excepciones, síntomas alarmantes de una desestructuración generalizada, sino más bien, asumiendo la propuesta de Beardsworth y Keil, modos de comer más operativos y flexibles” (Gracia, 2010-b:178-179 y 2005:174).

Díaz Méndez (2005) también se distancia de aquellas teorías que consideran que se está produciendo una desestructuración alimentaria. Admite que existen diversas características de los comportamientos alimentarios actuales que nos podrían llevar a pensar que es cierta tal desestructuración, pero, para la autora, esto no es así. Según ella, “seguimos captando pautas regulares en la alimentación que nos retrotraen a una forma más o menos estable de organizar nuestras elecciones alimentarias: parece que elegimos con una relativa consistencia y que detrás del caos aparente no hay sino un desconocimiento del orden existente” (Ibid., p.72). La razón de esta regularidad la basa en normas culturales reelaboradas en el nuevo contexto, o por la construcción activa y reflexiva de nuevas normas por parte del comensal.

Más recientemente, Paloma Herrera (2010) explora la incidencia en España del llamado “proceso de modernización en el universo de la comida”. Para ello, como ya hemos comentado anteriormente, comienza redefiniendo el concepto mismo de modernidad, dándole un carácter procesual e insertándolo en el contexto más amplio de la modernidad. De ahí nace la consideración de que, además de los factores característicos de la modernización (industrialización, urbanización, globalización...), que según los diferentes autores han incidido en la alimentación y que consideran más importantes que la alimentación misma, existen otros procesos con mayor alcance en la relación entre modernización y cambios alimentarios. La racionalización y secularización, los cambios en las formas del ejercicio del poder, las alteraciones en la transmisión de los saberes culinarios y la progresiva individualización de las relaciones sociales serían los otros procesos a los que apunta la autora y a los que denomina “vectores de modernización”²².

La investigación llevada a cabo por la autora, le da argumentos suficientes para afirmar que, en el caso español, la gastro-anomia y la individualización sufren importantes matizaciones y correcciones. Coloca a los comensales del lado de la agencia y visibiliza su capacidad de acción en su capacidad de “hacer frente tanto a las fuentes de la supuesta desestructuración alimentaria, como a las lógicas impersonales de la industria alimentaria, la dietética, la gestión administrativa de la salud o las estrategias del mercado” (Ibid., p.302). Apunta a la idea de que, a pesar de que admite la existencia de ciertos síntomas de crisis, como son la incertidumbre alimentaria y la regresión de la predecibilidad de los comportamientos tradicionales tan rutinizados, el comensal español reconfigura los comportamientos alimentarios en “función de unas pautas socioculturales con una fuerte función normativa, que se imponen en mayor o menor medida a la autonomía de las decisiones puramente individuales y desde las cuales se juzga el qué, el cómo y el cuándo comer, en definitiva, el `saber comer’” (Ibid., p.57).

Como vemos, los resultados en los estudios sobre las transformaciones

²² Algunos de estos vectores serán analizados a lo largo de la tesis.

alimentarias en España, coinciden en observar cambios profundos en los comportamientos alimentarios aunque no hasta el punto de afirmar una desestructuración de la alimentación. Ninguna de las tres autoras españolas nombradas, entiende que la causa de los cambios sea la ausencia de normas o el individualismo. Un tercer aspecto en el que coinciden, se refiere a la capacidad de agencia que poseen los nuevos consumidores a la hora de hacer sus elecciones. Apostando todas ellas por un nuevo orden alimentario más que por una desestructuración de las formas tradicionales de comer.

2.1.4 ¿Por qué un nuevo orden alimentario propio?

Para dar respuesta a esta pregunta debemos partir de una premisa muy importante: las teorías que sobre la modernidad alimentaria hemos descrito hasta ahora, están basadas en estudios realizados en Francia, Inglaterra y España. Es decir, son teorías que se refieren a un nuevo orden alimentario construido desde occidente. Pensamos que las nuevas formas de comer fruto de la modernidad social y alimentaria son diferentes según los contextos. De ahí que afirmemos que el grupo de migrantes marroquíes que han participado en este estudio, está inmerso en ese nuevo orden alimentario del que estamos hablando, pero con importantes diferencias que debemos puntualizar y que nos han obligado a observar nuestro objeto de estudio desde otras perspectivas teóricas.

Hay otro punto interesante en el que queremos hacer un pequeño paréntesis antes de comenzar: la dicotomía espacial aquí/allí. No entendemos la utilización de estos adverbios de lugar como puntos de anclaje de las maneras de comer. Es decir, no creemos que los sistemas alimentarios queden diferenciados tan nítidamente cuando las fronteras son sus delimitaciones. Entendemos más bien, que los cambios alimentarios a los que se ven sometidos dichos sistemas son constantes, aún no cambiando de residencia las personas. Así, debido a la mundialización ya no podemos hablar de sistemas culinarios estancos. Entendemos que nunca lo han sido, pero las circunstancias tan especiales que conllevan los nuevos estilos de vida global, han hecho que dichos cambios sean más profundos y rápidos de lo que nunca lo habían sido y que se den

simultáneamente en los países de origen y destino. De manera que cuando las personas de nuestro estudio vienen a España, traen consigo unos hábitos alimentarios que ya estaban inmersos en la llamada “modernidad alimentaria” que también ha llegado a Marruecos, aunque con peculiaridades y características propias.

Entendemos que en el país vecino también se han venido produciendo aquellos procesos modificadores de los comportamientos alimentarios descritos anteriormente para los países llamados occidentales, y que desarrollaremos convenientemente en el capítulo número cuatro. Nos referimos, en concreto, a la urbanización, el surgimiento de la industria agroalimentaria, al desarrollo importante de las redes de comunicación, a la mejora de los transportes y a la liberalización de los intercambios comerciales. También a los cambios demográficos y sociales importantísimos como la incorporación de las mujeres al mundo laboral (aunque de forma lenta), el aumento en la escolarización de los niños y sobre todo, de las niñas, la aparición de nuevos tipos de familia, etc. Pero queremos detenernos en aquellos otros aspectos a los que apuntaba Paloma Herrera y que denominaba “vectores de modernización”: secularización y racionalización, transmisión de saberes, cambios en las relaciones de poder e individualismo, por encontrar en ellos de forma muy significativa para nuestro estudio, esas diferencias a las que apuntábamos anteriormente.

Con respecto al primero y segundo de los vectores, y siempre referido a España, Paloma Herrera, basándose en la caracterización durkheimiana del fenómeno religioso, considera que las maneras de comer actuales siguen estando estrechamente vinculadas a creencias y comportamientos típicamente religiosos. La diferencia es que actualmente “la salvación del alma, como objetivo específicamente religioso en las sociedades de tradición cristiana, se ha visto sustituida por su versión secularizada en términos de salud del cuerpo” (Ibid., p.139). Los dogmas sobre el cuerpo y la alimentación que durante siglos habían estado en manos de las religiones, han pasado a las de la profesión médica, trascendiendo lo alimenticio y, adquiriendo incluso, rango moral. La racionalización ocuparía el lugar vacante de la religión. Herrera advierte que las

prácticas y modos de pensar que tradicionalmente se correspondían con la religiosidad “pasan a fundamentarse en términos de racionalidad y autonomía” (Ibid., p.63). Una nueva racionalidad ocupa el lugar perdido por la religión, el discurso científico-técnico (chefs, médicos y nutricionistas), promoviendo “un reencantamiento del mundo que sucede al desencantamiento del que emergió”. Considera que la nueva relevancia del discurso científico-técnico, más la erosión de las restricciones religiosas tradicionales, de las pautas de distinción social, de los dictados del cuerpo y de la tradición, “inducen a una creciente inversión de agencia en los sujetos de la alimentación que se cifra en el tránsito del comer a la nutrición, de la acción a la recepción, de la atribución de un rol de agente para el comensal a la de un papel de paciente”(Ibid., p.300).

En los países musulmanes incluido Marruecos, la Ley islámica basada en los postulados creados en el siglo X, aún a día de hoy, y en mayor o menor medida, sigue vigente. La secularización vivida en España en las últimas décadas, no encuentra en Marruecos muchas similitudes. Según Nayareh Tohidi (2008), circunstancias tales como la emergencia de una clase media fuerte, la modernidad y la lucha vigorosa de parte de los liberales burgueses en pos del humanismo y los derechos individuales, llevaron a que en los países industrializados se dieran reformas en la religión que han dado lugar a una secularización y democratización de la sociedad que no ocurrió en los países musulmanes debido, principalmente, a la interacción entre desventajas geográficas y geopolíticas, colonialismo y subdesarrollo que ha obstaculizado el progreso de este tipo de procesos. De manera que la religión sigue calando en cada uno de los ámbitos de la vida de los y las musulmanas. Corroboran esta idea los resultados del estudio²³ llevado a cabo en Marruecos por los politólogos, Mohamed El Ayadi y Mohamed Tozy, y el antropólogo, Hassan Rachik, en donde la mayoría de los encuestados se considera musulmán antes que árabe, bereber, africano e incluso que marroquí. También hemos constatado esta característica entre las migrantes marroquíes durante nuestro trabajo de campo. Esta constancia de la religión en las vidas cotidianas de las marroquíes queda reflejada en sus maneras de comer y ha dado lugar a otras

²³ Ver página 427.

formas de construir la modernidad alimentaria distintas a la occidental, en donde se mezclan la continuidad de lo sagrado con la racionalidad de lo moderno y el ideario sobre los beneficios y perjuicios de los diferentes alimentos, o los momentos en que deben comerse, o la forma en que han de prepararse, sigue inclinándose hacia el lado que les asegura la salvación del alma. Por este motivo, esa nueva “religiosidad laica” a la que hace referencia Paloma Herrera y que se caracteriza por una idealización del cuerpo sano y delgado, no ha calado con la misma intensidad entre la población marroquí estudiada. Porque las mujeres de nuestro estudio continúan cuidando el alma en mayor medida que el cuerpo y porque los imanes siguen siendo, aunque en menor medida que en otros momentos, autoridad moral. Por otro lado, contrariamente a lo que ocurre en los países más secularizados, en donde serán los médicos y gastrónomos los que liderarán la conformación de los criterios gastronómicos que guiarán las maneras de comer del día a día, las mujeres musulmanas no se plantean, en la misma medida, la necesidad de elegir entre el “buen comer” o el “comer bien”. Porque ambos elementos van unidos, y porque lo religioso-tradicional en cuanto a maneras de comer, es decir, la forma en que sus ascendentes han comido siempre y les han enseñado a ellas después, sigue siendo la referencia desde donde valorar lo comestible. Basta con observar la rigurosidad con que la mayoría de nuestras informantes cumplen con los preceptos religiosos referentes a los alimentos *halal*, a la prohibición de comer cerdo o al cumplimiento del ayuno cada año en Ramadán. Pero también, la fidelidad a lo aprendido de las madres desde que eran tan sólo unas niñas. Aquí entraríamos en el tercer vector indicado anteriormente.

Para Herrera “aprender a cocinar `en casa, con tu madre, desde pequeña´ es la base institucional sobre la que se apoya la práctica culinaria tradicional, y a la que contribuye a su vez a consolidar” (Ibid., p.149). Pero, por otro lado nos dice que la generalización de la escritura “condena a la obsolescencia a las formas de relación social y de aprendizaje que venían basándose en la oralidad y en las interacciones cara a cara asociadas a ella” (Ibid., p.63). En cambio, en las cocinas marroquíes sigue dándose este canal de transmisión como prioritario, a pesar de la modernidad alimentaria (introducción de recetarios de cocina impresos, Internet y la televisión, entre otros) y de los cambios en los modelos de referencia femeninos

(como por ejemplo el que las chicas más jóvenes apoyadas por sus madres prioricen sus estudios académicos y, por lo tanto, retrasen la edad de inicio del proceso de aprendizaje culinario). Esos nuevos canales de transmisión del saber-hacer alimentario, todavía no impiden la persistencia de la vía oral como forma de transmisión, aunque la están transformando, como veremos en el capítulo cinco.

El cambio radical en las relaciones de poder sería el cuarto vector indicado por la autora. Según la cual, como consecuencia de la aparición de los Estados-Nación, la industrialización, urbanización, uniformización y autonomización de los mercados, el poder ejercido de forma fragmentaria y local, dará paso a unas relaciones de poder centralizadas, abstractas y homogéneas, encarnadas en las administraciones, empresarios, científicos y medios de comunicación. Las administraciones promueven hábitos alimentarios saludables, además controlan todo lo que se come y suponen el garante de la seguridad alimentaria que el comensal moderno espera de ellos. Por otro lado, la racionalidad científica y los intereses empresariales apoyados por el mundo de la publicidad, desplazan las regulaciones que tradicionalmente habían dictado las maneras de comer, como fueron la estacionalidad, la religión, la escasez o la distancia a los lugares de producción. Como consecuencia, entre los comensales se ha producido un *decalage* entre lo que el comensal sabe que debe comer y lo que realmente come, apareciendo efectos perversos de la modernidad como el aumento de la obesidad de la población, al mismo tiempo que un rechazo generalizado hacia ella. O también, el aumento de la sensación de incertidumbre hacia los productos industrializados que han quedado fuera del control tradicional de lo que se come. Aunque es cierto que reconoce que la socialización alimentaria primera de los individuos influye para que, bajo esa arbitrariedad manifiesta de los comportamientos alimentarios, exista cierta regularidad que dota a tales conductas de consistencia y predecibilidad. En nuestra investigación hemos comprobado, que la solidez de estas conductas basadas en lo que las mujeres han aprendido de sus madres, abuelas, y en general de la transmisión cultural que han recibido en primera instancia, es más fuerte que aquellas otras que vienen del exterior y en momentos posteriores. Así lo demuestran en el día a día en cada carro de la compra y en cada mesa preparada a sus familias. Mucho más en

aquellas ocasiones en las que lo tradicional se hace más importante y las normas menos flexibles. Esto lo hemos comprobado en las fiestas, sobre todo las religiosas. Las creencias mágicas atribuidas a los alimentos también tienen gran importancia en sus idearios y han sido desplazadas, en menor medida que lo ha hecho el consumidor moderno español, por esas otras supersticiones que Herrera atribuye a la nueva moralidad médica (se refiere a la aversión al colesterol o triglicéridos y al aumento en el consumo de alimentos fetiches como los “bio”, “bífidos”....) Aunque no debemos olvidar, que el determinante que para ellas supone su situación económica, también influye en la relentización de la entrada en estas dinámicas de consumo moderno.

El quinto y último vector hace referencia a la aparición de “un nuevo tipo de individuo (autónomo, racional, egoísta) sobre el cual descansará una nueva forma de sociedad que viene a sustituir a las formas anteriores de socialidad, basadas en la tradición, las creencias religiosas comunes, la ruralidad y la descentralización” (Ibid., p.63). Anteriormente dijimos que la autora otorgaba capacidad de agencia al comensal moderno español, alejándose de las teorías que apostaban por el individualismo y la anomia, considerando más acertado el planteamiento de un nuevo orden alimentario más flexible que no una desestructuración de la alimentación. A pesar de esta flexibilización en las propuestas teóricas referidas al comensal español, constatamos un alejamiento en los comportamientos alimentarios entre nuestras informantes y la población autóctona. Principalmente porque los musulmanes y las musulmanas por el hecho de pertenecer a una religión como el Islam han asumido, desde su nacimiento y a lo largo de su enculturación, la asunción de pertenencia a una comunidad sin fronteras ni culturas, compuesta por iguales y opuesta al individualismo, hecho que queda plasmado en sus maneras de comer. La hospitalidad que caracteriza a los marroquíes a la mesa redonda, el plato único y central, y la utilización de los dedos para comer, son algunos de los ejemplos que a lo largo de la tesis suscribirán esta idea de no individualización de la alimentación, aunque siempre como venimos diciendo, con sus excepciones acordes a los nuevos tiempos y contextos. Por otro lado, no queremos obviar la idea de que el individualismo y lo que representa, es el paradigma de lo occidental tan desprestigiado desde el mundo árabe en general.

Las siguientes palabras de Fátima Mernissi (2003) lo explica perfectamente: “El Islam no es, en ese sentido, sino un grito prolongado contra el individualismo y su arrogancia, y es, precisamente, esa confianza desmesurada en sí mismos lo que el Profeta pedía a los árabes, ferozmente aristócratas, que sacrificaran, sometiendo su destino a Alá; una sumisión total y exclusiva, que permitiera la construcción de la comunidad igualitaria. La aniquilación de las individualidades ante Alá, Señor de los Mundos, permitirá levantar el otro pilar del mundo musulmán: la igualdad. La igualdad absoluta de todos, hombres y mujeres, amos y esclavos, árabes y no árabes, es lo que el Islam garantiza, además de la paz, a cambio de la rendición del individualismo” (Ibid., p.151).

A lo largo de este epígrafe hemos tratado de dar respuesta a la pregunta de “¿por qué un nuevo orden alimentario propio?” En su búsqueda hemos visto que los estudios que se encuentran bajo el paraguas de la llamada modernidad alimentaria obvian otras formas de vivir los cambios alimentarios que no sean los contruidos desde occidente, desde aquellas mujeres que salen al mundo productivo buscando su realización personal a través de una retribución económica, al mismo tiempo que ven como se devalúa el trabajo que tradicionalmente habían realizado en la intimidad de sus casas. También hemos comprobado, que para entender estas “otras” maneras de construir y vivir la modernidad alimentaria debíamos recurrir a otras formas desde donde pensar a estas mujeres. A esas mujeres cuyo reconocimiento lo siguen buscando preservando el poder del fuego en el interior de sus casas (Esquivel, 1998). A esas mujeres, que lo que saben de la cocina lo han aprendido de sus madres, y que además desean seguir cumpliendo los roles aprendidos en su primera socialización en Marruecos. Ante todo, quieren ser mujeres, esposas, madres y cocineras. Por todo ello hemos debido cuestionar la mirada occidental del género y buscar otras perspectivas desde donde entender de qué manera les afecta este nuevo orden alimentario y, sobre todo, averiguar las consecuencias que supone para ellas.

2.2 Transformaciones en las identidades de género

2.2.1 Sobre la identidad

Uno de los aspectos que más nos atrajo en principio del postmodernismo fue su énfasis por la diferencia. Entendíamos que no podíamos estudiar los hechos sociales que estábamos observando en nuestro trabajo de campo sin tener en cuenta la heterogeneidad del grupo con el que estamos trabajado, ya que son mujeres musulmanas, ateas, lesbianas, heterosexuales, jóvenes, adolescentes, maduras, bereberes, árabes, analfabetas, licenciadas, ricas, pobres, etc. Eran tantas las variables que se entrecruzaban, que no nos servía abordarlo desde las bases dicotómicas con las que estamos acostumbrados a clasificar el mundo que nos rodea ; hombre/mujer, homosexual/heterosexual, musulmana/no musulmana, etc. Así, y siguiendo con los postulados postmodernistas, tampoco creímos en la posibilidad teórica de una identidad de género unificada. Más tarde empezamos a no tener tan claro ese planteamiento que en un principio era meridianamente obvio, ya que a pesar de la heterogeneidad de posibilidades que nos mostraba la realidad, se nos hacía imposible estudiar dicha realidad sin buscar o utilizar identificadores que agrupara a esas mujeres haciéndonos posible el trabajo. El dilema que se nos presentaba era el siguiente: ¿existían elementos comunes que caracterizaban a las personas de nuestro estudio, como por ejemplo, similares fuerzas de opresión? O por el contrario, ¿debía estudiar a esas mujeres fragmentándolas según diferentes parámetros de diversidad? Es decir, ¿debía teorizar a partir de la “diferencia atomista, desintegradora de categorías que propone la postmodernidad” (Álvarez, 2001:15), o debía hacerlo desde la identidad? Judith Butler (2001) nos da pautas para solucionarlo cuando nos propone desarrollar propuestas de políticas de coalición que no presupongan cuál es el contenido de “mujeres” sino encuentros dialógicos en los que se articulen distintas identidades. Stuart Hall (1996) lo llama la cuestión de la identificación y nos dice que ésta “se reitera en el intento de rearticular la relación entre sujetos y prácticas discursivas” (Ibid., p.15). Los dos autores parafraseados nos dan, cada uno con un enfoque distinto, una misma fórmula con la que afrontar la solución al

dilema planteado, y es la de dirigir nuestra mirada, no hacia la búsqueda de esencias o identidades omniabarcativas y homogéneas, aunque tampoco la fragmentación de las identidades de forma que lo que nos quede, en último término, sea imposible de estudiar. Hacia donde nos encaminamos es hacia la búsqueda de la evidencia de lo que se va construyendo en el proceso de interacción entre los sujetos, esto es realmente lo que nos interesa. Queremos ser capaces de ver e interpretar cómo se construye y reconstruye aquello que es común para el grupo de personas que participan en nuestro estudio y que se rehace constantemente en esos “encuentros dialógicos” a los que hace referencia Judith Butler. Irremediablemente, hemos de poner un nombre a aquello común de lo que partimos, aquello que identifica a las personas y que lo llamaremos identidad. De la misma forma que sabemos que para llevar a cabo esa búsqueda de lo común que esconde la diversidad, necesitaremos explicar cuáles son las bases teóricas sobre las que se asienta el concepto identidad.

Grimson (2004) nos diferencia dos formas de entender el concepto de identidad desde las ciencias sociales. Contraponen esencialismo a constructivismo y explica ambas posiciones teóricas con respecto a la noción de nación. Para el autor la visión esencialista ve la nación como un conjunto de rasgos culturales objetivos y homogéneamente compartidos, es decir, un conjunto de seres humanos que tienen en común un territorio, una lengua, una religión, unas tradiciones, etc. Todos estos rasgos son compartidos por la totalidad de los integrantes del grupo constituyendo la esencia misma de éste. En cambio la concepción constructivista afirma que la nación es el resultado simbólico de un proceso histórico complejo. Así, los esencialistas ven la identidad como un conjunto de propiedades y atributos característicos de un grupo, es decir, un conjunto de cosas. En cambio, los constructivistas la ven como algo dotado de movimiento, que se construye y reconstruye en un contexto histórico particular y además en interacción entre los sujetos. Comaroff (1996)²⁴, considera que “el constructivismo es una aseveración de que todas las identidades son el producto de la agencia humana” (Ibid., p. 166). Además, concibe las identidades no como cosas sino como relaciones a las cuales

²⁴ Recogido en Escobar (2007).

se les dota de contenidos de acuerdo con su permanente construcción histórica. Robins (1996), en la misma línea de pensamiento nos dice que no solamente necesitamos dejar de ver la identidad como ese conjunto de rasgos que le son propios a un grupo y les diferencia de los otros, sino que es necesario “pensar las identidades culturales en el contexto de las relaciones culturales” (Ibid., p.142).

Stuart Hall nos propone (1996) dos modelos de producción de identidades. El primero de ellos supone que “cualquier identidad tiene cierto contenido intrínseco y esencial definido por un origen común de experiencia o ambas cosas” (Ibid., p.151). El segundo modelo apunta a que “las identidades son siempre relacionales e incompletas, siempre están en proceso”. Creemos que cualquiera de los dos modelos está en lo cierto, vemos innegable la existencia de ese contenido intrínseco que tienen aquellas personas que disfrutaron de un mismo origen (volvemos al dilema planteado al principio de este epígrafe), pero no tiene por qué ser idéntico, ni único y ni siquiera compartido por todas las personas de ese grupo, sobre todo, porque cada una de ellas tiene una historia diferente que habrá conformado su identidad múltiple e individual. En este punto en el que nos encontramos la definición del concepto de identificación de Stuart Hall nos es muy útil porque nos aporta la movilidad, flexibilidad y heterogeneidad que necesitamos para tratar las cuestiones que iremos planteando a lo largo de la tesis. Hall, desde un enfoque discursivo ve la “identificación” como una construcción, una acción nunca terminada: siempre en “proceso”. No está determinado, en el sentido de que siempre es posible ganarlo o perderlo, sostenerlo o abandonarlo. Aunque no carece de condiciones determinadas de existencia, que incluyen los recursos materiales y simbólicos necesarios para sostenerla, la identificación es en definitiva condicional y se afianza en la contingencia. Una vez consolidada, no cancela la diferencia.

Atendiendo a ambos modelos de producción de identidades planteados anteriormente por Stuart Hall, hemos tomado como contenido “intrínseco y esencial definido por un origen común de experiencia”, el hecho de que la totalidad de las personas con las que hemos trabajado son mujeres, además de musulmanas y transmigrantes. Por otro lado, la idea de que “las identidades son siempre

relacionales e incompletas”, nos daba explicación a que el hecho de migrar acarrea contactos interétnicos que dan lugar a modificaciones identitarias en el afán de encontrar espacios en donde situarse en su condición de migrantes transnacionales. Porque entendemos que “las identidades étnicas son siempre atrapadas en ecuaciones de poder a la vez materiales, políticas y simbólicas” (Comaroff, 1996:166)²⁵. De la misma forma que Stuart Hall, Comaroff considera que las identidades son construidas a través de la práctica cotidiana, en el encuentro entre grupos. Esta posición del autor ante el concepto de identidad, nos ha guiado, en primer lugar, hacia donde dirigir nuestra mirada. En concreto será hacia los discursos y las prácticas de las personas en su interacción cotidiana con el mundo. Además nos invita a observar las relaciones de poder que se producen en las interacciones entre personas y grupos. Todo ello, desde una perspectiva espacial y temporal. A este respecto, Stuart Hall (1996:17) nos introduce dos nuevos elementos: el “cruzamiento” y el “antagonismo” entre identidades. Es muy interesante, sobre todo por el antagonismo, ya que nos lleva hacia una nueva dimensión de la identidad, aquella que crea conflictos como fruto de los contactos, sobre todo, intergéneros e interétnicos.

Existe una gran diversidad de conceptos o expresiones utilizados para designar un mismo fenómeno, el contacto entre identidades. Kevin Robins (1996) nos habla de “identidades que se interpelan”. Joan Lacomba (2001) las llama “estrategias identitarias”, aunque también, “bricolage identitario”, Gerd Baumann (2001) “identidades cruzadas” o “red elástica de identificaciones entrecruzadas”. Relacionar, interaccionar, interpelar, negociar, bricolar, entrecruzar, todas estas diferentes nominaciones tienen una esencia común y es la compleja articulación entre las diferentes identidades propias y ajenas.

Pero, ¿Quién construye las identidades? En esta construcción de identidades, Stuart Hall (1996) nos dice que “las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia... cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos... Las

²⁵ Recogido en Escobar (2007).

identidades se construyen dentro del discurso” (Ibid., p.17-18). Tanto Hall (1996) como Appiah (2007-a) coinciden en que las identidades están creadas como consecuencia de la marcación de la diferencia. Dichos autores nos dan la posibilidad de engranar a ambos partícipes del fenómeno, los migrantes y la sociedad receptora, las mujeres y los hombres... Éstos están formando parte de un entramado inseparable desde el momento que entran en contacto por primera vez. Judith Butler (2010) concreta muy bien en la siguiente frase los efectos del encuentro con la otredad, “nos transformamos como consecuencia de nuestro encuentro con la alteridad y nos convertimos en alguien distinto” (Ibid., p. 211). Por otro lado, Kevin Robins (1996) nos dice que “las relaciones culturales se desarrollan a lo largo de la historia, mediante la acumulación de relatos que nos contamos sobre los otros; esos relatos, que a menudo reflejan el miedo o la ignorancia, evolucionan hasta transformarse en mitologías que oscurecen y niegan la realidad de los otros” (Ibid., p. 143). Appiah (2007-a) apunta: “una identidad colectiva requiere la existencia de términos en el discurso público que sean usados para seleccionar a los portadores de la identidad mediante criterios de adscripción, de manera que algunas personas sean reconocidas como miembros del grupo: mujeres u hombres, blancos o negros” (Ibid., p.117). Son dos ejemplos en los que encontramos unanimidad al pensar que los actores tienen un protagonismo decisivo en la construcción de las identidades, de la misma forma que coinciden en la capacidad de los discursos como generadores de identidades.

Terminamos admitiendo que la identidad existe, pero en plural, y que se construye de forma continua y a partir del contacto entre personas y también, entre los distintos grupos culturales, interviniendo en su producción y ensamblaje cada una de las partes implicadas y bajo la influencia del contexto espacial y temporal en el que se produzcan los hechos. También pensamos que las identidades de una misma persona, a veces, pueden ser contradictorias y no tienen por qué verse sus límites estando entrelazadas de forma que cada una de ellas sea parte de un todo indivisible.

2.2.2 Identidades de género como construcción social

Las teorías de los feminismos de la Segunda Ola estaban desarrolladas a partir de la dicotomía sexo/género, afirmando que si el género es una construcción social y cultural, el sexo es naturaleza. Así, desde esta mirada se afirma que las identidades femeninas y masculinas son construcciones sociales. Esta versión dicotómica entre naturaleza y cultura en el paradigma de la identidad genérica, según Haraway (1995) “formaba parte de una amplia reformulación liberal de la vida y de las ciencias sociales. En el despojamiento de las interpretaciones del racismo biológico anterior a la guerra, presente en las élites occidentales gobernantes y profesionales tras la segunda guerra Mundial” (Ibid., p.226). Las bases para la construcción de dicha dicotomía, a partir de la cual durante el siglo XX se desarrollaron los distintos enfoques teóricos referidos al tema de las mujeres, lo encontramos en Simone de Beauvoir (1949), quién aseveró que “la mujer no nace, se hace”. Es decir, consideraba el género como una construcción social y además puso el foco sobre la subordinación de la mujer frente al hombre. “Stoller (1964) introdujo el término “identidad genérica” en el Congreso Psicoanalítico Internacional de Estocolmo en 1963. Formuló el concepto de identidad genérica dentro del entramado de la distinción entre biología y cultura, de tal manera que el sexo fue relacionado con la biología (hormonas, genes, sistema nervioso, morfología) y el género con la cultura (psicología, sociología). El producto de la cultura incidiendo en la biología era la persona acabada y generizada: un hombre o una mujer” (Haraway, 1995:225). La teoría sexo-género ha servido para deconstruir ciertos principios teóricos asumidos como verdaderos e inmutables durante siglos y muy perjudiciales para las mujeres, basados principalmente en determinismos biológicos. Aunque, al mismo tiempo, las teorías feministas construidas desde esta dicotomía, al ver el sexo como naturaleza y el género como construcción social, es decir, al ligar sexo con naturaleza y género con cultura, determinaban el que las diferencias genitales dieran lugar a diferencias sociales y culturales. “Al tomar como punto de referencia la anatomía de mujeres y de hombres, con sus funciones reproductivas evidentemente distintas, cada cultura establece un con-junto de prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales que atribuyen características específicas a mujeres y a hombres. Esta

construcción simbólica que en las ciencias sociales se denomina género, reglamenta y condiciona la conducta objetiva y subjetiva de las personas. O sea, mediante el proceso de constitución del género, la sociedad fabrica las ideas de lo que deben ser los hombres y las mujeres, de lo que se supone es "propio" de cada sexo" (Lamas, 2008:18).

Más recientemente, Judith Butler (2010) considera que términos como masculino y femenino no tienen un significado único sino que son fruto de una historia social. El hecho de que aparezcan con significados recurrentes indica "la manera por la cual la articulación social del término depende de su repetición, lo cual constituye una dimensión de la estructura performativa del género" (Ibid., p. 25). La forma como se designan conceptos tales como masculino y femenino están siempre "en el proceso de estar siendo rehechos" (Ibid., p. 25) . Es decir, siempre en construcción. Utiliza el concepto "performance" haciendo alusión a aquello que está en un continuo "hacerse". En el caso del género, cree que éste se performa "sin saberlo y sin la propia voluntad", aunque defiende que no es una actividad automática o mecánica sino una "práctica de improvisación en un escenario constrictivo" (Ibid., p. 13). Una de las críticas más importantes a la propuesta de Butler se refiere a que ésta no tiene en cuenta a las mujeres como clase social. Pero entendemos que aporta un elemento muy importante (además del concepto "performance"), la dotación de agencia a las mujeres. Luisa Femenías²⁶ considera que Butler reconceptualiza la noción misma de sujeto considerándolo como una producción ritualizada bajo ciertas normas. Pero puntualiza que, para la autora, "el sujeto nunca está totalmente determinado por las normas. Esta incompletud en la determinación hace posible la desviación en la repetición y la ruptura de la norma que permite la reinscripción en nuevos significados rompiendo contextos anteriores. Este 'estadio de sujeto' es necesario, pues constituye la condición instrumental de la 'agencia'" (Ibid.). También considera que "inspirada en Foucault, Butler caracteriza la agencia como una práctica de rearticulación o de resignificación inmanente al poder. La agencia no es por tanto un 'atributo' de los

²⁶ "Aproximación al pensamiento de Judith Butler" Conferencia en gijón el 5 de diciembre de 2003 por M^a Luisa Femenías en <http://www.comadresfeministas.com/>

sujetos. Por el contrario, es un rasgo performativo del significante político” (Ibid.). Butler da un paso más y nos explica que tanto el género como el sexo son constructos culturales. Toma la idea de Foucault de que no hay dos elementos que puedan distinguirse: el sexo como lo biológico y el género como lo construido. “No hay posibilidad de un sexo natural porque cualquier acercamiento teórico, conceptual, cotidiano o trivial al sexo se hace a través de la cultura” (Ibid.).

2.2.3 Producción y reproducción doméstica

Antes de la industrialización la totalidad del grupo doméstico trabajaba para el bienestar del grupo, no existiendo una clara y marcada diferencia entre las actividades realizadas y los miembros del grupo que las realizaban. “Les relacions de producció i les relacions familiars es confonien i no era fàcil marcar una línia divisòria entre l'economia de la casa i la de la comunitat” (Carrasco, 1995:76-77). Con la industrialización, la producción de bienes y servicios salió del ámbito doméstico al mercado, apareciendo los salarios. Así, dicho proceso de industrialización dio paso a una separación de espacios y usos de los mismos, quedando la mujer encargada del trabajo doméstico en el espacio privado, que además será naturalizado y arrebatado de su valor con respecto al trabajo productivo realizado por los hombres en la esfera pública. Privando de derechos y falta de reconocimiento social y económico a quienes se han dedicado a esa actividad en mayor o menor exclusividad desde las prescripciones de parentesco (y género) (Gregorio Gil, 2011:44). Nacen así múltiples dicotomías como: público-privado, producción-reproducción, racionalidad-irracionalidad.... Dicotomías en donde las mujeres aparecen en clara subordinación con respecto a los hombres. De ahí que las relaciones de género en las sociedades industrializadas sean consideradas como relaciones de poder entre hombres y mujeres. Estas relaciones desiguales se hacen más que evidentes en la división del trabajo y de los recursos entre ambos géneros. Aunque también, en las ideas y representaciones que tenemos con respecto a unos u otras según capacidades atribuidas y roles asignados durante el proceso de enculturación. Dependerá de cada sociedad la construcción de las diferencias entre los sexos y la distribución de las actividades en función de las capacidades y habilidades asignadas tanto a los hombres como a las mujeres. La

vinculación de las mujeres a la reproducción biológica (madres nutridoras y reproductoras) es lo que ha justificado casi universalmente la distribución de actividades. Y es lo que ha hecho que la construcción social del género se fundamente en las nociones de procreación y reproducción humana. Sin olvidar que dicha socialización es realizada principalmente por las mujeres en el ámbito del hogar y la familia.

Según Carrasco (2006), la incorporación de las mujeres de clase media al mercado laboral (de forma permanente en sus vidas), junto a la oferta creciente de bienes y servicios de mercado como sustitución de la producción doméstica, serían las causas principales de que el trabajo doméstico comenzara a ser una preocupación de algunas investigaciones de los años setenta. Amplia ha sido la producción teórica²⁷ que ha tratado de dar explicación a las causas de las desigualdades entre hombres y mujeres. Pero serán las teóricas feministas marxistas-socialistas²⁸ las que pondrán el énfasis en la división sexual del trabajo en la esfera de la reproducción y de la producción, es decir, apuntan a que la desigualdad entre hombres y mujeres se debe principalmente a la división sexual del trabajo en una sociedad de clases.

En un principio, las teóricas feministas socialistas se aproximaron al objeto de estudio desde las mismas categorías del marxismo, llevándoles a considerar el trabajo doméstico como una necesidad del capitalismo para dar lugar a la continuidad de la reproducción de la fuerza del trabajo. Einsenstein (1978) en concreto, centrando sus análisis en la estructura económica afirma que el capitalismo obtendría del trabajo de los hombres la plusvalía que necesita para seguir nutriéndose. Las mujeres, por el contrario, posicionadas en el hogar

²⁷ Las teóricas marxistas y socialistas estaban entre las feministas que buscaban las causas de las desigualdades entre géneros y que quedaban encuadrados en las llamadas teorías de la Segunda Ola de los feminismos; entre las que también se encontraba la teoría liberal, radical, psicoanalista y postestructuralista. Estas teorías trataban de encontrar el eje común de opresión, dominación, subordinación o explotación de la mujer por el hombre, pero con enfoques diferentes. Para más información sobre el tema consultar: Lamas (1999), Pilar Rodríguez (2002) o Joan W Scott (1990).

²⁸ En concreto, las feministas socialistas consideraban que el género y la clase jugaban un papel similar en la explicación de la opresión de las mujeres y las feministas marxistas creían que la clase daba mayor cuenta de la función y el status de las mujeres. Pero ambas quedan englobadas en el llamado feminismo socialista.

cumplirían con su labor de asistencia a los hombres al mismo tiempo que actuarían como consumidoras del sistema capitalista. Cuando la autora se pregunta cómo y por qué las mujeres son explotadas y oprimidas en el patriarcado capitalista, está considerando estos dos elementos de opresión de las mujeres, articulados entre sí, en donde el patriarcado estaría determinado por las necesidades del capitalismo. Pero quien relacionara estos dos aspectos de forma más directa será Hartmann (1980). La autora critica tres enfoques del análisis marxista para posicionarse al respecto de las causas de las desigualdades entre hombres y mujeres. El primero de los enfoques al que hace referencia sería el de Engels que plantea que la clave de la emancipación de las mujeres estaría en la participación de éstas en el trabajo asalariado. Para Engels, el socialismo liberaría a las mujeres de la doble carga que supondría el trabajo asalariado y el del hogar, colectivizando el trabajo doméstico. Para éste, el capital y la propiedad privada serían las causas de la opresión de las mujeres. Para explicar el segundo enfoque toma los análisis de Zaretsky en donde señala que el capitalismo ha separado el hogar, la vida familiar y personal del lugar de trabajo, quedando las mujeres excluidas del trabajo asalariado aumentando las diferencias entre hombres y mujeres. Para la autora, las mujeres trabajan para el capital y no para los hombres. Hartmann no cree que este planteamiento pueda dar explicación a la subordinación de las mujeres porque obvia el hecho de que la mujer siempre queda en la esfera privada y es imposible no tener en cuenta el patriarcado. El tercero de los enfoques que pone en cuestión la autora, sería aquel que plantea la exigencia de un salario²⁹ para el trabajo doméstico planteando que este trabajo produce una plusvalía y que las amas de casa trabajan directamente para el sistema capitalista. Dalla Costa sería la autora a la que Hartmann referencia a este respecto. Hartmann pone en cuestión estos análisis que “parten de la relación de la mujer con el sistema económico, y no de la relación de la mujer con el hombre, suponiendo al parecer que esta última quedará explicada en su análisis de la primera” (Ibid., p. 3). Reivindica que el hombre como marido y padre también

²⁹ Las mujeres que impulsaron en los años setenta la campaña internacional Salario para el Trabajo Doméstico (siglas en inglés: WfH) “venían de una historia de militancia en organizaciones que se identificaban como marxistas, marcadas por su participación en los movimientos anticolonialistas, el Movimiento por los Derechos Civiles, el movimiento estudiantil y el movimiento operatista. Este último se había desarrollado en Italia a principios de la década de los sesenta como resultado del resurgimiento de las luchas obreras en las fábricas, y condujo a una crítica radical del «comunismo» y a una relectura de la obra de Marx” (Federici, 2013:23).

es el causante de la opresión de las mujeres, recibiendo los beneficios del trabajo en el hogar. Apuntando a que estos servicios pueden variar en función de las clases o los grupos étnicos o raciales. Cuestiona el que estas aproximaciones pasen por alto lo que para ella es el “objetivo del análisis feminista: las relaciones entre el hombre y la mujer” (Ibid., p.8). Es decir, planteó la aproximación a las desigualdades de género en clave de los conflictos de género.

Otras autoras (Hartmann, 1984; Benería y Sen, 1982; Narotzky, 1995) también desde el marxismo, critican aquellas teorías que consideran “improductivo” el trabajo doméstico: “el trabajo doméstico de las mujeres (procesamiento de alimentos, confección de vestidos, socialización de los hijos) pero también su trabajo biológico (embarazo, parto, lactancia), no es un trabajo abstracto sino trabajo concreto porque no es una mercancía y sin embargo produce un valor de cambio, la ‘fuerza de trabajo’. Y produce además la mercancía clave, cuya disparidad entre el valor de uso/valor de cambio genera la plusvalía. El trabajo doméstico no es por tanto trabajo improductivo sino trabajo productivo y sin embargo parece independiente de las leyes del valor. ¿Cómo explicar pues la naturaleza del valor que crea y de las relaciones de producción en donde se crea? (Narotzky, 1995:138).

A mediados de los setenta, diversas autoras realizaron análisis que cuantificaban económicamente el trabajo de la reproducción con objeto de visibilizar la importancia económica que suponía el valor de cambio o plusvalía que generaba. En España, trabajos como el de Pilar Carrasquer (et. al, 1998) trataron de mostrar la complejidad y diversidad de tareas que incluye el trabajo de reproducción. Detectaron que, independientemente de la situación social y familiar de las mujeres, siempre serán ellas las que realicen en mayor medida los trabajos reproductivos. Aunque si detectaron la existencia de desigualdades entre mujeres derivadas de la capacidad económica que tuvieran para mercantilizar parte de su trabajo de reproducción, ya que el reparto equitativo de las tareas del hogar entre los distintos miembros de la familia no se estaba realizando. Consideran el ciclo vital de las mujeres y su clase social como variables explicativas de la intensidad de

los trabajos realizados, la ejecución directa de dichos trabajos, e incluso las actitudes hacia ellos.

Independientemente de que se dejen recaer las causas de las desigualdades entre géneros en el patriarcado, en el capitalismo o en la articulación de ambos, e independientemente de que el trabajo doméstico se considere dentro o fuera de la producción capitalista, lo cierto es que estos presupuestos teóricos coinciden en realizar una separación clara entre producción de mercancías y reproducción de la fuerza de trabajo dando lugar a que, “a pesar del constante intento de reconocer el trabajo doméstico por su identificación mercantil, los debates anteriores tuvieron algunos efectos positivos. Se comenzó a: visualizar las actividades realizadas en el hogar, entender que la escasa participación laboral de las mujeres no era producto de preferencias personales, reconocer la participación del trabajo doméstico en la reproducción de la fuerza de trabajo, reconocer las discriminaciones por sexo en la división del trabajo, etc. (Carrasco 1991, Himmelweit 2002)” (Carrasco, 2006:43). Pero por supuesto, también tenían grandes inconvenientes ya que “al reproducir la antigua dicotomía liberal patriarcal, desvirtuaba la realidad y dificultaba el análisis desde el objetivo de los estándares de vida” (Ibid., p.44), dando lugar a una “naturalización de las tareas domésticas, además de la simplificación de su contenido, opacando su gran variabilidad en el espacio y en el tiempo” (Gregorio Gil, 2011:45). Además, al negársele su función productiva, el trabajo doméstico o no-trabajo queda desvalorizado (Carrasco y Borderías, 2011:218). Para derribar estas dicotomías y visibilizar esos otros aspectos más subjetivos de las necesidades humanas, sería importante tener en cuenta los tres significados distintos del término reproducción que nos apuntan F. Edholm, O. Harris y K. Young (1977)³⁰: la reproducción humana o biológica, la reproducción del trabajo y la reproducción social o sistémica.

Himmelweit (2006) considera que un efecto no buscado de estas interpretaciones que visibilizaron el trabajo no remunerado, fue la invisibilización a su vez de “las actividades domésticas y las necesidades que no adoptan una

³⁰ Citado en Ródenas (2014:33) y Heras, Purificación y Anastasia Tellez (2008).

forma de trabajo/consumo” (Ibid., pp220). Con el inconveniente de que si las actividades domésticas se consideran “trabajo” en el sentido mercantilista, quedan excluidas aquellas actividades más subjetivas³¹ relacionadas con los cuidados y la autorrealización. Refiriéndose por ejemplo, a las relaciones afectivas que se crean entre cuidador y persona cuidada. Cristina Carrasco (2006:46) se refiere a estos aspectos subjetivos de las necesidades humanas como actividades de cuidados y las incluye dentro del concepto de trabajo doméstico. Así, el conjunto de las actividades de trabajo doméstico comprendería tanto las tareas del hogar (planchar, cocinar, limpiar, comprar, etc.) como la atención a las personas. Por otro lado, Hardt³² considera el trabajo afectivo como “trabajo inmaterial que se refiere a la producción y manipulación de afectos y requiere contacto y proximidad humanos (virtuales y reales)”. Además de entender que el trabajo afectivo es una de las mayores formas de trabajo productoras de valores desde el punto de vista del capital.

La mercantilización progresiva de la economía, junto con el aumento de ingresos de las familias, ha hecho que algunas tareas reproductivas se hayan transferido de la esfera de lo doméstico al mercado (Benería, 2006). Esta transferencia no se ha producido de igual forma en los distintos marcos sociales. Sobre todo, porque la forma de resolver las responsabilidades del trabajo doméstico cuando también se participa en actividades profesionales, no es igual para el conjunto de las mujeres. Por ejemplo, aquellas con niveles socioeconómicos altos podrán convertir cuidado en servicio, externalizando y mercantilizando el cuidado hacia mujeres de niveles socioeconómicos inferiores. Al mismo tiempo no debemos olvidar la estrecha relación existente entre la feminización de la migración hacia España, y la incorporación de las mujeres al mercado laboral (Parella, 2003; Ribas, 2011). De esta forma, la transferencia de los cuidados se realizará desde mujeres nativas hacia mujeres migrantes que a su vez dejarán recaer sus propias responsabilidades domésticas en sus familias o en mujeres más

³¹ Un amplio análisis sobre los conceptos de trabajo familiar doméstico y trabajo de cuidados lo encontramos en Vázquez (2014).

³² Hardt, M., «Trabajo afectivo», disponible en: <http://aleph-arts.org/penstrabajoafectivo.html>

humildes de sus países de origen (Hochschild, 2001; Oso, 2008; Colectivo IOÉ, 2001; Pedone, 2003) conformando las llamadas "cadenas mundiales de afecto o asistencia" (Hochschild, 2001), o transferencia internacional del trabajo de reproducción social (Catarino y Morokvasic, 2005). Lyon (2006), recogido por Morokvasic (2007:39), nos dice que "este nuevo prototipo de 'inmigrante-cuidadora' crea nuevas divisiones basadas en la raza y en la clase entre las mujeres italianas u otras mujeres europeas y las mujeres que contratan como cuidadoras". Friese (1995) en cambio, recogido también por Morokvasic (2007:39), en su estudio sobre mujeres de Europa del Este que trabajan como limpiadoras en Alemania, apunta a que la presencia de estas permite que las jerarquías de género se conserven en los hogares de sus contratantes, al mismo tiempo que ellas pierden estatus en su país de trabajo con respecto al de origen en donde a menudo son mujeres de clase media e incluso con estudios.

Para Gregorio Gil (2011)³³ los trabajos inspirados en el concepto introducido por Hochschild pecan de esencialistas al considerar a "las mujeres' como seres afectivos y asistenciales en su presunta relación con la procreación y la crianza" (Ibid., p.49). Sugiere que de esta forma naturalizan los cuidados a partir del supuesto sentimiento de "amor cuidadora". Además de entender que "los estudios que focalizan su atención en mostrar la triple discriminación género-clase-etnicidad o la estratificación étnica en el mercado de trabajo, dejarán de lado el trabajo 'reproductivo' no pagado que realizan las mujeres inmigrantes para centrarse en el sector denominado 'servicios de proximidad'" (Ibid., p.43).

Pero es indiscutible que cuando las mujeres migran, el género liga con otras muchas variables: etnia, religión, clase, edad, etc. Para poder articularlas hemos tomado de Kimberle Crenshaw (1989) su concepto de "interseccionalidad". La autora lo utiliza para explicar cómo las mujeres afroamericanas han sido excluidas de las políticas feministas y antirracistas, ya que ni unas ni otras habían tenido en cuenta la intersección entre raza y género. Esta teoría está presente en la base genealógica del feminismo negro afroamericano. Se remonta al discurso "Acaso no

³³ Según Gregorio Gil, sin quitarle mérito al potencial teórico-político del concepto.

soy una mujer” de Sojourner Truth en la Convención de los Derechos de la Mujer en Akron de 1852. Muchas han sido las feministas negras que han abordado el tema de la interseccionalidad. Deborah King (1986) sitúa su análisis en la confluencia fluida y en constante mutación de la raza, la clase, el sexismo (o relaciones de género) y la sexualidad. Otra autora, Bárbara Smith (1983) nos habla de simultaneidad de opresiones como el quid de la cuestión para la interpretación de la realidad política. Bell Hooks (2004), desde su situación de miembro de un grupo oprimido, y desde su experiencia en primera persona de la explotación y discriminación sexista, cuestiona la perspectiva unidimensional del feminismo blanco contemporáneo con respecto a la realidad de las mujeres. Nos dice que es un feminismo global, homogeneizador y excluyente que bajo la opresión de género iguala a todas las mujeres sin tener en cuenta la raza ni la clase. Hemos tratado de aproximarnos a la teoría de la interseccionalidad para abordar las múltiples discriminaciones que sufren las mujeres migrantes, además de entender la manera en que conjuntos diferentes de opresiones (género, sexo, raza, etnia, religión, etc.) y de resistencias, influyen sobre el acceso a derechos y oportunidades. Hooks (2004) también critica el que “las mujeres blancas que dominan el discurso feminista hoy en día rara vez se cuestionan si su perspectiva de la realidad de las mujeres se adecua o no a las experiencias vitales de las mujeres como colectivo” (Ibid., p.35). Culpa a la mujer blanca de pensar que ha sido ella la que ha enseñado a la mujer negra la conciencia de opresión y de que no se de cuenta de que ésta ha vivido la opresión en primera persona y que además ha creado sus estrategias de resistencia, aunque no se den de forma mantenida y organizada frente a un estado sexista, racista y capitalista. Con su discurso no pretende hacer separación de los feminismos, sino justamente lo contrario, con sus críticas quiere enriquecer las luchas feministas y compartir fuerzas para crear una nueva ideología liberadora de las mujeres.

2.2.4 Mujeres y transmigrantes

Las primeras teorías migratorias concibieron a los migrantes como varones bajo la lógica de la modernidad de la sociedad patriarcal. Estos trabajos pecaban de un sesgo marcadamente androcéntrico (Suárez, 2004). Fue a partir de mediados

de los setenta cuando se empezó a denunciar la invisibilización a la que eran sometidas las mujeres migrantes (Parella, 2007). Hasta ese momento, los movimientos migratorios de las mujeres eran poco valorados (Gregorio, 2011 y Ribas, 1999) y considerados como complementarios al de los hombres. Cuando aparecía la mujer, lo hacía como una parte pasiva del proceso (Carlota Solé, 1994:25). En estos trabajos no se tomaban en cuenta los proyectos migratorios de ellas, quedando relegadas al ámbito de la reproducción social, ignorándose o tenidas en poca consideración incluso las tareas productivas que éstas llevaban a cabo. Esta forma de obviar a las mujeres en procesos sociales tan importantes como son las migraciones se debe principalmente a la naturalización de los roles de género, en la que cada uno de los dos miembros de la relación hombre-mujer tiene adjudicado su papel y no hay lugar a planteamientos o análisis sobre esta cuestión en las investigaciones. La incorporación del género como unidad de análisis en los estudios sobre migraciones se produjo durante la década de los ochenta. Mirjana Morokvasic con su artículo publicado en 1984 “Birds of Passage are also Women” abre el debate teórico sobre migraciones introduciendo la perspectiva de género. En los trabajos de Morokvasic (1984) y Phizacklea (1983), las mujeres migrantes empiezan a ser conceptualizadas como actrices económicas independientes de los hombres. Por otra parte, serán Hondagneu-Sotelo (1994) y Pessar y Mahler (2003) las que pondrán el foco sobre el impacto de la migración en las relaciones de género.

Morokvasic (2007) no sólo trata de analizar la feminización mundial de los movimientos migratorios desde la reconfiguración de las relaciones de género, sino que trata de entender cómo se han negociado los resultados y en qué medida afecta al empoderamiento de las mujeres. En palabras de la autora su texto trata “de la confianza de las mujeres en el orden de género y del uso del mismo” (Ibid., p.35). Además piensa que “los inmigrantes internacionales, suelen usar, aunque mujeres y hombres de diferente manera, el orden de género tradicional y confían en él para sus propios fines, si es que no lo desafían o cuestionan” (Ibid., p.35). Para ello hace un repaso por distintos trabajos que analizan la emigración femenina. Con respecto a los estudios convencionales que ligan a las mujeres migrantes con el trabajo productivo, nos dice que defienden que el cambio en las

relaciones de género está estrechamente relacionado con la participación de las mujeres en el terreno laboral, dotando a éstas de mayor poder con respecto al que contaban en sus países de origen. Pone como ejemplo las investigaciones de Ángeles Ramírez (1999); Camilla Schmol (2005); Liane Mozère, (2005) y Swanie Potot, (2005). Explicando que Ángeles Ramírez (1999) compara “el impacto que el acceso de mujeres marroquíes en trabajos remunerados ha provocado sobre el ‘contrato de género’ en países como Marruecos y España” (Morokvasic, 2007:36). Considerando que la mujer marroquí al mejorar su situación laboral tiene un mayor control sobre sus recursos además de ver aumentada su autonomía. Camilla Schmol (2005) describe un proceso similar en mujeres tunecinas en Italia. Por otro lado Liane Mozère, (2005) describe como las mujeres filipinas que en Francia se convierten en “sus propias jefas” rompen el orden de género establecido en su país de origen y consecuentemente disponen de más libertad. Swanie Potot, (2005) en cambio, muestra cómo los beneficios obtenidos por las mujeres rumanas, como fruto de su participación en el mundo laboral en contexto migratorio, se pierden cuando vuelven a su país de origen.

Además de aquellos estudios que subrayan los logros obtenidos por las mujeres con el trabajo asalariado, Morokvasic (2007) nos muestra aquellos otros que apuntan a que la participación en el mundo laboral de las mujeres migrantes intensifica la reproducción de las desigualdades de género y los papeles tradicionales, haciéndolas más dependientes y aumentando su carga de trabajo. De nuevo nos ilustra con ejemplos como el trabajo de Myra Marx Ferree (1979) en donde explica que la visión tradicional del papel de las mujeres cubanas no excluye que cuando migran a EE.UU. trabajen. Es decir, los valores tradicionales se flexibilizan para acomodar el paso de las mujeres al mundo laboral, no cambiando al mismo tiempo “otros valores como son el respeto moral en lo que al comportamiento sexual se refiere o las pautas de deferencia hacia la autoridad en las relaciones hombre-mujer” (Morokvasic, 2007: 37).

Un tercer grupo de estudios sobre la participación de las mujeres migrantes en el trabajo asalariado lo constituyen aquellos que evidencian la desvalorización del trabajo que ellas realizan. Considerándolo como “no trabajo”. Un ejemplo de

estos estudios es el de Morokvasic (1987) en el que comprobó como mujeres trabajadoras de la moda en París en los años 80, trabajaban sin recibir remuneración alguna ya que coser se consideraba una tarea más del deber familiar de la mujer y, aunque este trabajo generara ingresos, no les daba la posibilidad de dejar de ser dependientes y así se reforzaba el orden de género imperante.

En España la incorporación del género en los estudios sobre migraciones no se realizará hasta bien entrados los noventa, apareciendo múltiples tesis doctorales (Escrivá, 1999; Gregorio, 1996; Herranz, 1996; Oso, 1997; Ramírez, 1997; Restrepo, 1998; Ribas, 1996 y Rojo, 1997) y trabajos realizados desde organizaciones dedicadas al tema como el Colectivo IOÉ (1987, 1990, 1991, 1998, 1999 y 2001). Carmen Gregorio Gil considera que esta proliferación de investigaciones “coincide con la llegada de población migrante no comunitaria y la configuración de este asunto como problema” (Gil, 2011:40). Por otro lado, Gemma Aubarell (2000) en su recorrido por la producción bibliográfica sobre migraciones femeninas en España en la década de los noventa considera, que dos de las causas que han dado lugar a que la segmentación por género en el mercado de trabajo haya sido uno de los campos más prolíficos en cuanto a producción bibliográfica, son: el hecho de que el trabajo femenino en estos años se consolidara como trabajo marginal con duras condiciones laborales y en actividades de poco prestigio social, y el incremento de migraciones económicas de mujeres solas.

La producción de estudios realizados tomando a las mujeres marroquíes³⁴ en España como objeto de estudio ha sido muy amplia, debido a que el colectivo marroquí es uno de los de mayor peso numérico y de más antigüedad. Además de constituir un grupo de migrantes con amplias diferencias culturales con respecto a

³⁴ Algunos de los trabajos además de los presentados anteriormente son: Aparicio (1998) *Identidad y género. Mujeres magrebíes en Madrid*. Madrid. Dirección General de Mujer. Rojo (1997) *Mujeres marroquíes. Trayectorias y experiencias vitales*. Tesis de doctorado. Madrid. Universidad Complutense de Madrid. Rodríguez (2004) *Hacia una sociología del género y las migraciones: identificaciones de sexo-género de las mujeres migrantes británicas y marroquíes en Almería*. Ribas (1999) *Las presencias de la inmigración femenina: un recorrido por Filipinas, Gambia y Marruecos en Cataluña*. Barcelona: Icaria Editorial/Antrazyt. García-Cano (2000) *Migraciones y género: el caso de la comunidad marroquí en la ciudad de Málaga*. Málaga: Diputación Provincial de Málaga. Nieto, J. M. (2012). *Movilidad transnacional, trabajo y género: temporeras marroquíes en la agricultura onubense*. *Política y Sociedad*, 49(1), 123-140.

la población autóctona. En su mayoría, han sido trabajos con una intención muy clara de mostrar una tipología de mujer que dejase atrás esa imagen de pasividad, dependencia y sumisión con respecto a los hombres que existe en el imaginario colectivo de la población autóctona, encontrando en el trabajo productivo el lugar desde donde podrán obtener cotas de poder. La tesis doctoral en antropología (comentada anteriormente) de Ángeles Ramírez toma a las mujeres marroquíes como actrices, y describe los cambios que suponen para éstas su condición de migrantes, teniendo en cuenta las características del contexto de origen y destino y la posición social y laboral de las mujeres en dichos contextos. La autora trata de ligar “las relaciones de género y las migraciones en sus dos aspectos fundamentales: sus causas y sus consecuencias”. En sus conclusiones relaciona las migraciones femeninas hacia España con la integración de las mujeres marroquíes en el mercado laboral, hecho que según la autora, les aportará “mayor grado de autonomía respecto a su entorno y un mayor control del espacio público” (Ramírez, 1999: 317 y 323). Para Martín y López el trabajo realizado por las mujeres marroquíes migradas a España “les permite una mayor independencia con respecto a su familia de origen o a sus maridos. El trabajo mejora el valor social de la mujer en el núcleo familiar e incrementa la imagen que tienen de sí mismas, independientemente del sector en el que trabajen. Ciertos sectores económicos en España les permiten unas oportunidades de empleo que son escasas en Marruecos” (Martín y López, 2003:133).

Uno de los últimos enfoques para el estudio de las relaciones de género en contexto migratorio lo ha dado la perspectiva transnacional³⁵. “Después de los

³⁵ El contexto actual en el que nos encontramos, en donde se ha producido una expansión sin precedentes de intercambios de flujos de producción, mercancías y finanzas, debido a la creación y diseminación de la actual red de comunicaciones que no deja ni un rincón de la tierra sin conectar, y acompañado a su vez, de movimientos de personas y de ideas que se producen con tal rapidez, que hace muy difícil atrapar la realidad para su estudio, necesitamos de un enfoque que mire más allá de los costes/beneficios, o de los factores de expulsión/atracción o centro/periferia. El transnacionalismo nos ofrece esta visión. Es desde aquí desde donde podemos comprender esas relaciones que las personas migrantes siguen teniendo con sus lugares de origen de diversas formas y en muchos momentos distintos de sus vidas cotidianas. Liliana Suarez (2010) incide en que los estudios tradicionales sobre migraciones fijan su atención, sobretodo, en el punto de destino, en cambio, el transnacionalismo mira tanto hacia el país de origen como el de recepción o destino y a las interconexiones que existen entre ellos. Pero serían Basch, Glick Schiller i Szanton-Blanc (2003) quienes ya colocaban en un mismo plano las relaciones sociales existentes entre los países de origen y destino, definiendo transnacionalismo como: “We define “transnationalism” as

años noventa, la investigación cambió tímidamente su mirada desde las mujeres migrantes hacia las migraciones como un proceso que incluía el análisis de género en la vida transnacional. Así, surgen estudios que sacan a la luz el papel de las redes étnicas que operan a través del espacio, gracias al casi instantáneo carácter de las comunicaciones, así como de los hogares que tienen un papel activo en las prácticas que se ponen en marcha en el marco del espacio transnacional” (Oso et.al., 2012:517). Una de las primeras aportaciones a este respecto en la producción española es la de Carmen Gregorio Gil (1998), al analizar su objeto de estudio (población de la República Dominicana emigrada a España) tanto en el país de origen como en el de recepción. Desde esta perspectiva estudia las redes que se establecen entre los integrantes del grupo estudiado en ambos contextos. Llega a la conclusión de que las desigualdades entre géneros establecidas en el país de origen, quedarán reflejadas en las características que adquieran los flujos migratorios. Pone como ejemplo la migración marroquí a España y la define como una migración generizada³⁶ basándose en que el sistema de género de este país actúa como un principio organizador de muchos ámbitos de la vida. Liliana Suarez (2004) será otra de las autoras que abordará con sus trabajos el tema de las transformaciones en las relaciones entre géneros como consecuencia de las migraciones. Para entender mejor la situación de las mujeres extranjeras se centra en la yuxtaposición de la perspectiva de género y del transnacionalismo como organizadoras de las pautas y flujos migratorios, y afirma que “son las mujeres las que están experimentando las transformaciones más formidables, y que el cambio en la vida de estas mujeres está afectando también a los hombres, a las relaciones

the processes by which immigrants forge and sustain multi-stranded social relations that link together their societies of origin and settlement. We call these processes transnationalism to emphasize that many immigrants today build social fields that cross geographic, cultural, and political borders. Immigrants who develop and maintain multiple relationships (familial, economic, social, organizational, religious, and political) that span borders we call “transmigrants” (Ibid., p.7). Pero no debemos olvidar que el transnacionalismo representa una perspectiva novedosa, no un fenómeno nuevo (Portes, 2005).

³⁶ Para Gregorio Gil (1998) hay una diferencia clara entre el concepto feminización y el de generización referido al proceso migratorio. Para la autora, la feminización da cuenta del fenómeno que suponen los movimientos migratorios de las mujeres y que se pueden analizar o no desde una perspectiva de género. Generización hace referencia a las relaciones de género como elemento central de las migraciones, haciendo el análisis siempre desde una perspectiva de género. Así, define la “generización del proceso migratorio” como “el proceso en el cual las relaciones de género constituyen un elemento central en su definición” (Ibid., p.262) y añade que “la importancia que tengan las relaciones de género en la caracterización de los flujos migratorios dependerá de lo relevante que sea el sistema de género en la definición de una sociedad dada” (Ibid., p. 263).

de género, a la dinámica y estructura familiar, además del impacto en los mercados de trabajo, en la apertura de nuevos espacios de participación, etc.” (Ibid., p. 296). Por este motivo “las mujeres están encontrando en la migración una válvula de escape a situaciones de violencia estructural en sus familias y en sus países. Sus estrategias pasan, no por la huída, sino por la renegociación de su identidad y su potencial en los diversos frentes que mantienen abiertos” (Ibid., p.297). Explica las causas de la feminización de las migraciones desde una perspectiva transnacional buscando conexiones entre el impacto de las políticas económicas neoliberales globales y las transformaciones de género, haciendo énfasis en que dichas transformaciones ya vienen produciéndose en sus países de origen. Es decir, otra de las causas que le atribuye Suárez a la feminización de las migraciones está ligada a las transformaciones ideológicas que los países emisores están viviendo en los últimos años. Para la perspectiva transnacional, los países receptores son igualmente activos en el proceso. Suárez adjudica a las políticas sobre trabajo y migraciones de estos países de acogida otra de las causas importantes a analizar. Las políticas económicas neoliberales, las transformaciones ideológicas en el país de origen y las políticas laborales y sobre migraciones del país de destino serán tres de los puntos sobre los que la autora fija sus análisis, articulando la perspectiva de género y la transnacional. Carrasco Tristancho (2012), aborda las transformaciones en las identidades de mujeres marroquíes en Andalucía. Según la autora, la migración no conlleva un cambio en el rol tradicional y en las relaciones de poder patriarcal. Además, el rol impuesto por la sociedad de acogida a las mujeres que migran sigue siendo patriarcal. Afirma que el patriarcado no se ve alterado en el proceso aunque si sufre una readaptación en las nuevas circunstancias. Achaca estos hechos a la nueva división internacional del trabajo y el capitalismo globalizado. Como conclusión a su investigación, apunta a que los cambios identitarios que viven en primera persona los migrantes están influenciados, principalmente, por el género, aunque también por la clase social, procedencia rural o urbana, valores de la cultura de origen, grupo étnico, edad en el momento de migrar, etc. Otra de las conclusiones de su trabajo es que las identidades de los migrantes “tanto las personales como las identidades de género y culturales, tienden al sincretismo, esto es, a mantener aspectos relacionados con la primera socialización en el país de origen y a adoptar otros procedentes del país

de acogida. Todo ello, desde la interpretación personal y teniendo como principal referente la cultura de origen. Por tanto, la experiencia migratoria será crucial en cuanto al sentido de dichas modificaciones identitarias” (Ibid., p.399).

Hemos comentado que Carmen Gregorio Gil hace referencia al sistema de género del país de origen como elemento que determinará las características de los flujos migratorios. A su vez, Liliana Suárez considera las transformaciones ideológicas en el país de origen como determinantes a la hora de migrar, y Cinta Carrasco toma como principal referencia la cultura de origen en el proceso de sincretismo que, según la autora, se produce en las identidades de las migrantes. Las tres hacen referencia a la situación de las mujeres en el lugar desde donde emprenden su proceso migratorio. Nosotros hemos utilizado la perspectiva transnacional para acercarnos a nuestro objeto de estudio en el país de origen y el de destino de una forma simultánea. Pensamos que los cambios identitarios y de género se dan continuamente y en cualquier lugar, siempre teniendo en cuenta que determinadas circunstancias pueden acelerarlos o, al contrario, enlentecerlos. En el caso que nos ocupa (las migraciones internacionales marroquíes) dichos cambios se verán acelerados pero, efectivamente, sin olvidar que ya partían de un modelo cambiante y característico.

Si durante los años noventa las investigaciones se realizaron con el objetivo de visibilizar y dotar de agencia a las mujeres migrantes, en los inicios del siglo XXI el protagonismo recae principalmente sobre las familias transnacionales y la maternidad desde la perspectiva de género. Sonia Parella (2007) estudia continuidades y cambios en las relaciones familiares como consecuencia de los procesos migratorios, aproximándose a su objeto de estudio desde la perspectiva transnacional y de género. Utiliza el concepto de familia transnacional de Bryceson y Vuorela (2002:2), que la define como “aquella familia cuyos miembros viven una parte o la mayor parte del tiempo separados los unos de los otros y que son capaces de crear vínculos que permiten que sus miembros se sientan parte de una unidad y perciban su bienestar desde una dimensión colectiva, a pesar de la distancia física. De ese modo, las familias se conciben a partir de sus dinámicas de negociación y reconfiguración constante, a través de su capacidad de adaptación

en el tiempo y el espacio. Al igual que ocurre con el resto de los tipos de familias, las familias transnacionales no son unidades biológicas per se, sino construcciones sociales o 'comunidades imaginadas' que deben hacer frente a las relaciones de poder y de desigualdad en el acceso a los recursos que se dan en su seno (Bryceson y Vuorela, 2002:3-7)" (Ibid., p.155). Entiende que considerar a la familia como unidad de referencia básica desde la perspectiva transnacional nos da la posibilidad de superar las fronteras de los Estados-nación³⁷. Además nos remite al concepto de "redes migratorias" como elemento de conexión de los migrantes y no migrantes a través del tiempo y del espacio con gran importancia en el proceso migratorio. "Mediante las redes se produce 'contagio' social en torno al hecho de emigrar y se forman nexos permanentes entre los emigrantes y sus familias, estableciendo espacios plurilocales (con el permanente intercambio y circulación de bienes materiales, culturales y simbólicos) que dan sentido y estimulan el proceso migratorio (López y Acosta, 2003)" (Ibid., p.159-160). Según la autora, los vínculos de carácter económico no son los únicos que fluyen dentro de las comunidades transnacionales y las familias, refiriéndose a los afectos, emociones y tareas de cuidado. "El trabajo de campo muestra cómo las funciones que tienen que ver con el afecto y el cuidado se recomponen con la migración y forman parte también de los recursos que fluyen a través de las redes y que dan forma a las relaciones de "reciprocidad" que rigen las cadenas migratorias y los vínculos transnacionales de los migrantes y sus contrapartes imbricados en espacios

³⁷ Entendemos las comunidades transnacionales de la misma forma que lo hace Cristóbal Mendoza (2007), no como comunidades delimitadas dentro de límites territoriales o espaciales precisos, sino como conjuntos de relaciones sociales e identidades comunes. Para ello se basa en la perspectiva de Kearney para el que "transnacional" es equivalente a "post-nacional": "Kearney (1991), distingue, al definir "transnacionalismo", entre formas de organización e identidad que no están limitadas por las fronteras nacionales, como serían las corporaciones "transnacionales", y formas "posnacionales", que reflejan un cambio hacia un periodo en el cual se da una redefinición del papel de los estados-nación. Con relación a este último punto, la migración se ha convertido en una característica estructural básica de algunas comunidades que se han transformado en verdaderamente transnacionales. Tales comunidades desafían así la capacidad definitoria de los estados-nación a los cuales trascienden (Kearney, 1991), de tal manera que las migraciones se producen en espacios globales con múltiples dimensiones, compuestos por subespacios interrelacionados, sin límites, y a menudo discontinuos (Kearney, 1995)" (Ibid., pp.105). Pero, no hay que olvidar, tal y como nos dice Mendoza (2007:105), que la gran mayoría de los estudios empíricos se centran en localidades concretas ubicadas en Estados-nación diferentes, lo que algunos autores llaman "localidades transnacionales", o sea, en territorios con límites administrativos muy precisos. Por lo tanto, no estamos negando la importancia de tener en cuenta los límites administrativos y geográficos de los Estados-nación en nuestro estudio, pero queremos ir más allá y dar cuenta también de esos otros aspectos que verdaderamente no podrían ser estudiados si son enmarcados territorialmente.

transnacionales y multilocales” (Ibid., p. 181). Morokvasic (2007), recoge aquellos trabajos que intentan explicar diferentes formas que tienen las mujeres migrantes de contrarrestar el sentimiento de culpa al que son sometidas por los costes sociales que supone dejar atrás a los hijos. Culpa que se achaca, sobre todo, a las mujeres que mantienen a la familia. No suponiendo para ellas, en muchos casos, una mejora del status dentro de sus propias familias. Uno de ellos sería el de Chiho Ogaya (2004) en donde expresa que “el coste social migratorio más importante, el de la `ruptura de las familias’, se atribuye siempre a la ausencia de la madre y a la destrucción de las normas de género” (Morokvasic, 2007:41). Gregorio Gil (2011) por su parte entiende que los “trabajos etnográficos realizados desde el enfoque transnacional, en su intento de superar la dicotomía país de origen/país de destino, centran su atención en las llamadas “prácticas transnacionales” de la población inmigrante, pero naturalizan las categorías de `mujer=madre biológica’ y `familia=parentesco biológico” (Ibid., p.43).

Como vemos, los estudios sobre género y migraciones de los últimos años tratan de colocar a las mujeres migrantes como agentes activas y visibles, tomando su trabajo remunerado y sus consecuencias en las relaciones de género, como elementos centrales a estudiar para justificar su empoderamiento o, por el contrario, la continuidad en los roles tradicionales. Por otro lado, una vez que las propuestas teóricas dan un giro y se ponen sobre la mesa otras cuestiones como las familias transnacionales o la maternidad transnacional, no acaba aquí el problema, ya que estos estudios siguen con “esa visión que sitúa la agencia de las mujeres en el lado de la emancipación. Y sigue dejando a las otras, a las que se ubica en la categoría de dependientes, bajo el paraguas de la sumisión” (Jabardo, 2008:41-42). Esta forma de entender la articulación entre género y migración va siempre acompañada de la utilización de categorías desde una visión etnocéntrica como: productividad, emancipación, espacio público, independencia, autonomía, libertad... y en contraposición siempre a la no menos utilización etnocéntrica de los conceptos de sumisión, opresión, reproducción, espacio privado, dependencia... Estos planteamientos no se ajustan a las características de las mujeres protagonistas de nuestra investigación ya que, en su gran mayoría, no tienen trabajos remunerados y por lo tanto no disponen de ingresos propios que les

otorgue esa “capacidad emancipatoria” comentada. Es decir, las mujeres objeto de nuestro estudio no entrarían en la categoría de mujer migrante trabajadora asalariada. Pensamos que esta circunstancia no les impide poner en práctica distintas estrategias, en muchas ocasiones poco evidentes a la mirada occidental, con las que obtener éxito dentro de su grupo familiar y comunidad comparable al que obtendrían con el dinero ganado con un trabajo remunerado. Es importante entonces que pongamos en cuestión esa visión occidental del género que no se plantea a las mujeres situadas en la esfera reproductiva únicamente. De ahí que hayamos tenido que buscar otros marcos teóricos de referencia y otras categorías desde donde enfocar nuestro análisis. Aquellos en donde la mujer, laboralmente hablando, está situada en el trabajo doméstico no remunerado, al que a pesar de ello consideramos productivo porque, como veremos más adelante, tiene una “remuneración” en forma de valor que, a pesar de que no es económico sino simbólico, les es muy útil ya que es igualmente canjeable. Entendemos que si queremos ir más allá del análisis de la feminización mundial de los movimientos migratorios desde la reconfiguración de las relaciones de género, y queremos entender cómo se han negociado los resultados y en qué medida afecta al empoderamiento de las mujeres (Morokvasic, 2007), creemos necesaria la introducción de estudios que ligen el estatus de éstas al trabajo doméstico y no solamente al asalariado.

Trabajos recientes como el de Iria Vázquez (2014) ya han planteado esta carencia de la producción bibliográfica sobre migraciones femeninas transnacionales. La autora apunta a que la mayoría de los estudios sobre movimientos migratorios han girado en torno al trabajo remunerado o al trabajo como sinónimo de empleo, además también tiene en cuenta que “si el análisis del trabajo remunerado doméstico y de cuidados realizado por mujeres inmigrantes ha protagonizado un buen número de trabajos de investigación en las últimas dos décadas; esto no ha sucedido, o al menos, no del mismo modo, con respecto al trabajo doméstico y de cuidados cuando estos no son remunerados y se realizan en el marco de las familias transnacionales” (Ibid., p.367). Por otro lado, la también reciente tesis doctoral de Beatriz Ródenas (2014) sobre mujeres senegalesas, pone en cuestión esas categorías a las que hacíamos referencia anteriormente. La autora

piensa que “los trabajos que realizan hombres y mujeres cruzan las fronteras de lo público y lo privado y confunden las esferas de producción y reproducción (...) Si el trabajo de establecimiento y cuidado de las relaciones sociales y familiares que ejercen tanto los hombres como las mujeres, cuestiona la idea de economía de reproducción vinculada a la esfera privada del hogar, la cocina como espacio donde dirimir asuntos públicos, donde realizar actividades productoras y como lugar clave en las ceremonias comunitarias, cuestiona la idea de espacios domésticos privados separados de la política, el poder y la economía de producción” (Ibid., p.127)

Serán los feminismos negros³⁸ esos otros marcos teóricos que necesitamos cuando las aportaciones desde los estudios que ligan género y migraciones y que nos muestran a esas mujeres que dan el salto de lo privado a lo público (de la reproducción a la producción), no dan respuesta a los interrogantes que nos plantean los discursos y acciones de estas otras mujeres migrantes cuya agencia social se encuentra en el “espacio privado”. En concreto, con Mercedes Jabardo

³⁸ Aunque serán los feminismos de la Segunda Ola los que empiecen a pensar otros tipos de feminismos diferentes al blanco y de clase media, serán los de la llamada Tercera Ola los que le den forma. Surgen a finales de los años ochenta a manos de lesbianas, prostitutas, discapacitadas, gitanas, negras, migrantes, etc. Éstas cuestionan el feminismo occidental que era la teoría feminista hegemónica que había estado operando hasta ese momento, y además hacen una “reivindicación de esas voces a menudo colocadas en los márgenes, en el exotismo de lo periférico” (Jabardo, 2008:39). Desde estas perspectivas teóricas se hicieron los primeros cuestionamientos a la universalidad del concepto mujer y a reconocer la diversidad dentro del conjunto de las mujeres, es decir, se pluraliza el término. Desde ese momento se habla de “mujeres”. Tienen sus orígenes en el movimiento negro de los años setenta en Estados Unidos que agrupaba a intelectuales como Angela Davis y June Jordan entre otras. Ellas fueron las que, según Jabardo, “dentro de las luchas de la comunidad negra por el reconocimiento, fueron mostrando imágenes de las mujeres negras. Comenzaron a representar-las y a representar-se” (Jabardo, 2008:43). Será en los ochenta/noventa cuando, de la mano de autoras como Hill Collins (1990) y Bell Hooks (1989), las mujeres negras se autodefinieron y revisaron las representaciones que les afectaban de los discursos dominantes. Así es como ellas se veían: “Desde el feminismo negro la identidad de la mujer es simultáneamente reclamada y reconstruida. Frente a los ejercicios «constructivistas» del feminismo blanco, el feminismo negro parte de una no-categoría (no-mujer). La única estrategia posible desde la negación es un ejercicio de de-construcción. Destruir la negación desde donde se ha excluido de la categoría de mujeres a las mujeres negras, para avanzar, repensarse y reconstruirse desde otras categorías. Re-conocer las imágenes de no mujer como estrategias de hegemonía. Dotarse de las herramientas adecuadas para reflejarla y para superarla....” (Jabardo, 2012:33). Y así es como lo solucionaron: “Para dejar de ser constituidas como objetos y pensarse como sujetos, tuvieron que tomar la palabra, recuperar la voz y generar un nuevo discurso. En definitiva, crear una nueva epistemología” (Ibid., p. 33). Aunque el feminismo negro naciera de las experiencias de desigualdad de las mujeres negras norteamericanas, no fue difícil para las feministas europeas el encajar sus estudios en esta perspectiva. Unos planteamientos en donde tienen cabida todas aquellas circunstancias derivadas de la colonización y descolonización, movimientos migratorios, situaciones de marginación social, racial, étnica, económica, de género, etc.

(2004, 2008, 2012) aprendí que existían otras miradas desde donde observar y comprender lo que en un principio me era incomprensible y también, gracias a ella aprendí a cuestionarme las categorías con las que empecé mi investigación. Bell Hooks (2004), Patricia Hill Collins (2012) y Ángela Y. Davis (2012), nos mostraron como una misma mujer puede estar siendo sometida a diversas formas de opresión. Por su parte, Patricia Hill Collins (2012) nos desveló cómo es posible llegar a ver la diversidad que subyace dentro del punto de vista colectivo de un grupo cuyos miembros están unidos por idénticos sistemas de opresión, en su caso, las mujeres negras. Jayne Ifekwunigwe (2012) nos enseñó que a través de las narrativas de las propias mujeres podíamos resolver una de las cuestiones que más nos preocupaban, cómo hablar de las mujeres marroquíes sin caer en el error de hablar por ellas.

2.3 La conciencia oposicional como agencia social

2.3.1 Fuentes de poder y patrimonios

El objetivo principal de esta tesis es estudiar la reorganización de las identidades de género de un grupo de mujeres marroquíes en contexto transnacional. Para ello partimos de dos hipótesis. Por un lado, entendemos que existe una relación estrecha entre las identidades de género de estas mujeres (sobre todo aquellas basadas en sus funciones como nutridoras), y los patrones de distribución de poder dentro del grupo familiar. Por otro, pensamos que el hecho migratorio reorganiza dichos patrones de distribución de poder, dando lugar a cambios importantes y objetivables en las identidades individuales de estas mujeres, pero también en las identidades colectivas del grupo étnico al que pertenecen. Entendiendo las identidades como procesos performativos (en el sentido otorgado por Butler al concepto), y en contraposición al “otro” (ya sea el “otro” individual o colectivo) y en donde, inevitablemente, aparecen las relaciones de fuerza y poder, y como consecuencia, la agencia social.

Pensamos el poder desde la perspectiva que nos ofrece Foucault (1995), es decir, lo entendemos como una relación asimétrica constituida por dos entes: la

autoridad y la obediencia. Y decimos relación, porque el análisis lo hacemos desde las relaciones y no desde el poder mismo. En principio, ellos (los hombres) son los dominantes, y las mujeres la parte dominada. En las relaciones interculturales entre la sociedad española y el grupo de migrantes marroquíes, la asimetría dejaría a estos últimos en el lado de los dominados. Entendemos también como lo hace Foucault, que el poder más que poseerse se ejerce (más que una propiedad es una estrategia). John K. Galbraith (1984) plantea de qué manera se puede imponer la voluntad a otros. Para ello distingue tres formas de ejercer el poder, dando lugar a tres tipos del mismo. Poder condigno³⁹, mediante el cual se obtiene sumisión por miedo a las represalias o consecuencias (un castigo físico, una amenaza). Poder compensatorio, con él se consigue el sometimiento de las personas a cambio de algo (una promesa, una recompensa pecuniaria...). Y por último, el poder condicionado que actuará modificando las creencias a través de la persuasión, educación, compromiso social, etc.

En los dos primeros casos la persona sometida es consciente de ello. Al mismo tiempo, los tres tipos señalados se pueden dar simultáneamente, en mayor o menor medida, en una misma relación asimétrica. Aunque también hemos podido comprobar (durante nuestra etnografía) cómo en distintos tipos de relaciones ha predominado uno sobre los otros. Por ejemplo, en las relaciones madre-hija, el poder condicionado gana terreno claramente sobre los otros dos. En las relaciones nuera-suegra será el poder condigno el ejercido por las suegras sobre las esposas de sus hijos. En cambio, en las relaciones esposo/esposa está claro que el poder condigno, junto con el compensatorio, serán los dos más practicados. En esta tesis nos centraremos en las relaciones entre esposos principalmente, aunque a lo largo de los distintos capítulos veremos como se dibujan las tensiones en el resto de relaciones dadas.

También hemos comprobado que los dominados o dominadas (en nuestro caso las mujeres), tienen la posibilidad de minorar la opresión recibida ofreciendo

³⁹ El autor nos explica que condigno, según el diccionario, tiene una relación adjetival con castigo. Nos dice que "poder condigno" estaría en la línea de la "autoridad coercitiva" de Dennis H. Wrong (1980), pero para el autor, esta forma de nombrarlo "denota menos específicamente el instrumento al que el individuo (o grupo) se somete, el que provoca la sumisión" John K. Galbraith (1984:20).

algo a cambio al dominador (poder compensatorio), o persuadiendo (poder condicionado). De esta manera rompemos la dicotomía, dominador/dominada, sobre la que se han asentado los tópicos que tradicionalmente han pesado sobre estas mujeres. Considerarlas dominadas es continuar colocándolas del lado de la sumisión en donde siempre han estado por ser mujeres, migrantes y musulmanas. Pero también entendemos que reconocerlas como actrices sociales no implica verlas protagonizando un proceso “emancipatorio”, en el sentido que desde occidente otorgamos a este concepto.

Para entender este otro poder, el de ellas, necesitamos conocer los lugares de dónde emana. Así, llamaremos “fuentes de poder” (Ibid., p.55) a aquellas parcelas en donde las mujeres consiguen cuotas útiles, a los que llamaremos “patrimonios”, como moneda de cambio compensatoria o para la persuasión, negociación, etc. Siguiendo con John Kenneth Galbraith (1984), existen tres fuentes de poder: la personalidad (aspecto físico, inteligencia ...), la propiedad (salario, inmuebles...) y la organización (familia y redes sociales, principalmente). Pensamos que de ellas emanan los distintos patrimonios que poseen las mujeres de nuestro estudio.

Según el autor, la personalidad estaría relacionada con el poder condicionado, porque dichos atributos tienen la “capacidad de persuadir o de suscitar fe” (Ibid., p.21). La propiedad estaría relacionada con el poder condicionado, pero sobre todo con el compensatorio; y la organización, con el poder condicionado principalmente, aunque también el condigno. Extrapolando este análisis a nuestro estudio diremos que si el autor maneja las fuentes de poder en referencia al dominador, nosotros en cambio las relacionamos con la persona dominada; en este caso, las mujeres marroquíes, ya que no les negamos el hecho de poseer parcelas de poder en mayor o menor medida. Es decir, entendemos a las mujeres marroquíes como parte activa en esas relaciones. Así, a pesar de considerar la realidad de que estas mujeres son dominadas en mayor medida que dominadoras, queremos analizar esta última faceta. Además pensamos que las tres fuentes de donde emana el poder son complementarias entre sí. Una mujer puede tener elementos emanados de cada una de ellas y, en su conjunto, conformar un

sistema lo suficientemente sólido y compacto que le permita obtener una relación matrimonial más equitativa y un lugar preponderante dentro de su familia y comunidad. De ahí que, por ejemplo, consideremos el ser buena cocinera como patrimonio imprescindible para elegir marido y/o obtener prestigio, y así contrarrestar diferentes poderes a los que son sometidas. Otro ejemplo sería tener hijos varones; esto les facilitará amortiguar el poder condigno ejercido por la suegra sobre ellas.

Tabla 2-1: FUENTES DE PODER, PATRIMONIOS Y TIPOS DE PODER

FUENTES DE PODER	PATRIMONIOS	TIPO DE PODER CON EL QUE SE RELACIONA
PERSONALIDAD	ASPECTO FÍSICO (BELLEZA, USO DEL VELO Y ROPA TRADICIONAL), INTELIGENCIA, DIALÉCTICA, MORAL, FE, PRESTIGIO, REPUTACIÓN SER BUENA MADRE, SABER-HACER ALIMENTARIO Y DEL HOGAR, SOLIDARIDAD, "CONTENEDORES" ÉTNICOS Y DE LAS TRADICIONES, ETC.	CONDICIONADO
PROPIEDAD	SALARIO, DOTE, JOYAS, "DINERO PARA MÍ", INMUEBLES, ESPOSO, VESTIDOS, VIRGINIDAD ANTES DEL MATRIMONIO, HIJOS VARONES, UNA COCINA MODERNA, ETC.	CONDICIONADO Y/O COMPENSATORIO
ORGANIZACIÓN	FAMILIA Y REDES SOCIALES PRINCIPALMENTE (SORORIDAD).	CONDICIONADO Y/O CONDIGNO

FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA

El poder emanado de las fuentes nombradas se convierte en valores económicos, simbólicos y culturales, que en última instancia será la moneda de cambio a utilizar en las relaciones intergénero e intragénero.

2.3.2 La cocina como patrimonio de las mujeres

Eleanor B. Leacock (1980), revisando estudios sobre sociedades cazadoras-recolectoras, llega a la conclusión de que "en las sociedades sin clases, los hombres y las mujeres serían autónomos y tendrían posiciones de igual prestigio y valor y, aunque esas posiciones eran diferentes, ello no implicaba necesariamente superioridad o inferioridad. Así plantea la idea de complementariedad entre los géneros" (Montecino y Rebolledo, 1996). Por otro lado, es indudable que en las

sociedades tribales, de la misma forma que en cualquier otra, hay una clara división sexual del trabajo. Un ejemplo que apoyaría esta idea sería el trabajo realizado por Pollock (2005) en donde nos muestra cómo los indios culina⁴⁰ de la Amazonia Occidental definen su masculinidad o feminidad en función de los alimentos que producen. La división del trabajo entre los culina queda delimitada por las cualidades atribuidas a los alimentos que les hacen apropiados para que sean producidos y/o elaborados por hombres o por mujeres. Los productos agrícolas representan la feminidad, en oposición a la caza que representa lo masculino. Lo más interesante apuntado por el autor es que en esta división sexual del trabajo existe una complementariedad de las identidades sexuales de hombres y mujeres que les hace dependientes entre sí. Otro ejemplo que nos permite observar la relación complementaria entre géneros, pero además también, cómo los cambios alimentarios pueden romperla dando lugar a la interrupción de significados y prácticas centrales en las relaciones de género, lo encontramos en el trabajo de Hottzman (2006), en donde estudia la relación que tienen las mujeres con la cocina para adentrarse en la “memoria social” de los sumburu del norte de Kenia. Con su investigación demuestra que cómo se comen los alimentos y qué alimentos se comen, estructura lo que eres y cómo te relacionas con los demás. Los sumburu pasan de alimentarse del ganado (los hombres jóvenes lo comen separados de las mujeres y cocinan su propia carne) a alimentarse de productos agrícolas (alimentos cocidos por las mujeres en donde toda la familia come en las casas, dominio femenino). La cocción de la carne reforzaba la distinción de los diversos sectores de edad y género, y también social y física. Con el cambio, la cocción de alimentos comprados tiene la tendencia a reunir al grupo dando lugar a una reestructuración en las relaciones de género.

Por otro lado, en aquellas sociedades más o menos autosuficientes en donde las familias producen y elaboraban una buena parte de lo que necesitan para su subsistencia, la alimentación, función casi exclusiva de las mujeres, se convierte en lugar de producción de estatus y poder para ellas. Carole Counihan (2005) lo

⁴⁰ Los culina son un grupo de unas tres mil personas que viven en aldeas dispersas a lo largo de los principales ríos de la región de Purús-Jurua en la zona occidental de Brasil y del este de Perú.

expresa de la siguiente forma: “Men’s and women’s ability to produce, provide, distribute and consume food is a key measure of their power. This ability varies according to their culture, their class, and their family organization, and the overall economic structure of their society” (Ibid., p.1-2). Además nos dice que “we are concerned with how their relationship to food may facilitate gender complementarity and mutual respect or produce gender hierarchy” (Ibid., p.2).

Será Kanafani-Zahar (1995, 1998), la que nos dará la clave para demostrarlo. A partir de un estudio realizado en varias aldeas de Líbano en los años 80 y 90, en donde examina la relación entre las mujeres, el Estado y el pan en el Líbano, encontró que las mujeres tienen más poder cuando dan más. Si hacen el pan en casa tienen más poder porque están ofreciendo algo. Con los resultados de su trabajo etnográfico está reafirmando la aseveración de Counihan, ya que demuestra que la mujer utiliza la comida (en este caso la preparación del pan), para adquirir un poder que le ayudará a medirse frente al hombre, es decir, conseguir complementariedad frente a éste. De la misma forma que confirma que cuando deja de hacerlo pierde poder aumentando las diferencias. Otra idea desprendida de esta investigación es aquella que nos dice que el alimento almacenado en las casas está relacionado con el rol de nutridoras de las mujeres y su poder en las familias. Ellas tienen acceso a los recursos y los guardan. Además, controlan y gestionan las reservas para utilizarlas según las necesidades de la familia y restricciones estacionales. Serán las mujeres las que fijen las normas de consumo de las provisiones destinadas a los días cotidianos, los festivos y en caso de recibir a visitas. El trabajo del campo, desgrane del trigo, secado y molienda de los granos, así como la construcción de las casas es realizado en colaboración entre hombres y mujeres contribuyendo ambos de la misma forma. “Ces dernières gèrent sur un pied d’ égalité avec le chef de famille les ressources familiales. Les hommes eux-mêmes les considèrent comme un soutien fondamental de la famille car, comme me l’ a dit l’ un d’ eux, `une femme contribue de la même manière qu’ un homme au risk (la richesse productive, terre et animaux, patrimoine) de la famille” (Ibid., p. 49).

Otro ejemplo al respecto lo encontramos en la comunidad indígena de los Zumbagua en los Andes ecuatorianos, en donde la mujer ocupa el último peldaño en la jerarquía social. Según Weismantel (1994), cuando una mujer sirve un plato que ha preparado y lo ofrece, está haciendo un acto de sumisión. Pero también nos dice, que el hecho de que sean ellas las que controlan la comida y esta sirva tanto para el disfrute familiar como para a través de ella expresar frustraciones y conflictos, otorga a las mujeres un considerable potencial para la “gastropolítica”⁴¹, entendiendo ésta como las tensiones y duelos que se producen a través de la alimentación entre distintas comunidades, e incluso dentro de una misma comunidad, entre clases sociales diferentes, y entre géneros e inter-géneros.

En epígrafes anteriores comentamos que en las sociedades postindustriales la incorporación progresiva de las mujeres al mundo laboral no se ha dado de forma simultánea a la corresponsabilidad de los trabajos domésticos entre hombres y mujeres (Gracia, 1996:19-23). Suponiendo para ellas una doble carga de trabajo, el productivo casero y el asalariado. Esto ha dado lugar a que a pesar de aumentar su participación en el espacio público, las mujeres continúan siendo las cuidadoras naturales de sus familias, siendo la alimentación una de sus funciones más importantes. De aquí ha nacido una corriente de estudios dentro de las ciencias sociales que ha centrado sus análisis en las relaciones que hombres y mujeres mantienen con la comida y el hecho alimentario en su conjunto, incluidos sus significados sociales y las maneras en que lo femenino y masculino se construye desde la alimentación.

Una perspectiva puesta sobre la mesa en los estudios que ligan género y alimentación se refiere al impacto que la introducción de aparatos domésticos ha tenido sobre las estructuras familiares. McIntosch y Zey (2005), aseguran no haber observado ninguna relación entre la cantidad y naturaleza de elementos tecnológicos utilizados en las labores cotidianas domésticas, y el control de las mujeres sobre los alimentos. Otro estudio a este respecto, y que coincide con las

⁴¹ Según Montecino (2012), la noción de gastropolítica es de Appadurai (1981) y nos puede servir para comprender los conflictos de intereses, las resistencias locales, las negociaciones y las tensiones simbólicas y económicas que se expresan en los procesos identitarios que fijan en lo culinario un operador y un lenguaje de las diferencias.

autoras anteriores en que el estatus de las mujeres dentro del grupo familiar no varía con la introducción de tecnologías que aparentemente minimizan su trabajo, es el de Ruth Schwartz (2011)⁴². En su estudio nos indica que con las nuevas cocinas (que sustituyeron a las cocinas de carbón), el trabajo de las mujeres se hizo más sencillo. Ya no tuvieron que transportar la leña o el carbón, ni encender las cocinas que tanta dificultad tenía, ni retirar las cenizas. Pero, según la autora, este paso de la leña al gas (junto a otras muchas innovaciones tecnológicas) no supuso una revolución en los hogares y en las ideologías de las mujeres como habían augurado las teorías funcionalistas⁴³. Se trata más bien, de transformaciones sociales que afectan a la “estructura de la fuerza de trabajo, sus capacidades técnicas y su ideología” (Ibid., p.113). Es decir, se produce una disminución en la diferenciación de la fuerza de trabajo (las familias nucleares concentran todas las labores en una sola mujer). Por otro lado, el trabajo de las mujeres se especializa (no solamente hay que saber cocinar, sino que además hay que tener conocimientos sobre nutrición y así ofrecer a la familia una alimentación saludable además de sabrosa). Por último, el trabajo doméstico pasará a tener una carga emocional importantísima en donde las mujeres se sentirán realizadas al llevarlo a cabo en el día a día.

Por otro lado, según McIntosh y Zey (2005) los estudios que desde las ciencias sociales han tratado el tema del consumo alimentario lo han hecho sobre todo en términos económicos, enfocando hacia lo que se produce, cuándo y qué se obtiene finalmente, descuidando el tema de la producción de alimentos dentro de los límites del hogar. También pone en cuestión el hecho de que los analistas vean el consumo como la compra de bienes y servicios preocupándose, sobre todo, de las diferencias en el consumo según las distintas clases sociales. “When researchers focus on behavior within the household, they shift attention from things to emotions” (Ibid., p. 132). Critican también el hecho de que, como son las mujeres las encargadas de la nutrición de sus familias, y por otro lado la mayoría

⁴² Este estudio se refiere a amas de casa estadounidenses de clase media. Para su realización la autora analiza materiales no novelados (artículos y anuncios publicitarios) que le sirvieron como “indicador parcial de algunos de los cambios tecnológicos y sociales en curso” (Ibid., p. 100).

⁴³ Las teorías funcionalistas sostenían que la introducción de tecnologías en el hogar sustituiría la fuerza de trabajo femenina, como consecuencia, se produciría un aumento en la tasa de divorcios y también de participación de las mujeres casadas en la fuerza de trabajo asalariado.

del consumo alimentario se produce precisamente en los hogares, los analistas han dado por hecho que son las mujeres las que controlan el flujo de alimentos. En cambio las autoras aseveran que la responsabilidad no es equivalente al control. Así, llegan a la teoría de que “The study of who controls family food thus may tell us much about family power structure” (ibid., p. 133). Partiendo de la teoría del intercambio social⁴⁴ y haciendo un rastreo a través de las investigaciones relacionadas con el género y el control de los alimentos publicadas hasta ese momento, plantean algunas conclusiones. La primera de ellas dice que las mujeres que trabajan fuera de casa y ganan igual o más que sus maridos, tienen mayor control sobre los alimentos que aquellas que no trabajan o si lo hacen ganan menos. La segunda de las conclusiones apunta a que cuanto mayor es la producción de estatus de la esposa frente a la comunidad, mayor será su control sobre el flujo de alimentos en la familia. Estas investigaciones han sido realizadas en EE.UU., país en donde, según las autoras, las tareas del hogar tienen poco valor. En la misma línea, Charles y Kerr (1995), realizaron un trabajo de investigación entre los años 1982 y 1983 a 200 mujeres madres de niños pequeños, centrando sus análisis en las actitudes y prácticas que estas mujeres tenían en relación a la provisión y consumo de alimentos. En esta investigación las autoras conectan el estatus de la comida con el estatus de los que la consumen, observando en dicha conexión la jerarquía entre los géneros dentro de la familia. Por supuesto, los alimentos consumidos por las mujeres son de menor estatus con respecto a los consumidos por los hombres. Agravándose esta circunstancia en aquellas familias en donde las mujeres son dependientes económicamente de sus maridos. Sus conclusiones apuntan a que las personas con más poder en la familia son los que consumen más y de mejor calidad, y que el hecho de que en la mayoría de los grupos familiares sean las mujeres las que compran y preparan la comida, “no significa necesariamente que gocen de un poder que puedan utilizar en favor de sus propios intereses. En tanto que suministradoras de comida para sus familias, las mujeres terminan por subordinar sus propias necesidades a las de sus

⁴⁴ Para las autoras, la teoría del intercambio social considera la interacción social como un intercambio de recursos; las personas se desprenden de recursos que están bajo su control con el fin de obtener aquellos de los que carecen y que otras personas poseen.

compañeros y niños. A menudo sin darse cuenta, a veces a regañadientes, las mujeres mismas se convierten en instrumentos para la reproducción de la división social y sexual del trabajo tan claramente delimitada en la manera en que los alimentos se distribuyen en la mesa” (Ibid., p. 216).

Repasando estos estudios, de nuevo nos encontramos con unas circunstancias muy alejadas a las vividas en nuestra investigación, y que corroboran la necesidad de buscar explicaciones en otras formas de pensar a las mujeres. Disentimos de estos resultados porque entre las mujeres marroquíes de nuestro estudio, el trabajo doméstico, y en concreto las funciones relacionadas con la alimentación (lugar donde hemos colocado nuestro foco), suponen un lugar preponderante en donde obtener recursos intercambiables con el resto de miembros del grupo familiar. Por otro lado, ambas autoras coinciden en que tener la responsabilidad de los trabajos relacionados con la alimentación no influye sobre el control que se tenga sobre los alimentos, ligando dicho control con tener más o menos poder en la familia. Además, relacionan el hecho de tener trabajo asalariado y la cuantía de su remuneración, con el control de los recursos alimentarios. Las mujeres de nuestra investigación no trabajan, y si tienen trabajo, están mal remunerados y poco valorados socialmente. Entendemos que esto no es óbice para que al mismo tiempo tengan la responsabilidad de la función nutricia, tengan el control sobre la alimentación y ello, les de poder. En este caso, ser las responsables en las tareas relacionadas con la alimentación de la familia si tiene una correspondencia importante con la capacidad de control de los recursos alimentarios.

2.3.3 Mujeres, transmigrantes y cocineras

No debemos olvidar que estas mujeres son, además de mujeres y cocineras, transmigrantes, y que el contexto migratorio influye y modifica el hecho alimentario en su conjunto. Por este motivo y, otorgando a la alimentación carácter de “hecho social total”⁴⁵, a través de ella hemos podido observar cómo en contexto

⁴⁵ Expresión que Marcel Mauss desarrolla en su famoso *Ensayo sobre el don*.

migratorio se reelaboran los significados sociales y las identidades de género. Y, sobre todo, de qué manera afecta a las mujeres estas transformaciones.

Para dar respuesta a estos planteamientos debíamos en primer lugar conocer el hecho alimentario en origen para posteriormente abordar el objeto de nuestro estudio en contexto migratorio. “El coneixement de l’alimentació a l’origen és imprescindible per identificar pràctiques compartides adquirides abans de la migració. També són essencials les representacions i els valors relacionats amb l’alimentació a la societat d’origen, que de vegades convergeixen i de vegades divergeixen dels de la societat d’arribada, la qual cosa comporta sovint tot un seguit de reafirmacions” (Cáceres y Espeitx, 2006:18).

Diversos han sido los autores y autoras que poco a poco nos han ido ayudando a entender los múltiples aspectos que conforman la cultura alimentaria marroquí⁴⁶. Por ejemplo, Francisco X. Medina (1996) y Néstor Luján (1996) nos han mostrado el porqué el sistema culinario marroquí está incluido en el sistema culinario mediterráneo. De la misma forma que M^a Isabel Gutiérrez en su tesis de doctorado (2006), Isabel González (2007), Leyla Abu-Shams (1999-a, 1999-b), Hadjira Mouhoud y Claudine Rabaa (2004), nos han ido introduciendo con sus textos en la alimentación cotidiana de los marroquíes. Autores como Leyla Abu-Shams (2004), Sol Tarrés (1999), Jesús Contreras (2007) y Massimo Ferrara (2011) nos han enseñado la importancia que tiene la alimentación de los musulmanes para reflejar su pensamiento simbólico, en concreto sus creencias religiosas.

Por otro lado, la producción de trabajos que ligan alimentación y migración ha sido muy amplia en los últimos años. Los temas sobre los que los analistas han hecho más hincapié han sido principalmente⁴⁷: los cambios y permanencias en la

⁴⁶ No podemos dejar de nombrar aquellos otros libros que, además de enseñarnos la cocina marroquí a través de sus recetas, nos han introducido en sus cocinas, nos han mostrado la riqueza de ingredientes de los menús, la diversidad de utensilios y lo que es más importante, a las mujeres marroquíes. Fátima Hal (2008), Aicha Saidi (2002), Alain Jaouhari (2005) y Par Z. Guinaudeau (1966) son algunos de esos libros que nos han enseñado algo más que cocinar en marroquí.

⁴⁷ Amplísima es la producción de trabajos que ligan alimentación y migración, nosotros nos centraremos en aquellos estudios que más nos interesan por su relación con nuestra investigación,

dieta de los migrados, la relación entre nivel de integración cultural y dieta, salud y cambios alimentarios en migración y, por supuesto, la identidad.

Manuel Calvo (1982) clasifica distintas tipologías sobre estilos alimentarios de adaptación resultantes del contacto cultural. El estilo dicotómico, caracterizado por un predominio de la cultura de origen aunque incorpora algunos elementos de la de destino, el estilo dual, en el que coexisten elementos de las dos culturas, y el anómico, en el que se produce una pérdida total en las normas de la cultura de origen. Así, según el estilo alimentario donde se posicione al migrante, determinará su grado de integración sociocultural en la sociedad de acogida. No creemos que, en ningún caso, se produzca una pérdida total en las normas de la cultura de origen. Además, Calvo hace una clasificación de estilos alimentarios en contexto migratorio en el que las tipologías aparecen como grupos culturales capaces de mantener todo, la mitad o nada de su cultura alimentaria original, sin dar cabida a la mezcla, al mestizaje o el enriquecimiento. Utiliza conceptos como deculturación, desocialización y alternancia cultural, frente a los de mestizaje e hibridación⁴⁸ que

la de los migrantes magrebíes en Europa. Chantal Crenn (2001) se interesa por “la dialectique entre continué et discontinué qui est au principe même des phénomènes de contacts culturels et de l'étude de ‘processus adaptatifs’ à un nouvel environnement alimentaire (ici la France et plus spécifiquement l'Aquitaine)” (Ibid., p. 2). En (Acevedo et. al., 2003), las autoras buscan las relaciones que pudieran existir entre los factores sociales y los cambios alimentarios de consumo y aportes en una población de mujeres de origen magrebí y latinoamericano en Madrid. Juanjo Cáceres y Elena Espeix (2006) analizan el impacto que la migración tiene tanto en los comportamientos alimentarios como sus consecuencias sobre la salud de los migrantes ecuatorianos, marroquíes y senegaleses afincados en Cataluña. Massimo Ferrara (2011) sostiene que los migrantes musulmanes que viven en Italia recrean su identidad musulmana, personal y étnica a través de la alimentación. Otros textos han tratado temas más específicos como el de Florence Bergeaud-Blackler (2004), con el que hemos recorrido los comercios musulmanes que han proliferado en los últimos años en Francia.

⁴⁸ Tomamos la definición de Néstor García Canclini (2002). El autor entiende por hibridación “los procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas”. Y se pregunta; ¿Cómo fusiona la hibridación estructuras o prácticas sociales discretas para generar nuevas estructuras y nuevas prácticas? Piensa que “a veces esto ocurre de modo no planeado, o es resultado imprevisto de procesos migratorios, turísticos o de intercambio económico o comunicacional. Pero a menudo la hibridación surge de la creatividad individual y colectiva”. Además nos dice que “estos procesos incesantes, variados, de hibridación llevan a relativizar la noción de identidad. Cuestionan, incluso, la tendencia antropológica y de un sector de los estudios culturales a considerar las identidades como objeto de investigación. El énfasis en la hibridación no sólo clausura la pretensión de establecer identidades “puras” o “auténticas”. Además, pone en evidencia el riesgo de delimitar identidades locales autocontenidas, o que intenten afirmarse como radicalmente opuestas a la sociedad nacional o la globalización”.

nosotros consideramos más apropiados⁴⁹. Con su tipología está entendiendo los sistemas alimentarios del país de origen y de destino, como un todo homogéneo, auténtico y estable (Crenn, et. al., 2010).

Diversos autores y autoras han basado sus investigaciones en las tipologías de Calvo. Víctor Martín (2005)⁵⁰ trata de determinar los principales hábitos alimentarios de la población migrante en España y su repercusión en el mercado español de alimentos y bebidas. Para ello relaciona el grado de integración social del migrado con su disponibilidad económica y su modelo alimentario. Adriana Kaplan y Silvia Carrasco (2002) utilizan las tipologías de Calvo para hacer su investigación sobre los efectos del proceso migratorio en la dieta y la salud de migrantes gambianos en Cataluña. Para ello estudiaron la adaptación de la dieta original y los comportamientos alimentarios en destino. Las autoras consideran que la alimentación además de pertenecer al ámbito privado y cotidiano de las personas, también nos da información sobre la posición social de los grupos en relación a la estructura social de la que forman parte “porque nos puede hablar del tipo y las condiciones de inserción de un grupo en la sociedad más amplia” (Ibid., p. 98). Consideramos necesaria esta idea de posición jerárquica entre sociedad de origen y de llegada por la relevancia que las relaciones de poder entre ambas sociedades pueda llegar a tener para direccionar de una manera determinada las transformaciones alimentarias de los grupos sociales implicados, contribuyendo además a crear distancias físicas y simbólicas entre los diferentes grupos. “Par `régime d'altérité', il faut ici entendre l'ensemble des critères d'inclusion et d'exclusion (dont les normes alimentaires) qu'un Etat, et les membres d'une société, se donnent, à un moment historique donné, pour délimiter le `Nous' national, ce qui incite à tracer des frontières (alimentaires) avec ceux qui sont imaginés comme (partiellement) exogènes y compris parfois plusieurs générations

⁴⁹ En la investigación que realicé para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados (DEA) en octubre de 2010, ya cuestionamos las tipologías de estilos alimentarios presentadas por Calvo (1982).

⁵⁰ Victor Martín (2005) junto al Ministerio de Agricultura, pesca y alimentación (2004), Ignacio Lauroba y Carmen Ramos (2005), etc. nos muestran otra perspectiva desde la que se abordan las investigaciones sobre la alimentación de los migrantes; los estudios de hábitos de consumo. El fin de estos trabajos es el de aportar información para la adaptación de la oferta del mercado alimentario a los gustos y costumbres específicas de los migrantes.

après la migration. Dans le même esprit on peut également faire l'hypothèse que le concept d'ethnicité, entendu comme un rapport social producteur de distances et de hiérarchies entre des groupes, permet également de mieux comprendre comment les marqueurs alimentaires sont "fabriqués" (Crenn et. al., 2010).

Un ejemplo a este respecto nos lo ofrece el trabajo de Rikke Andreassen (2014) en donde nos muestra cómo la llamada "New Nordic Kitchen"⁵¹ está jugando en Dinamarca un papel importantísimo en la construcción de la raza blanca y el rechazo a lo global, en donde quedarían encuadradas las minorías raciales y la inmigración. En este artículo también podemos observar cómo a través de las prácticas alimentarias se expresan las relaciones de poder entre naciones, en concreto, las relaciones entre Dinamarca y antiguas colonias danesas.

En nuestro caso, pondremos el foco sobre las transformaciones en las identidades de género y alimentarias, y las ligaremos con los contextos sociales, económicos y culturales, y las representaciones que sobre los "otros" se construyen en los "encuentros dialógicos" (Butler, 2001).

Nancy Foner (1997), recogido por Duque Páramo (2008:284), "propone a la familia de inmigrantes como un espacio en el que sus miembros, en el contexto de las fuerzas externas sociales y económicas nacionales e internacionales, en un juego dinámico producen activa y creativamente nuevos significados y patrones culturales con base en las influencias y los patrones del país de origen y las comunidades receptoras en el país de destino. Foner señala que los inmigrantes no se están asimilando plenamente, sino que a la manera de un fenómeno de creolización, mezclan activamente elementos culturales del origen, con los que

⁵¹ René Redzépi, nacido en Copenhague en 1977, hijo de padre emigrante albanés y de madre danesa, impulsó en 2005 "The Manifesto for the New Nordic Kitchen" (Manifiesto por la nueva cocina nórdica impulsado por la ministra danesa de agricultura y cocineros y gastrónomos locales), un código culinario que promovía el uso de las materias primas del entorno más cercano, la interacción entre cocineros y agricultores y la cocina sostenible. La idea consistía en impulsar una cocina local tradicional que explorara la identidad y los sabores limpios de los productos frescos de la Europa del Norte. Platos sin grasa y sin azúcar, es decir, bajos en calorías y, por lo tanto, muy sanos. Salud, sostenibilidad, pureza y ecología serían sus principios básicos. En 2003 René abrió su restaurante denominado "Noma" ("No" por nórdica y "Ma" por comida) en los alrededores de Copenhague. Este restaurante ha sido nombrado en varias ocasiones como el mejor del mundo en los premios "The World's 50 Best Restaurants".

encuentran en el nuevo contexto”. En esta misma línea y concretando en la alimentación, (Crenn et. al., 2010), pone en cuestión la dicotomía cambios/permanencias alimentarias tan utilizada entre los analistas. Argumenta que no sólo se cambia adoptando las formas de alimentarse del país de acogida, sino que es necesario tener en cuenta cómo se alimentaban en origen, porque las “discontinuidades” descubiertas, a menudo están relacionadas con las prácticas alimentarias anteriores a la migración (las derivadas de la primera socialización). En cualquier caso pensamos con respecto a la alimentación, que se cambia y permanece al mismo tiempo. Porque lo que cambia continúa teniendo esencias de lo “original”, de la misma forma que lo que permanece, siempre lo hará con modificaciones. De ahí que entendamos la hibridación, sincretismo o creolización alimentaria fruto de los cambios sociales globalizadores, como un proceso en el que conviven simultáneamente en el tiempo y el espacio, permanencias relativamente variables con cambios más o menos estables.

Para comprender las prácticas alimentarias en el contexto globalizado utilizaremos el estudio de las comunidades transnacionales⁵². La asunción de que los marroquíes participantes en nuestro estudio conforman una comunidad transnacional, nos hace replantear aquellas perspectivas teóricas que ven al migrante⁵³ como la persona que deja su lugar de origen del que poco a poco irá

⁵² Para ello tomaremos las definiciones de comunidad transnacional de Mendoza (2007) y la de Rouse (1992) al mismo tiempo. Con ambas definiciones completamos el concepto tal y como nosotros lo entendemos. Por un lado Rouse la entiende como un complejo sistema de redes de intercambio y circulación de personas, dinero, bienes e información. En cambio Mendoza la ve como un conjunto de relaciones sociales, pero además, como un conjunto de identidades comunes. Ambas ideas nos encajan. No las vemos contradictorias, sino complementarias. Por otro lado, tomamos también de Mendoza su idea de comunidades no delimitadas dentro de límites territoriales o espaciales precisos y que, en este caso sí que coincide con la misma idea de Rouse, que las ubica a ambos lados de la frontera en una sola gran comunidad dispersa en una multitud de localizaciones. Pensamos que las personas marroquíes estudiadas en esta tesis, es decir, la comunidad de marroquíes en Elche, conforman una comunidad transnacional porque, en mayor o menor medida se mueven constantemente entre dos o más territorios o Estados. Además, utilizan servicios, prestaciones e infraestructuras de todos ellos. Sin olvidar el intercambio de información entre las personas y los territorios implicados. Por otro lado, también comparten dicho imaginario de comunidad transnacional a través de elementos identitarios que veremos posteriormente en esta tesis.

⁵³ Este planteamiento nos obliga a recolocar los conceptos de emigrante/inmigrante, tan relacionados con los de origen/destino. Portes, Guarnizo y Landolt (1999) definen a las personas que participan en el hecho transnacional como “persons who live dual lives: speaking two languages, having homes in two countries, and making a living through continuous regular contact across national borders” (Ibid., pp. 217). En consecuencia, preferimos utilizar el concepto migrante

distanciándose en la misma medida que irá incorporándose al lugar de acogida. Ya comentamos que no compartimos esta perspectiva porque pensamos que focalizando nuestra mirada en estos dos únicos puntos (allí/aquí) negamos la evidencia de que una persona puede estar en más de un sitio al mismo tiempo. Puede estar aquí, pero también allí. Consideramos que “the emphasis on a bipolar framework has obscured the ways in which many settlers during the last two decades have managed to maintain active involvements with the people and places they have left behind” (Rouse, 1992:27). Efectivamente, estas personas mantienen una constante relación material y simbólica con ambos lugares, o con otros muchos al mismo tiempo a través de los “circuitos migratorios transnacionales” (Rouse, 1989)⁵⁴. La existencia de estos circuitos se hace posible gracias a las nuevas tecnologías que facilitan los flujos de información que llevan a las relaciones sociales más allá de lo puramente físico. Un ejemplo al respecto lo encontramos en la forma habitual con la que madres e hijas comparten nuevas recetas e ideas culinarias a través del teléfono e incluso internet. Pero también las divisas, incluso las divisas invertidas⁵⁵ y sobre todo, los objetos, siendo los alimentos y artefactos relacionados con la gastronomía, los que mayor importancia adquieren en estos circuitos transnacionales. “Los objetos, por servir como recuerdos, facilitan la creación de continuidades a través del espacio y el tiempo dentro de las biografías de los individuos y comunidades; facilitan la incorporación de experiencias y localidades diversas en un orden conceptual coherente. En segundo lugar, los objetos llegan a asociarse con personas y lugares geográficamente distantes, lo que les permite mantener una presencia dentro de localidades y círculos sociales de los cuales se encuentran físicamente ausentes. Y en tercer lugar, en ese proceso, contribuyen a contar relatos espaciales (tomando la frase de Certeau) por medio de los cuales las personas adquieren y expresan

o transmigrante, ya que, a pesar de sugerir un movimiento espacial, no hace referencia a un lugar de salida y otro de llegada.

⁵⁴ Citado en Mendoza (2007)

⁵⁵ Divisas invertidas son aquellas que discurren en el sentido Marruecos-España, es un efecto que consiste en que algunos marroquíes reciben ayuda económica de los familiares que viven en su país para sobrellevar los problemas económicos derivados de la crisis económica actual y así no tener que interrumpir el proceso migratorio. Otras formas de este fenómeno quedarían ejemplificados en el caso de aquellas familias que trabajando en España e invirtiendo en pequeños negocios en Marruecos (inversión en inmuebles que dan en alquiler o tierras explotadas por jornaleros autóctonos), están solventando la crisis en migración con el dinero que dichos negocios ubicados en origen les renta.

conocimientos compartidos de lugares lejanos y de sus habitantes. Así los objetos sirven de medio para que una población dispersa se constituya como una comunidad, entretejiéndose los sitios que habitan colectivamente para crear un solo contexto social” (Boruchoff, 1999:504).

El que los objetos faciliten la creación de continuidad a través del tiempo y el espacio como apuntaba Boruchoff, queda materializado en el universo alimentario. “Más allá del intercambio de remesas, llamadas telefónicas, conexiones vía internet o visitas temporales. El contacto se mantiene a través del paladar, del gusto de disfrutar la comida tradicional del estado de origen” Pizarro (2010:37). Continuidad que se ve favorecida por la cercanía geográfica entre Marruecos y España que posibilita visitas a familiares en ambos sentidos de forma frecuente. Para estas personas es impensable no aprovechar cada viaje al país de origen para llevar o traer un presente culinario.

Además, el flujo de objetos en forma de alimentos, recetas, menaje, etc. a través de los circuitos migratorios transnacionales contribuyen, junto a las redes sociales (Canales y Zolniski, 2000), a recrear, de manera transformada, la comunidad de origen en los lugares de asentamiento. “En cada campo social se establecen y reconstruyen redes sociales y familiares, a través de las cuales los miembros de las comunidades interactúan y realizan sus actividades sociales, culturales, económicas y políticas” (Ibid., p.236). Los autores, hablando de los migrantes mexicanos en EEUU nos dicen que en un marco estructural como éste, de vulnerabilidad de los migrantes, las redes sociales de reciprocidad y solidaridad operan como colchón y que una forma de escapar a esta vulnerabilidad es la formación de comunidades transnacionales.

Karina Pizarro (2010) nos introduce en otro aspecto muy importante para nosotros cuando nos dice que los transmigrantes⁵⁶ que salen de Pachuca hacia

⁵⁶ Pensamos que ser transmigrante es pensar transnacional, y esto a su vez se refiere a ser capaz de pensarse en más de un lugar al mismo tiempo. Ese pensarse en otros lugares, puede o no materializarse, pero en cualquier caso determina sus vidas. Por eso, estamos de acuerdo cuando Canales y Zolniski (2000) nos dicen que “se es ‘residente’ de una comunidad transnacional aun cuando se haya migrado de un país a otro y, contrariamente, se forma parte de una comunidad de

Chicago, ofrecen a la ciudad de llegada sus platillos regionales, transformando su mapa gastronómico. Además, también se verá modificada la alimentación de los familiares que quedaron en origen al adquirir nuevos conocimientos gastronómicos llegados a través de las narraciones de los transmigrantes. Así, para la autora, el fenómeno transnacional será “el intercambio de conocimientos y objetos tanto de ida como de venida” (Ibid., p.12), pero incluyendo en el proceso, no sólo a la comunidad transnacional que está estudiando, sino también apunta a la existencia de “otros circuitos menos amplios con otras comunidades mexicanas y de otros países”. Así, a través de la vía de los sabores, la autora nos dibuja el recorrido tanto de productos tangibles como de conocimientos gastronómicos. Aseverando que este trasiego de productos e ideas genera nuevos comportamientos y prácticas en el consumo de la comida. “Esto implica un ir y venir, un enseñar y aprender nuevas formas gastronómicas que impactan en los capitales culturales de los transmigrantes. Es un ampliar su conocimiento no solo a nivel del paladar, sino de entender e interactuar con otras culturas a través de sus alimentos en la vida diaria” (Ibid., p.38).

Así, la alimentación se convierte en lugar privilegiado desde donde observar las relaciones interculturales. Muchos trabajos se han realizado sobre alimentación e identidad. Frédéric Duhart (2004), Pierre Sercia y Alain Girard (2009), Carmen Ortiz (1999), Julián López (2003), Paula Durán (2009), Xavier Medina (2002) entre otros, nos han mostrado como a través de los ingredientes, la forma de combinarlos, los métodos de cocción utilizados, con quién compartirlos, y dónde y

transmigrantes aun cuando no se haya cambiado de lugar de residencia” (Ibid., p.246). Ha quedado claro que las personas marroquíes que estudiamos son migrantes transnacionales. Pero también creemos, como Canales y Zolniski, que se puede ser transmigrante aún no cambiando de residencia y es aquí donde entrarían en juego todas aquellas mujeres de las que nos hablan (Goñalons, et. al., 2008) y a las que denomina “emprendedoras migrantes transnacionales” (Ibid., p.17). Estas mujeres marroquíes son consideradas como transmigrantes porque, a pesar de no haber salido nunca de su país de origen, participan en las redes utilizando el dinero de las divisas para abrir y gestionar negocios en Marruecos. Esta idea nos lleva a considerar a muchas mujeres marroquíes, familiares de nuestras informantes y que nunca han salido de su país, como integrantes de las comunidades transnacionales referenciadas, por el mero hecho de asumir cambios relacionados con el dominio de la alimentación dentro de sus hogares (por ejemplo introducción de nuevas recetas, ingredientes, electrodomésticos o maneras de hacer, llevadas desde España a través de cualesquiera de los canales disponibles). Pensamos además, que la sola presencia de los migrantes, en determinadas épocas del año en su tierra de origen influye, de manera económica, social, cultural y simbólica en las personas que viven en dichos lugares.

cuándo hacerlo, marcan diferencias entre grupos y al mismo tiempo reafirman la pertenencia al propio. Pero, pocos han enfocado como Pizarro (2010) la temática de la comida étnica con una mirada transnacional.

Karina Pizarro señala en su investigación que Chicago cuenta con una gran oferta étnica gastronómica debido a su historia transnacional e indica que esto no ocurre así en otras ciudades de EE.UU. “A través de las prácticas culturales transnacionales, Chicago poco a poco se ha ido apropiando de ciertos platillos regionales mexicanos, hasta hacerlos propios. Ha hecho suya la barbacoa, los tamales, los refrescos jarritos, las tortillas, las chalupas y las papusas. La Ciudad de los Vientos y la Bella Airosa están vinculadas a través de un sistema de conexiones que contribuyen a la globalización por medio de las prácticas gastronómicas transnacionales” (Ibid., p.160). La autora apunta a que ciertos platillos se han hecho comunes con el tiempo, se ha producido la fusión entre recetas texanas y mexicanas, dando como resultado la comida *texmex*.

Por otro lado, para afrontar la tarea de estudiar el fenómeno alimentario en contexto migratorio y desde una perspectiva de género, “se nos hace necesario articular o conectar las dinámicas sociales tanto a nivel micro como macro, la articulación de las condiciones estructurales (globalización, mercados de trabajo, etc.) con las características individuales de los agentes (estructura familiar, perfiles demográficos, etc.) y con los factores económicos, culturales, sociales y políticos, ya que todos ellos configuran el marco de operación de las redes sociales” (Canales y Zolnisky, 2000:18). Fue Portes en 1978 el primero que enfocó la migración con una perspectiva articulacionista, pero Kearney (1986; 2000) llegó a un nivel de concreción mayor y que ha sido muy útil en nuestro trabajo. En su investigación sobre los migrantes oaxaqueños a Estados Unidos, estudió lo que denominó red articulada migrante que suponía el conjunto de espacios con presencia de los campesinos indígenas oaxaqueños. Dicha red se extendía por numerosas localidades y consistía en el apoyo entre familiares, amigos, compadres y contactos en todo lo relacionado con el proceso migratorio. En esta misma investigación utiliza el grupo doméstico y las redes migratorias como categorías analíticas bajo la teoría articulacionista. Esta teoría desde la mirada de Kearney se convierte en

una buena herramienta para nosotros, ya que nos permite poner en un mismo plano y observar las relaciones entre géneros en el seno de la familia marroquí migrada y el contexto globalizado en el que están encuadradas. Pudiendo hacer confluir elementos micro y macroestructurales.

Juan Carlos Rosario, siguiendo el modelo articulacionista propuesto por Gregorio Gil (1998), entiende que la utilización de conceptos como grupo doméstico y red social como unidades analíticas centrales, ha permitido avanzar hacia una perspectiva de género. “El articulacionismo enfatiza las relaciones en términos ideológicos y simbólicos, otorgándole importancia a la construcción social del género (Benería, 1989; Benería y Roldán, M., 1987; Fernández-Kelly, 1983)” (Rosario, 2007:17). Con su investigación intenta analizar “cómo el dominio instrumental y simbólico de la alimentación permitió a las mujeres canarias desarrollar una estrategia articulacionista desde el interior del grupo doméstico y étnico para adaptarse al contexto sociocultural de Cuba en la primera mitad del siglo XX, destacando la importancia de este dominio en la construcción social del género, las redes sociales y los procesos de identidad cultural/etnicidad” (ibid., p.17).

El trabajo de Voski y Haber (2006) es otro ejemplo de cómo a través de la alimentación diaria podemos observar de qué manera procesos macrosociales influyen en las vidas cotidianas de las personas. Además de mostrarnos transformaciones en las identidades⁵⁷ étnicas desde una perspectiva de género. Para ello, la autora enlaza la historia del genocidio⁵⁸ del que fueron víctimas los armenios, con las formas de comer de la comunidad Armenia asentada en EEUU. Nos describe cómo las madres que sobrevivieron al genocidio elaboran en contexto migratorio grandes cantidades de comida diariamente, además de sentirse obligadas a llevar un férreo control de lo que comen los diferentes miembros de la familia. Por otro lado, EEUU negó oficialmente tal genocidio

⁵⁷ Estudios como los de Narayan (1995), Carol Bardenstein (2002), Harbottle (1996), Jonsson (et. al. 2002), Nielsen (et. al. 2013), Srinivas (2006), Voski y Haber (2006) o Andrea D'Sylva (2009), han encontrado a través de la alimentación una vía para el estudio de la articulación de las identidades de género y étnicas, así como sus transformaciones en contexto migratorio.

⁵⁸ Genocidio sufrido por los armenios en manos de los Jóvenes Turcos en el Imperio Otomano en el contexto de la Primera Guerra Mundial.

haciéndose cómplice, según la autora, de lo sucedido. Estos hechos han dado lugar a una actitud protectora hacia su cocina existiendo el temor de que si otra persona no armenia elabora platos de su cocina, la cultura alimentaria de Armenia se verá amenazada. “For many of the women cooking becomes a vehicle to reclaim, proclaim, and enact a transformed Armenian American womanhood” (Ibid., p.261). Según la autora, estas mujeres progresistas, feministas y anti-racistas, con la actividad diaria de cocinar, construyen, reconstruyen y reformulan sus identidades de género y étnicas. Pero sobre todo, transgreden el patriarcado y la invisibilidad étnica a la que son sometidas. Así, el trabajo culinario se convierte al mismo tiempo en subordinación y fuente de poder.

Por otra parte, Andrea D`Sylva (2009), relaciona la historia de colonización de los goanos⁵⁹ por los portugueses, y la construcción de su identidad en contexto migratorio, en concreto en Toronto. La autora nos dice que los goanos no están identificados con su tierra, este hecho les lleva a buscar otros lugares en donde fijar sus identidades, siendo la alimentación uno de los más importantes. Serán las mujeres las que, a través de la comida, construyan puentes entre su comunidad migrada y un lugar y un tiempo que ya no existe, así como entre ellos mismos. Serán ellas las responsables también de la perpetuación de la memoria colectiva a través de la transmisión de su cultura a sus hijos e hijas, y en concreto la cultura alimentaria. Si la alimentación es el lugar en donde ellas basan su identidad principalmente, utilizarán sus prácticas alimentarias para resistir, recrear, crear y perpetuar su identidad individual y colectiva en migración. Demostrando que los roles de género relacionados con la alimentación pueden convertirse en fuente de poder para las mujeres. D`Sylva y Beagan (2011) recalcan la importancia fundamental del contexto donde se enmarcan las vidas de las mujeres para determinar el valor que les supone el trabajo culinario que llevan a cabo en el día a día.

⁵⁹ Los goanos son un grupo étnico perteneciente al estado de Goa en la costa oeste de la India. Estas tierras fueron colonizadas por portugueses católicos en el siglo XVI. Como resultado, los goanos tienen una cultura religiosa en donde se mezclan características tanto del cristianismo portugués, como del hindú de la India. Según D`Sylva y Beagan (2011) estas influencias occidentales les otorga identidad que les diferencia de otros indios, continuando hasta día de hoy las tensiones existentes entre ellos. Por ejemplo, los goanos comen carne de cerdo, hecho que marca distancias muy importantes entre indios cristianos y el resto (mayoría musulmana e hindú) que no la comen.

2.3.4 Metodologías de las oprimidas

Desde el principio hemos intentado desembarazarnos de los prejuicios que nos hacía colocar a las mujeres marroquíes en ese lugar de sumisión, carente de respuestas, ante las situaciones de opresión que viven constantemente en sus vidas cotidianas. Ha sido tarea difícil debido, sobre todo, a que la mujer marroquí utiliza estrategias y formas de resistencia difíciles de atisbar desde el ideario de una mujer occidental como es el mío. Poco a poco he ido entendiendo que, indudablemente, tienen agencia frente a muchos de los dominios a los que están expuestas cotidianamente. Pero, como todo lo demás, hay que buscarlo y tratar de entenderlo desde sus propios códigos y en el contexto en donde se producen tanto los discursos como las prácticas, de otra forma es imposible visibilizarlo. Saba Mahmood, basándose en la paradoja de la subjetivización de Butler, llega al argumento de que la capacidad de agencia de las mujeres es histórica y culturalmente específica, es decir, es construida culturalmente en un lugar y momento concreto. Nos dice que “si la capacidad para efectuar cambios en el mundo y en uno mismo es histórica y culturalmente específica (tanto en términos de qué significa “cambio” y la capacidad por la cual se efectúa), entonces su significado y sentido no puede ser fijado a priori, sino que tiene que emerger del análisis de las redes particulares de conceptos que habilitan modos específicos de ser, de responsabilidad y de eficacia. Visto de esta forma, lo que aparentemente podría ser un caso de pasividad y docilidad deplorables, desde un punto de vista progresista, puede muy bien ser una forma de agencia social, que debe ser entendida en el contexto de los discursos y las estructuras de subordinación que crean las condiciones de su representación. En este sentido, la capacidad de agencia social está implicada no sólo en aquellos actos que producen cambio, (progresista) sino también en aquellos cuyo objetivo es la continuidad, la éstasis y la estabilidad” (Mahmood, 2008:182).

Su trabajo nos ha hecho mirar más allá de lo que aparentemente observamos y así hemos podido ver, en primer lugar, que las mujeres de nuestro estudio tienen agencia, “entendiendo la agencia social, en este tipo de análisis,

como la capacidad de realizar los propios intereses en contra del peso de las costumbres, tradiciones, voluntad trascendental u otros obstáculos, ya sean individuales o colectivos” (Ibid., p.171). Igual que la autora, no vemos la agencia social como un sinónimo de resistencia en las relaciones de dominación, sino como una capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas. En segundo lugar, nos ha mostrado como las mujeres de su investigación quieren entrar en las mezquitas de El Cairo, esfera hasta ese momento masculina por definición, y para ello utilizan los mismos términos que garantizan su subordinación para conseguirlo. Según la autora, esta recodificación se considera como el espacio de agencia social de la mujer. Según Mahmood las mujeres “resisten el orden masculino dominante, subvirtiendo los significados hegemónicos de prácticas culturales y reutilizándolos para sus propios intereses y fines” (Ibid., p.169). En tercer lugar, nos ha enseñado que es posible que determinadas formas de hacer, nos puedan parecer pasivas y en cambio pueden ser formas de agencia social que hay que entender en su contexto. Su trabajo nos ha hecho mirar más allá de lo que aparentemente observamos, y así hemos podido ver que las mujeres de nuestro estudio tienen sus propias estrategias y que, aunque sea difícil localizarlas, porque no aparecen de forma explícita, existen como un desafío al dominio masculino. Efectivamente, sus formas de agencia estaban ocultas tras esa máscara de pasividad que nos velaba la realidad. A medida que iban emergiendo se fue conformando un perfil de mujer que hasta ese momento no habíamos visto y que las colocaba en un lugar distinto al de la subordinación donde aparentemente estaban situadas. Ese lugar no coincidía con ninguno de los que hasta ese momento conocíamos, y era el de los intersticios de la sociedad. A partir de ahí, hemos querido situar a estas mujeres en el lugar de las identidades híbridas, allí donde Liliana Suárez se coloca, definiéndose a sí misma como “persona que vive y piensa desde territorios fronterizos y transnacionales, una ‘tierra de nadie’ marcada por múltiples influencias y referencias culturales” (Suárez, 2008-b:25). Admitimos que no todas las mujeres marroquíes con las que hemos trabajado se ajustan a este perfil, ni que mujeres que no hayan migrado no puedan encontrarse en este espacio, pero sí podemos decir que la gran mayoría de ellas nos ha dado pruebas suficientes de encontrarse en ese lugar al que la autora hace referencia como “tierra de nadie”.

Patricia Hill Collins (2012) piensa que hay una conexión entre lo que pensamos y lo que hacemos, y que nos hacemos a partir de las experiencias que acumulamos a lo largo de nuestras vidas. Se centra en las experiencias de segregación que acumulan durante su vida las mujeres negras estadounidenses, que estimularán una conciencia distintiva con respecto a la sociedad en general y estrategias comunes para afrontarlo. Pero el que se forme una conciencia de grupo común como fruto de las opresiones interseccionales, no quiere decir que tal conciencia se desarrolle en todas las mujeres y que sea articulada como tal por el grupo. Experiencias individuales frente a conciencia colectiva, no son contradictorias para la autora, expresándolo de la siguiente forma, “no hay una mujer negra esencial o arquetípica cuyas experiencias sean las “normales”, normativas y por lo tanto auténticas. Un entendimiento esencialista del punto de vista de la mujer negra suprime las diferencias entre las mujeres negras en busca de una escurridiza unidad grupal. En lugar de eso, sería más exacto decir que existe un punto de vista colectivo de las mujeres negras, uno caracterizado por las tensiones que corresponden a las diferentes respuestas a los retos comunes. Al reconocer y aspirar a incorporar esta heterogeneidad, este punto de vista de las mujeres negras evita el esencialismo en favor de la democracia. En tanto que el pensamiento feminista negro surge dentro y trata de articular un punto de vista grupal de las mujeres negras en relación a las experiencias asociadas con sus opresiones interseccionales, es importante señalar la composición heterogénea de este punto de vista grupal” (Ibid., p. 111-112).

Sandoval (2004) nos habla de las “metodologías de las oprimidas” para referirse a estrategias comunes de las subalternas y marginalizadas. Considera que es “una metodología que puede ofrecernos orientaciones para la supervivencia y resistencia bajo las condiciones culturales transnacionales del Primer Mundo” (Ibid., p.83). Las mujeres de nuestra investigación con sus acciones, y sin saberlo, han tejido una red de conciencias entrecruzadas, que la autora llama “conciencia diferencial u opositiva”⁶⁰ que sigue un método no planificado y que surge de las

⁶⁰ Según Haraway (1995), la “conciencia opositiva” es un modelo esperanzador de identidad política que buscaba distanciarse de aquellas teorías que dividían sin fin la identidad y buscaban

opresiones comunes y de la subalternidad a la que están sometidas. Esta conciencia común distinta a la dominante, según Sandoval, desplazaría las fronteras y las identidades basadas en la pertenencia a un Estado-nación. Es decir, ligaría a las mujeres no por una geografía compartida, sino por situaciones comunes de opresión compartidas. Estas teorías de oposición debían ser “capaces de dar cuenta de, reaccionar ante, y hacer frente a estas fuerzas globalizadoras de forma que significaran una renegociación del poder en beneficio de aquellos que Marx llamó el ‘proletariado’, Barthes denominó las ‘clases colonizadas’, Hartsock ‘las mujeres’ y Lorde llamó las ‘outsiders’” (Ibid., p.81). Esta teoría feminista chicana/latina, se inspira en las relaciones globales y coloca a las mujeres en la frontera, en un estado de hibridez cultural fruto de su transnacionalidad.

El modo diferencial de conciencia opositiva encuentra su expresión a través de la metodología de las oprimidas. La autora apunta a que dicho método consta de cinco tecnologías: La semiótica o “lectura de signos” o, dicho de otra forma, una nueva lectura del mundo; la deconstrucción de los signos ideológicos dominantes; el “meta-ideologizar” que consiste en apropiarse de formas ideológicas dominantes y utilizarlas para transformar sus significados en un concepto nuevo, impuesto y revolucionario; la “democrática” que será definida por la autora como un proceso que reúne las tres anteriores para garantizar las relaciones sociales igualitarias, en definitiva, la coalición; y por último, la quinta de las tecnologías llamada “movimiento diferencial”, que es a través del cual se vehiculan las anteriores. “La forma diferencial de conciencia opositiva (...) genera espacios para la coalición, haciendo posible la comunidad a través de la diferencia permitiendo la articulación de un nuevo tipo de ciudadanía, compatriotas del mismo territorio psíquico cuyas vidas se vuelven significantes mediante el ejercicio de la metodología de las oprimidas”(Hooks,2004:87).

una nueva y esencial unidad, al mismo tiempo que ofrecía como respuesta la coalición, afinidad y la no identidad. Dice que “Sandoval pone el énfasis en la falta de cualquier criterio esencial para identificar quién es una mujer de color” (Ibid., p.266). Así, para la autora, el logro de Sandoval ha sido el de “construir una unidad eficaz que no sea la réplica de los sujetos revolucionarios imperializantes, totalizantes de anteriores marxismos y feminismos, que no afrontaron las consecuencias de la desordenada polifonía salida de la descolonización” (Ibid., p.267).

PARTE SEGUNDA

DESCRIPCIÓN DEL CONTEXTO



CAPÍTULO 3: EL PROCESO MIGRATORIO EN MARRUECOS



Para entender el fenómeno migratorio en Marruecos se nos hace imprescindible conocer aspectos históricos, políticos, sociales, demográficos, económicos y culturales del país magrebí. Empezaremos con un breve repaso por los hitos históricos más destacados que dejaremos resumidos en la Tabla 3.1.

Tabla 3-1: BREVE HISTORIA DE MARRUECOS

FECHAS	HITOS HISTÓRICOS
DESDE EL 1.100 a.C. HASTA EL S. VII DE LA ERA CRISTIANA	Los púnicos, romanos, vándalos y bizantinos incluyeron a Marruecos en los distintos mercados del Mediterráneo
SIGLOS VII A XIX	Llegada del Islam. Introdujeron la religión y la lengua árabe. Los imperios Almorávide y Almohade, el de los Benimerines y Saadíes se sucedieron hasta la llegada de la dinastía Alauí -s. XVII
SIGLO XIX	Penetración europea. Desde el siglo VIII y hasta la segunda mitad del XIX, Marruecos es la puerta del África negra a través de las rutas caravaneras
30/03/1912	Nacimiento del protectorado. Pérdida de la soberanía marroquí en el tratado de Fez frente a Francia y España
02/03/1956	Independencia marroquí. Fin del protectorado francés y español.
1947	Discurso en Tánger pronunciado por Lala Aicha, hija mayor de Mohamed V, en el que pedía la escolarización de las mujeres y la igualdad de oportunidades entre los sexos.
1957	Nace la Mudawana como modelo jurídico de la familia tradicional
1957-1961	Mohammed V toma el título de rey. Su mandato durará hasta 1961
1962	La primera Constitución fue proclamada por el soberano en noviembre de 1962. Ésta refuerza y fortalece la figura del monarca, se modificó en cuatro ocasiones; 1970, 1972, 1992, y 1996.
1961-1999	Sube al trono Hassan II tras la muerte de su padre Mohammed V. Implanta un sistema político que se parecía más a una monarquía absoluta que a una monarquía constitucional, con un férrea represión política y siendo la familia real propietaria de buena parte de las tierras, industrias y recursos del país.
1992	Discurso del Rey de Marruecos en el que habla sobre la situación de la mujer en el Código de Estatuto Personal.
1993	Se produce una primera modificación del código de familia en la que se ve mejorada sensiblemente la condición de las mujeres
1996	Modificación de la Constitución: en ella se reconoce la igualdad de la mujer.
1999	Presentación del Plan de Integración de la Mujer al Desarrollo, elaborado por el Gobierno de Marruecos.
JULIO 1999	Sube al trono Mohammed VI hijo de Hassan II. Los primeros meses de reinado crearon expectativas de un cambio real. Inició reformas en un intento de pasar página y reconciliar al país.
2000	Manifestación en Rabat y Casablanca en defensa de los derechos de la mujer.

2004	Aparece el nuevo y último texto de la Mudawana.
2005	El Rey Mohamed VI lanza el programa de apoyo a la Iniciativa Nacional de Desarrollo Humano –INDH- que se enmarca en el nuevo enfoque internacional de desarrollo centrado en la erradicación de formas múltiples de pobreza. El monarca pretendía con este proyecto luchar, entre otras cosas, por la reducción de las deficiencias sociales en las zonas urbanas y rurales más desfavorecidas, la promoción de actividades estables generadoras de renta y empleo y la ayuda a personas en extrema vulnerabilidad económica.
2003-2007	En el año 2003 se introdujo la lengua bereber (tamazig) en la enseñanza pública. Atentados islamistas en Casablanca de 2003 y 2007
2011	Surgimiento del Movimiento 20 de febrero, inspirado en las revueltas que acabaron con los dictadores de Túnez y Egipto. El 9 de marzo Mohamed VI anuncia la reforma de la Constitución que quedará ratificada el 1 de julio del mismo año. El 28 de abril se producen los atentados islamistas en Marrakech en donde murieron 16 personas.
2013	La Unión Europea y Marruecos comienzan a negociar un acuerdo de libre comercio. En junio de 2013 Marruecos se ha convertido en el primer país asociado mediterráneo en firmar con la UE un Partenariado de movilidad.
2015	Entre 2013 y 2015, la UE está financiando con 25 millones de euros el INDH.

FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA

3.1 Configuración de la diáspora⁶¹ marroquí y su articulación con el proceso de modernización de Marruecos

Marruecos se sitúa al norte de África, limitando al norte con el mar Mediterráneo, al este y al sureste con Argelia, al sur con el Sáhara⁶² y al oeste con el océano Atlántico. Esta situación estratégica dentro de las rutas comerciales en el

⁶¹ A lo largo de la tesis utilizaré el concepto de diáspora marroquí para referirme a la fuerte dispersión de personas originarias de Marruecos que han abandonado su lugar de procedencia originaria y que se encuentran repartidas por el mundo, viviendo entre personas de otras religiones, étnias, etc. Y que a pesar de dicha dispersión siguen teniendo contactos continuos (reales o simbólicos) con el país de origen. Tomamos además de Mercedes Jabardo (2004-b) la idea de comunidades diaspóricas en referencia a conexiones transnacionales a través del comercio o la religión. No entendemos necesaria la solidaridad coétnica, ni una fuerte conciencia de grupo como le presuponen otros autores a las comunidades para considerarlas diaspóricas. Ni tampoco creemos que las personas marroquíes de nuestro estudio formen parte de una “diáspora musulmana” por el simple hecho de ser musulmanes, como la propuesta por Safran (1991) en Ramírez (2014:13). Pero sí que es cierto que hemos observado durante el trabajo de campo que la religión se constituye, para las mujeres marroquíes transmigrantes, en sujeto político con capacidad para desarrollar resistencias frente al racismo pudiendo tomar en este caso la *Umma* musulmana como una diáspora (Ramírez, 2014). Para un análisis completo de la diáspora remitimos a Vertovec (1997).

⁶² El Sáhara Occidental fue anexionado a Marruecos de forma unilateral en 1975, gran parte de su población marchó hacia el desierto de Argelia en donde vive refugiada desde hace más de 30 años.

Mediterráneo hizo que, además de las tribus nómadas beduinas y los bereberes⁶³ que ya se encontraban allí, convivieran diferentes pueblos que se asentaron en las tierras de lo que hoy llamamos Marruecos: fenicios, cartagineses, romanos, vándalos, bizantinos, árabes ...

Desde el siglo VIII de nuestra era hasta la segunda mitad del XIX, Marruecos fue el punto geográfico mejor situado en las rutas que unían el Sudán -actual Níger- y otros países de la zona que exportaban oro, esclavos, especias y marfil hacia los países del mediterráneo, y que a su vez, hacían llegar hasta el África negra, textiles, cerámicas, armas, etc. En los períodos prósperos del comercio caravanero ya se dieron movimientos migratorios, concretamente de las gentes del Suss y del Draa hacia el África Subsahariana para intercambios comerciales, culturales y de enseñanza religiosa.

Pero no será hasta el siglo XX cuando comenzarán los verdaderos movimientos migratorios que conformarán la historia de la diáspora marroquí. Para encontrar sus orígenes nos remontaremos hasta el siglo XIX, momento en el que se produce una progresiva intervención de países occidentales en los asuntos internos de Marruecos. Cada país tenía intereses diferentes, pero para todos, el país norteafricano era muy importante. Una serie de acontecimientos políticos y económicos acaecidos tanto en Europa como en Marruecos durante el siglo XIX y principios del XX llevarán a la toma del control de éste último por parte de Francia y España. Dicho control estuvo en disputa por ingleses, franceses, españoles y alemanes.

En 1912 se firmó el Tratado de Fez, en el que el Sultán de Marruecos cedió la soberanía del país a Francia y España que hicieron de él un protectorado. Marruecos quedó dividido en el protectorado Español que comprendía las regiones del Rif y Yebala en el norte del país y la zona de Tarfaya que estaba

⁶³ Los bereberes (un 40 por ciento de la población actual pertenecen a esta etnia, hoy se les denomina tamazigh ó amazige) habitaban el norte de África viviendo del pastoreo y la agricultura. Se cree que llegaron desde la cuenca oriental del Mediterráneo hacia el IV milenio a.C. Hacia el 1100 a.C. y hasta el siglo VII de la era cristiana, diversos pueblos llegaron a las costas del norte de África (púnicos, romanos, bizantinos y vándalos), de los que los bereberes recibieron múltiples influencias.

situada cerca del Sáhara español, al suroeste y al norte con el río Draa. El protectorado francés se situaba entre Fez y Rabat al sur, hasta Mogador.

Durante el protectorado francés sólo los europeos tuvieron beneficios del crecimiento económico del Marruecos colonial, aumentando las diferencias económicas, sociales y políticas que ya existían entre el mundo árabe y bereber; estos últimos siempre en situación de inferioridad⁶⁴. Sus diferencias siguen siendo observables hoy en día entre las zonas rurales y urbanas. Es muy importante tener en cuenta que durante el protectorado la economía se gestionaba desde París. Marruecos no manufacturaba materias primas, sólo las exportaba, tenía varias monedas como consecuencia del despiece político en el que se encontraba el país y se daba una clara ausencia de capital marroquí en la industria. Estas características influyeron negativamente en la economía del Marruecos postcolonial. Otra herencia francesa ha sido el idioma. Después de la independencia, el francés pasó a ser la lengua académica, estando presente en la administración, la universidad y los medios de comunicación. El árabe, desde ese momento, se convirtió en la lengua oficial del país.

Las características del protectorado español eran diferentes; hablamos de una zona eminentemente rural, pobre y con una alta densidad de población. La producción agrícola estaba destinada, principalmente, a la alimentación de la población y siempre dependiendo de las inclemencias del tiempo, que marcaba las épocas de abundancia y hambrunas. Según Mimoun Aziza (2006), la debilidad económica del capitalismo hispano, que no tuvo los recursos necesarios para lograr el desarrollo económico de la zona del Rif, contribuyó al deterioro de la situación económica y social de la zona. También nos dice que muchos marroquíes piensan que el atraso y la marginación que sufre hoy esta zona de Marruecos son, en buena parte, secuelas de la colonización española.

⁶⁴ A partir de este momento han convivido las dos etnias, produciéndose entre ellas discrepancias, algunas de ellas continúan en la actualidad. Pero las diferencias actuales entre árabes y bereberes son, sobre todo, lingüísticas. El bereber, es la lengua materna de, al menos, un tercio de la población marroquí y el árabe, desde entonces, ha sido la lengua de las ciudades, quedando el bereber para uso de las gentes del campo. La Nueva Constitución aprobada en Referendum el 1 de julio de 2011 por los marroquíes, convierte al Tamazight, lengua bereber, en la segunda lengua oficial, gesto cuyo significado se entiende como un reconocimiento a esta comunidad que siempre había estado marginada.

Las consecuencias de la colonización quedarán reflejadas en el mapa migratorio que va de principios de siglo hasta los años setenta. Ya en la época colonial se producen movimientos migratorios tanto en el interior de Marruecos como hacia Francia y Argelia. Las zonas del Suss y del Draa, junto con la del Rif – todas ellas zonas rurales y berberófonas-, sufren un desajuste entre el número de habitantes y la superficie cultivable, por esta razón muchos de sus pobladores emigraban a Argelia de forma estacional para trabajar en el campo. La colonización hizo que se intensificaran estos movimientos, ya que dejó a un gran número de campesinos sin sus tierras, pero estas migraciones se frenaron debido a la guerra en el país vecino. En cuanto a los flujos migratorios de primeros de siglo y hasta los años sesenta hacia Francia, respondieron siempre a las necesidades de mano de obra del país galo.

El país se encontraba con numerosos problemas económicos y sociales tras la independencia en 1956. Mohammed V en 1957 tomó el título de Rey, además de convertirse en la máxima autoridad religiosa islámica, siendo uno de sus principales objetivos convertir Marruecos en un estado moderno. De manera que podemos decir que el origen de la modernización del país norteafricano queda situado en el reinado de Mohamed V. El monarca comenzó dicho proceso con el propósito de mejorar la economía y aumentar la renta nacional, crear puestos de trabajo y así garantizar la atención al crecimiento demográfico del 3% anual que se estaba produciendo. Otro de sus proyectos fue colocar a Marruecos en los organismos internacionales más relevantes, como la ONU y la Liga Árabe. Pero durante estos años hubo una gran crisis económica en el país. La tasa de desempleo de las zonas rurales era altísima, el 80 por ciento de hombres y el 98 por ciento de las mujeres eran analfabetos y la mayoría de la población no disponía de más de cuatro hectáreas de terreno. Las buenas tierras de regadío eran propiedad de los ricos, en su mayoría europeos.

Tabla 3-2: FASES EN LA EVOLUCIÓN DE LAS MIGRACIONES INTERNACIONALES MARROQUÍES

FASES	CARACTERÍSTICAS MÁS NOTABLES
1963-1974	GESTIÓN CONJUNTA DE LA MIGRACIÓN ENTRE MARRUECOS Y LOS PAÍSES DE ACOGIDA -FRANCIA, BÉLGICA, PAÍSES BAJOS Y ALEMANIA-
1974-1986	REAGRUPAMIENTO FAMILIAR QUE DARÁ LUGAR A UN REJUVENECIMIENTO Y UNA FEMINIZACIÓN DE LA POBLACIÓN MARROQUÍ MIGRADA
1986-1993	MIGRACIÓN HACIA ESPAÑA, ITALIA Y LOS PAÍSES DEL GOLFO
1993-2006	AUMENTO DE LA MIGRACIÓN CLANDESTINA Y FLUJOS HACIA NUEVOS DESTINOS
2000-2013	MIGRACIÓN DE PERSONAS CON ELEVADO NIVEL DE PREPARACIÓN PROFESIONAL

FUENTE: FONDATION EUROPÉENNE POUR LA FORMATION ET ASSOCIATION MAROCAINE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES SUR LES MIGRATIONS (2013). ELABORACIÓN PROPIA

En 1961 comienza el reinado de Hassan II implantando un sistema político que se parecía más a una monarquía absoluta que a una monarquía constitucional, con un férrea represión política y siendo la familia real propietaria de buena parte de las tierras, industrias y recursos del país.

A partir de la segunda mitad de la década de los 60 y como consecuencia del deterioro de la situación económica, se produce un cambio decisivo en los movimientos migratorios; la cifra de salida de emigrantes pasó de menos de 10.000 anuales antes de 1961, a más de 30.000 a principios de los sesenta. Después, el campo migratorio se extendió hacia países como Bélgica, Holanda y Alemania, además de Francia. Europa occidental ha sido el lugar preferido por los marroquíes como destino internacional. Según Abdelkrim Belguendouz (2010), tres razones explican que las migraciones marroquíes de los años 60 fueran exclusivamente masculinas. La primera se refiere al descenso de la natalidad en Europa en el periodo de entreguerras que repercutirá en la población activa de estos años y que hará aumentar la demanda de mano de obra extranjera. La segunda, que durante este periodo las migraciones tenían un carácter temporal, es decir, los migrantes consideraban el retorno como un elemento integral del proceso migratorio. Por último, y como razón más importante según el autor, la necesidad de los países de acogida de reducir los costes de producción con una mano de obra barata y poco cualificada que les era imposible conseguir en sus países.

A su vez, los gobernantes marroquíes han visto siempre con buenos ojos la existencia de flujos migratorios entre Marruecos y Francia y, posteriormente, a la Unión Europea. Este flujo se institucionalizó a través de un tratado bilateral firmado en 1963 entre ambos países. “Este tratado fue contemporáneo de los firmados con Alemania -1963-, Bélgica -1964-, y los Países Bajos -1969-“ (Cebolla y Requena, 2010:4). Los acuerdos con Italia y España⁶⁵ se produjeron años más tarde, en 1993 y 1996 respectivamente.

Simultáneamente a los movimientos hacia el extranjero, en los años 60 y 70 se produce un gran éxodo rural hacia las ciudades motivado por la situación de auténtica precariedad en la que se encontraba el campo. El estado marroquí aisló durante décadas estas zonas rurales, no invirtiendo en ellas. Este olvido, posiblemente intencionado, ha sido consecuencia de la rebeldía que históricamente han mostrado estas zonas berberófonas hacia el Estado. El progresivo aumento de la población de Marruecos en la segunda mitad del siglo XX se ha producido paralelo al de la población urbana y rural, acusando las zonas urbanas un crecimiento más rápido debido al trasvase de población desde el medio rural hacia las grandes ciudades que ya venía siendo una constante desde principios de siglo. Será en la primera parte de la década de los noventa cuando el crecimiento urbano supere, de forma notable, al de las zonas más rurales, manteniéndose hasta nuestros días. La falta de empleo y el déficit en los equipamientos tanto sanitarios como educativos de las zonas rurales serán algunos de los factores que más han contribuido a este constante flujo de personas. Estos migrantes rurales se instalaron en los barrios periféricos de las grandes urbes, creciendo los *bidonvilles*⁶⁶ de manera incontrolada y convirtiéndose en grandes bolsas de pobreza. Durante estos años se estimó una media anual de

⁶⁵ Con España se firmó el primer acuerdo de permiso de permanencia y empleo en 1996. En 2001 se firmó un segundo acuerdo bilateral en materia de mano de obra. Dichos acuerdos tienen como objetivo regular de manera ordenada y coordinada los flujos de trabajadores de ambos países, respetando los derechos, obligaciones y garantías existentes en sus respectivas legislaciones nacionales.

⁶⁶ Bidonvilles son barriadas de chabolas que se encuentran en las zonas periféricas de las grandes ciudades marroquíes. En éstas no hay ningún tipo de medidas de salubridad; no existen los baños, ni duchas, ni recursos sanitarios o escuelas. Este concepto se utilizó por primera vez en 1953 en Marruecos para denominar las casas hechas con materiales de desecho.

100.000 personas que se trasladaban del mundo rural a las ciudades. Parte de la población movilizada era femenina. El perfil de estas mujeres se corresponde con el de mujeres casadas y acompañadas por algún familiar, ya sean maridos o hijos; todavía son movimientos migratorios femeninos enmarcados en un proyecto familiar.

En los años 70 se produce la primera crisis petrolífera, subiendo los precios del crudo de forma importante. Marruecos no tenía petróleo y debido a la inexistencia en el país magrebí de un Estado del Bienestar que amortiguara los desajustes económicos derivados de esta crisis mundial, la población sufrió inevitablemente sus consecuencias. Por otro lado, entre 1978 y 1979, los precios de los fosfatos⁶⁷ se desplomaron, creciendo la inflación y la pobreza. A todo esto hay que sumarle los gastos ocasionados en la invasión del Sáhara Occidental en 1975 y los efectos de la transición demográfica, que situaron la tasa de crecimiento de la población marroquí en los años 60 y 70 en un 2,6%, haciendo que la población casi se duplicara en tan sólo 20 años. En las siguientes décadas el crecimiento poblacional se hace más lento, pero con un ritmo todavía superior al de los países más desarrollados. Toda esta coyuntura económica y demográfica unida a la hipertrofia del sector público, la excesiva burocratización, la costosa subvención a productos básicos y una fiscalidad ineficiente, fue un caldo de cultivo para que los marroquíes intentaran buscar un mejor futuro económico y laboral en el extranjero (López, 2000:224).

La crisis del crudo en Europa también influyó, e hizo que se produjera un endurecimiento de las políticas migratorias para controlar el volumen de mano de obra entrante. Como estrategia para escapar a este cierre de fronteras, los candidatos a la emigración explotaron al máximo el proceso de reagrupamiento familiar. Así empieza a verse un cambio hacia la feminización de las migraciones marroquíes, aunque lenta y todavía ligada a la familia. Otra estrategia fue el cambio de destino, encaminaron sus pasos hacia países como Arabia Saudí, Irak o Libia. Y por último, se intensificó la emigración clandestina. Al mismo tiempo se

⁶⁷ Marruecos es el primer exportador de fosfatos del mundo y tiene las tres cuartas partes de las reservas mundiales de los mismos.

comenzaron a reforzar las medidas de seguridad en los espacios fronterizos, frenando las salidas de marroquíes y subsaharianos hacia Europa, quedando atrapados en zonas próximas a Tánger, Ceuta y Melilla, esperando encontrar la forma de salvar los tan sólo 14 kilómetros que separan a Marruecos de Europa. Muchas de estas personas quedan bloqueadas durante meses e incluso años en territorio marroquí.

En resumen, hasta los años setenta, las migraciones marroquíes eran exclusivamente masculinas y temporales, pero a partir de este momento el panorama cambia. La mujer se incorpora a estos movimientos de población, el origen de los migrados ya no sólo es rural y aumentan los desplazamientos clandestinos. España e Italia aparecen como nuevos destinos por la porosidad de sus fronteras antes de la incorporación de ambos países al mecanismo de Schengen, y el perfil del emigrado cambia: hombre joven e instruido, obreros cualificados y no cualificados, técnicos y cada vez más mujeres solas.

En julio de 1999 sube al trono Mohammed VI hijo de Hassan II. Según Bernabé López, su padre, además del trono, le dejó como herencia “un país con un 48% de su población que habitaba en el mundo rural, el más precario y arcaico, asolado por el éxodo hacia el mundo urbano o la quimera de la emigración al extranjero, con una dependencia brutal de la agricultura, que supone entorno al 20% del P.I.B. y que, en función de lo aleatorio del clima, hace subir o bajar espectacularmente el índice de crecimiento global de la economía (...). Un país con un 20,1% de paro entre la población activa, según datos oficiales, sobre todo en el medio urbano, paro que afecta primordialmente a los sectores más jóvenes de la población, ya que el 83% de los parados se sitúan entre los 15 y los 34 años. Y un paro que crece ya que, si entre 1990 y 1997 la media de empleos creados por año se situaba en torno a los 120.000, en los dos últimos años no superan los 85.000 anuales. Sin olvidar el lastre de una deuda exterior que supone el 36% de su P.I.B.” (López, 2000:216). En esos momentos Marruecos es una Democracia con una representación y participación popular muy característica, si tenemos en cuenta que el 50% de la población no sabe leer ni escribir. Todo este contexto, tanto nacional como internacional, hará que el flujo de emigrantes marroquíes se

acentúe y dirija principalmente hacia Francia, pero también a España, Bélgica, Holanda, Alemania e Italia.

Bernabé López (2000) sugiere una correspondencia entre el origen regional de los marroquíes y los países y aún las regiones de acogida. Así, a Holanda y Alemania llegarán principalmente marroquíes de la zona del Rif. Los migrantes procedentes del antiguo protectorado francés y las grandes ciudades como Casablanca y Kenitra además de ámbitos rurales del Suss o el Atlas, encontrarán su destino en Francia. Los marroquíes procedentes de la Región de Tadla, al sur del Medio Atlas eligen las grandes ciudades italianas y será desde el norte de Marruecos de donde partirán los que en un principio se instalaron en España.

De la misma forma eligen otros destinos fuera de Europa, como Libia, Jordania, Arabia Saudí, América del Norte y Canadá. Algunos autores emplean el término “diáspora marroquí” para explicar este fenómeno. Con respecto al origen, se ha producido un retroceso de las partidas desde las zonas de tradición de emigración, como el Sus y Rif, aumentando otras, como Casablanca, Kenitra, Chauía, Dukkala, Tadla y el Saiss.

La cifra de migrantes marroquíes en el extranjero en 2011 se eleva a 3.473.209 personas de las cuales el 58,6% eran hombres y el 41,4 % mujeres, el 84% de estas personas residían en Europa. En 2012 la cifra se eleva a 4,5 millones, aumento neto que se produce por la inclusión de aquellos en situación irregular (Mohamed Khachani et. al., 2013:17). Si nos fijamos en la evolución de la migración marroquí hacia los principales países europeos (ver Tabla 3.3), podemos destacar que, a pesar de la severa y persistente crisis económica y financiera global iniciada en 2007 y que afecta en gran medida a los principales socios de Marruecos en Europa, Francia y España, aún encontrándose ambos países en plena recesión económica siguen llegando migrantes de origen marroquí. Es cierto que en los dos últimos años se ha producido un aumento mucho más lento en las llegadas, incluso un aumento en los retornos, pero la tendencia sigue siendo al alza.

Tabla 3-3: EVOLUCIÓN DE LA MIGRACIÓN MARROQUÍ EN LOS PRINCIPALES PAÍSES EUROPEOS

AÑO	FRANCIA	PAÍSES BAJOS	BÉLGICA	ALEMANIA	ESPAÑA	ITALIA	TOTAL
1968	84.000	13 000	21 000	18 000	1 000	-	137 000
1972	218.000	28.000	25.000	15.000	5.000	-	291.000
1975	260.000	33.000	66.000	26.000	9.000	-	394.000
1982	431.000	93.000	110.000	43.000	26.000	1.000	704.000
1990	653.000	184.000	138.000	62.000	59.000	78.000	1.174.000
1998	728.000	242.000	155.000	98.000	200.000	195.000	1.618.000
2002	1.025.000	242.000	214.000	98.000	200.000	253.000	2.229.000
2004	1.025.000	242.000	214.000	98.000	200.000	253.000	2.229.000
2007	1.131.000	278.000	285.000	130.000	547.000	379.000	2.750.000
2011	1.120.713	213.959	306.979	184.100	696.740	416.960	2.939.451

FUENTE: FONDATION EUROPÉENNE POUR LA FORMATION ET ASSOCIATION MAROCAINE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES SUR LES MIGRATIONS (2013).

Dicha tendencia se produce también a pesar de la estabilidad macroeconómica del país magrebí de los últimos años, de la baja inflación y del crecimiento, aunque lento, de la economía. A pesar de estas mejoras económicas, Marruecos sigue negando a un amplio sector de su población las oportunidades que les permitirían quedarse en su país. Por ejemplo, la tasa de paro en el cuarto trimestre de 2012 se sitúa en el 8,3% para los hombres y el 9,8% para las mujeres. Las personas con edades entre los 15 y 24 años, serán sobre las que recaerá la mayor tasa de desempleo, situándose en el 18,1%. Por otro lado, serán las personas con nivel de estudios superior las más afectadas por el desempleo con un 19% de ellos en paro, frente al 15% de los que tienen un nivel medio de estudios, y del 3,7% para las personas sin estudios. A su vez, las tasas de paro en el medio urbano y rural son del 13,2% y 3,6% respectivamente. Es decir, el paro es uno de los problemas que restan oportunidades dentro de su propio país a los marroquíes y sobre todo, a los jóvenes, mujeres y personas con estudios medios y superiores de las grandes ciudades, que serán los más afectados por el desempleo en estos momentos. Pero no olvidemos que, a pesar de que la fuente es oficial⁶⁸, los criterios

⁶⁸ Datos capturados el 18 de mayo de 2013 en <http://www.hcp.ma/downloads/>, página del Haut-Commissariat au Plan (Marruecos).

con los que se miden dichos datos son diferentes a los españoles y, sobre todo, más laxos. “En el último informe sobre el desarrollo humano en los países árabes, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo –PNUD- ha concluido que más del 60% de los marroquíes tienen al menos un familiar buscando empleo. Si se tiene en cuenta el tamaño medio de los hogares, esos datos sugieren que el desempleo real en Marruecos podría estar en torno al 30-35% de la población activa -PNUD, 2009-“ (Cebolla y Requena, 2010:8).

Por otro lado, para la Oficina Económica y Comercial de la Embajada de España en Rabat⁶⁹, el ritmo de crecimiento económico alcanzado en los últimos años, ha sido y continúa siendo, por el momento, insuficiente para reducir los elevados índices de pobreza y el alto nivel de desempleo y subempleo que soporta el país, siendo los factores que enumeramos a continuación los que dificultan su desarrollo: una estructura económica excesivamente dependiente del sector agrícola; una economía sumergida muy importante; la fragilidad del sector industrial muy concentrado en una serie de industrias, entre ellas la industria textil; un sector público sobredimensionado; una renta per-cápita baja; un alto índice de pobreza nacional; una reducida clase media; una población joven; la baja cualificación de la población activa, especialmente en el medio rural; el alto nivel de analfabetismo y el alto paro estructural preferentemente entre los jóvenes. Joan Lacomba añade a todos estos factores la precariedad del estatus social de la mujer como un obstáculo más al desarrollo de Marruecos y como impulso hacia la migración (Lacomba, 2004).

Tabla 3-4: EVOLUCIÓN TRANSF. EN DIVISAS DE MARROQUÍES RESIDENTES EN ORIGEN.

AÑO	1990	1995	2000	2005	2008	2009	2010	2011
Millones dirhams	16.537,0	16.819,0	22.961,0	40.737,0	53.072,0	50.210,0	54.103,0	58.630,0

FUENTE: FONDATION EUROPÉENNE POUR LA FORMATION ET ASSOCIATION MAROCAINE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES SUR LES MIGRATIONS (2013).

Las migraciones, a través de las transferencias de divisas, sigue constituyendo uno de los elementos más necesarios en la sostenibilidad económica del país y como contribución a su desarrollo (Mohamed Khachani et. al., 2013). Sin

⁶⁹www.oficinascomerciales.es/icex/cda/controller/pageOfecomes/0,5310,5280449_5296126_5296234_0_MA,00.htm

embargo, los rendimientos del trabajo en el país de destino se utilizan principalmente para la satisfacción de las necesidades básicas del migrante y su familia, tanto del país de acogida como del de origen, así, el 71% de las transferencias realizadas a Marruecos se emplean en estos gastos cotidianos y solamente el 7,7% se invierte en negocios. También nos dice que una parte de los ahorros se invierten en el país de origen como bolsa para un eventual retorno, este ahorro supone un 21% aproximadamente de las entradas, aunque las generaciones más jóvenes tienden a invertir más en el país de residencia. Según el mismo estudio, los bienes inmuebles son la inversión más utilizada debido a que es un signo de éxito social cargado de un gran valor simbólico y emocional para los migrantes. La construcción de una vivienda en el país de origen supone una garantía ante posibles eventualidades. Por último, nos indica que las remesas contribuyen de forma positiva en la economía de Marruecos a través de un fortalecimiento del sector inmobiliario, ya que la construcción de nuevas viviendas da lugar a la creación de puestos de trabajo tanto directos como indirectos. La agricultura también se ve favorecida debido al aumento de la tierra cultivable y la modernización de la maquinaria agrícola. También llegan las mejoras hasta zonas muy desfavorecidas mediante la urbanización. Mejora de la liquidez de la economía y, por último, reducción de la pobreza en las familias que se quedan en Marruecos y reciben las remesas (Ibid., p. 23-27).

Por otro lado, los cambios demográficos sufridos en los últimos 50 años en Marruecos, se han dado de forma paralela a los cambios económicos, sociales y culturales, teniendo una relación muy estrecha los unos con los otros. En estos años Marruecos ha triplicado su población pasando de 11 millones de habitantes en 1960, a casi 33 en 2013, de los cuales un 44,8% vive en las zonas rurales, hace 60 años suponían el 70%.

Tabla 3-5: EVOLUCIÓN DEL CRECIMIENTO DE LA POBLACIÓN MARROQUÍ

AÑO	MILLARES	PERIODO	TASA (%) CRECIMIENTO
1960	11.626	1952-1960	3,3
1971	15.379	1960-1971	2,6
1982	20.419	1971-1982	2,6
1994	26.019	1982-1994	2,06
2004	29.892	1994-2004	1,4
2013	32.922	2004-2013	1

FUENTE: ESTATISTIQUES DU BUREAU NATIONAL DU HAUT-COMMISSARIAT AU PLAN

La población menor de 15 años en 2013 es el 28'8%. Sigue siendo joven, pero en menor medida que en 1982, año en el que los menores de 15 años constituían el 42% del total de habitantes. Este descenso se debe, entre otras cosas al retraso en la edad del primer matrimonio en las mujeres. En 1960 era de 17 años, hoy la edad media es de 27'2 años. También al mayor uso de anticonceptivos. En 1980 sólo el 36% de las mujeres marroquíes utilizaban métodos anticonceptivos, hoy los utilizan más del 63%. Y al aumento en el nivel de instrucción de la mujer. Las niñas escolarizadas hasta los 11 años tanto en el medio rural como urbano suponen más del 90%, entre 12 y 14 años las diferencias entre el campo y la ciudad se hacen más grandes quedando casi la mitad de las niñas que viven en el campo fuera del sistema de escolarización (93,7% de escolarización en las grandes ciudades y 55,8% en el medio rural). Todos estos cambios demográficos, a su vez, han dado lugar a un descenso de la natalidad (el Índice Sintético de Fecundidad en 1987 se situaba en 4,5 hijos por mujer, en 2011 baja hasta 2,2) que junto a la disminución de la mortalidad han provocado ese aumento tan espectacular de la población. El problema está en que el Estado no puede garantizar las demandas sociales y económicas derivadas de esta explosión demográfica.

El retraso en la edad del matrimonio hasta los 27 años de edad, más el aumento del uso de métodos anticonceptivos han contribuido también, y de forma determinante, en los grandes cambios sociales de los últimos años. El aumento de las relaciones sexuales entre los jóvenes antes del matrimonio, la libertad de las mujeres para elegir el cónyuge y la incorporación de éstas al mundo laboral, serán algunos de los ejemplos que ilustran estos cambios (Brey, 2009).

Otra de las instituciones importantes en Marruecos que ha cambiado notablemente ha sido la familia. Hasta hoy, las características del sistema familiar⁷⁰ marroquí han sido la patrilinealidad⁷¹, la patrilocalidad⁷², la endogamia

⁷⁰ Para una amplia comprensión del sistema familiar marroquí véase Todd (1996); Aixelá (2000); El Harrás (2004); Hernández Corrochano (2008-a, 2008-b, 2012); Llorent Bedmar (2011) y Mateo Dieste (2013).

⁷¹ La patrilocalidad supone que los nuevos matrimonios siempre se establezcan en la comunidad a la que pertenece la familia del marido.

preferencial⁷³, la familia extensa y la poliginia⁷⁴ y sigue siendo así, aunque algo se está moviendo en este aspecto. Según Mokhtar El Harras (2004) y basándose en distintos estudios realizados en el último decenio, entre otros, por el CERED⁷⁵ y los colectivos de investigación sobre las mujeres cuyos trabajos fueron coordinados por Fátima Mernissi, Aixa Belardi, y O. Azziman, la familia marroquí ha sufrido cambios profundos en los últimos tiempos.

En el caso de los países musulmanes serán el Corán y la *Sounna* los que han determinado que la familia extensa agnaticia⁷⁶ se convierta en la unidad básica de la estructura social. En Marruecos concretamente, el Código de Familia o *Mudawwana*, elaborado a principios de los sesenta, ratifica a la familia agnaticia como pilar fundamental de la sociedad. Pero, es importante que partamos de la idea de que la institución familiar es una construcción cultural que varía histórica y espacialmente. Así, a día de hoy en Marruecos, están conviviendo simultáneamente la familia extensa y la nuclear, aunque con un avance progresivo y paralelo a la modernización del país, de ésta última. Esta idea es respaldada por diversos autores aunque de diversas formas. Abdelwahad Radi (1996)⁷⁷, apunta a que la familia extensa agnaticia ha perdido desde la independencia su posición dominante dentro de la sociedad, y ha sido sustituida, poco a poco, por el moderno modelo nuclear. Mokhtar El Harras está en la línea defendida por Abdelwahad Radi, pero con matices. Afirmando que es cierto que la familia marroquí ha sufrido, durante este periodo, cambios profundos tanto en su estructura como en las vivencias de sus miembros. Lo concreta en la idea de una “desintegración activa de los grupos agnáticos” debido, sobre todo, a los cambios económicos y socio-políticos vividos en el país en los últimos años. Aunque puntualizando en que dicha desintegración agnática no coincide con la ruptura de lazos familiares y sí con la

⁷² Es patrilineal porque privilegia la filiación paterna, característica del parentesco árabe y también del bereber.

⁷³ La endogamia preferencial es la unión que se establece con la prima patrilateral o paralela, con la hija del hermano del padre. Esta unión no supone que no se realicen otro tipo de matrimonios, sino que, a pesar de tratarse de un enlace con escasa relevancia estadística, debe considerarse como el matrimonio preferencial.

⁷⁴ Poliginia o matrimonio con más de una mujer.

⁷⁵ Anuario Estadístico de Marruecos.

⁷⁶ Parentesco jurídico que se fundamenta en la potestad del paterfamilias.

⁷⁷ Citado en Hernández, Elena (2012:123-124)

permanencia de la ideología patrilineal. Es decir, según el autor, se produce una dispersión espacial de las familias extensas. Y le da ese sentido de continuidad porque aprecia que no se rompen los lazos familiares ni desaparece la ideología patrilineal. Además añade que dichos cambios, han dado lugar a una individualización de los miembros familiares, y en consecuencia, una reestructuración de las relaciones tanto a nivel interno como externo. Así, el autor visibiliza dos tendencias contrapuestas, una ruptura con la familia extensa tradicional de un lado, y la emergencia de nuevas fórmulas de compromiso y el mantenimiento del impulso solidario con respecto a la familia de origen, por el otro (El Harras, 2004:34).

Por otro lado, nos adherimos a la definición de familia extensa propuesta por Eickelman (2003)⁷⁸ en donde nos dice que están compuestas, por lo general, por los padres, los hijos solteros y casados, y los vástagos de éstos, viviendo en una misma casa, y a las que a veces se les pueden unir otros miembros del grupo de agnados, e incluso algún vecino o pariente muy lejano. Si vecinos, e incluso parientes muy lejanos quedan incluidos en el grupo familiar, el concepto de parentesco se amplía a muchas más personas que aquellas relacionadas simplemente por lazos de filiación o consanguinidad. Según Mateo Dieste (2013), y refiriéndose a la sociedad marroquí actual, “será a través de este espacio amplio de “próximos” donde tendrán lugar los principales flujos de intercambios económicos, simbólicos y matrimoniales, pese a los procesos generales de nuclearización residencial” (Ibid., p.420). El autor, con respecto a la dispersión a la que hacía referencia El Harras anteriormente, nos dice que “no reduce el peso de los rituales colectivos, como las bodas o la fiesta del sacrificio, que definen los flujos de los intercambios y los lazos significativos entre parientes” (Mateo Dieste, 2012:422). Estas reflexiones nos llevan a las conclusiones finales de la investigación llevada a cabo por el autor entre personas originarias del norte de Marruecos que viven en Cataluña, en donde analiza el impacto de la urbanización, modernización y migración sobre las estructuras familiares. Dichas conclusiones se centran en dos ideas principalmente. En primer lugar, considera que la nuclearización familiar

⁷⁸ Citado en Hernández, Elena (2008:13)

producida en Marruecos y contexto migratorio, no se debe valorar como “un debilitamiento de los lazos de parentesco, sino como una reorganización de los mismos en nuevas unidades domésticas”. Por otro lado, “la transnacionalidad no es el factor explicativo de la reproducción de los vínculos de parentesco sino que el carácter transnacional de las familias es, entre otros factores, una consecuencia de que los actores sociales intenten mantener la existencia de aquellos” (Ibid., pp. 433 y 418). Estamos de acuerdo totalmente con ambas propuestas, nuestra etnografía las avala ya que, las prácticas llevadas a cabo a este respecto por los grupos familiares protagonistas en nuestra investigación, son una continuidad de aquellas formas más tradicionales de vivir las relaciones familiares, aunque con modificaciones derivadas de la distancia espacial que supone, ya no sólo vivir en espacios físicos diferentes, sino en distintas ciudades e incluso países. En esta nueva forma de entender y vivir la familia, que consideramos transnacional, las mujeres se erigen como protagonistas principales tanto de la producción de dichos cambios como viviendo en primera persona las consecuencias derivadas de ellos, y que en nuestro caso, hemos focalizado en las transformaciones en las relaciones entre los géneros, y también entre mujeres. El hecho de vivir la relación matrimonial en contexto migratorio, debilita las presiones que puedan venir desde la familia más extensa, aunque continúen con nuevas formas más acordes a los tiempos globales. Pero esta distancia tanto física como simbólica, no diluye formas más tradicionales de relación familiar como son el intercambio de dones en ritos de paso como bodas, nacimientos, funerales, etc. además de, préstamos entre parientes o trabajos compartidos como redistribución de los pocos medios que hay hoy para conseguir un sueldo. A pesar de que hay una tendencia hacia la separación residencial de las nuevas familias, la ideología patrilineal persiste; un ejemplo de ello es que cuando alguno de los miembros del grupo familiar tiene problemas, la familia actúa ayudando.

En resumen, se está produciendo una extensión horizontal de las relaciones familiares en detrimento del retorno a la identidad del linaje. Hoy, los jóvenes tienden a conformar familias de procreación en donde tanto el esposo como la esposa ejercen una actividad fuera de casa, aún persistiendo una percepción tradicional de la división del trabajo entre sexos. Se está dando también, una

ruptura del modelo de cohabitación intergeneracional y una mayor intimidad conyugal. A pesar de esto, la ideología patrilineal sigue afectando las relaciones conyugales. La ayuda material del hijo a sus padres tiende a disminuir, pero la satisfacción por la realización a través de los hijos aumenta y en el caso de zonas rurales, continúa la visión del hijo como fuerza de trabajo o fuente de rentas. La endogamia se practica cada vez menos y el matrimonio precoz retrocede. La distancia de edad entre los esposos tiende a reducirse, continuando la reciprocidad de los intercambios solidarios entre padres e hijos adultos.

Tabla 3-6: RESUMEN DE LA EVOLUCIÓN DE LA DIÁSPORA MARROQUÍ

FECHAS	ZONAS DE ORIGEN	CONTEXTO ECONÓMICO-SOCIAL Y POLÍTICO DE PARTIDA	ZONAS DE DESTINO	CONTEXTO ECONÓMICO SOCIAL Y POLÍTICO DE LLEGADA	TIPOLOGÍA DE LOS FLUJOS	TIPOLOGÍA DEL MIGRANTE
PERÍODO CARAVANERO	Suss y Draa	-----	África Subsahariana	-----	Intercambios culturales, comerciales y enseñanza religiosa.	-----
AÑOS DEL PROTECTORADO	Suss, Draa, Rif y zonas del protectorado francés	Desfase entre nº de habitantes y superficie cultivable. Elevadas tasas de desempleo, pobreza y analfabetismo.	Argelia, Francia y movimientos internos.	I.G.M. y necesidad de mano de obra en Francia. Situación económica delicada en España.	Movimientos estacionales según necesidades de mano de obra en el campo y en Francia.	Hombres
SEGUNDA MITAD AÑOS 60	zonas rurales	Deterioro de la situación económica, sobre todo, en las zonas rurales por olvido intencionado del Estado.	Francia, Bélgica, Holanda y Alemania. Zonas urbanas marroquíes.	Años de expansión económica en Europa, necesidad de mano de obra.	Éxodo rural. En principio son migraciones temporales y terminan siendo definitivas. Aparecen nuevos destinos.	Hombres. Comienza una feminización lenta ligada a la familia.
AÑOS 70	Anti Atlas, Suss, Alto Atlas y Rif	Crisis del petróleo mundial. Guerra del Sáhara. Desplome precios fosfatos.	Nuevos destinos: Italia, España, Arabia Saudí, Irak o Libia.	Crisis petróleo. Endurecimiento de las políticas migratorias en Europa.	Reagrupamiento familiar. Aumento de la inmigración clandestina, asentamientos definitivos y búsqueda de nuevos destinos.	Hombres y feminización ligada a la familia y también mujeres solas. Los migrantes son más jóvenes.

A PARTIR DE 1985	Suss y Rif descien de, Casablanca, Kenitra, Chauía, Dukkala, Tadla, nuevos orígenes.	A partir de estos años se produce un relanzamiento de la economía europea, pero continúan las políticas migratorias restrictivas.	Francia, España, Bélgica, Holanda, Italia, Libia, Jordania, Arabia Saudí y América del norte, sobre todo, Canadá.	Los inmigrantes provienen en mayor medida del mundo urbano. Desde 1980 olas de migración de retorno que se frenan en 1994.	Las migraciones femeninas aumentan considerablemente viniendo principalmente en busca de trabajo.	La inmigración femenina se hace autónoma. La población inmigrante sigue siendo más joven.
SIGLO XXI	-----	Estabilidad macroeconómica, baja inflación y crecimiento económico relativamente lento debido a la crisis económica y financiera en Europa. Altas tasas de paro juvenil. Transformaciones políticas y sociales muy lentas que persisten junto a estructuras de poder arcaicas.	España e Italia desde finales de los años 80 y hasta ahora han reemplazado a Francia como destino principal.	Actualmente, profunda crisis económica en toda Europa y especialmente en España. Elevadas tasas de desempleo que afectan en mayor medida a los extranjeros más jóvenes que quedan expuestos a la exclusión social.	Claro proceso de saturación de la Migración marroquí. Ellos se encuentran cada vez más en una situación precaria y los que no han emigrado de Marruecos en busca de trabajo, ya no tienen tan claro si su país de acogida durante los próximos años será España.	-----

FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA

Por otro lado, la Unión Europea y Marruecos, comenzarán en breve a negociar un acuerdo de libre comercio que facilitará la integración progresiva de la economía del país en el mercado interior europeo. En junio de 2013 Marruecos se ha convertido en el primer país asociado mediterráneo en firmar con la UE un Partenariado⁷⁹ de movilidad. Entre 2013 y 2015, será financiado por la UE con 25 millones de euros el Nuevo Plan de Desarrollo Humano (INDH)⁸⁰.

Paralelamente a estos avances económicos y políticos, Marruecos está viviendo un proceso de cambios y transformaciones sociales enmarcado en las

⁷⁹ Según el Programa de Naciones Unidas para el desarrollo –PNUD–, el partenariado es una manera de entender el desarrollo desde la participación, a través del diálogo y la negociación entre diversos actores que establecen un programa de acciones conjuntas, de manera que los beneficiarios se transformen en actores de la acción de desarrollo. En concreto, los partenariados de movilidad son una nueva e innovadora herramienta para la gestión de la migración, es un mecanismo de cooperación y dialogo entre los estados miembros de la Unión Europea, por ejemplo, y un tercer país, en todos los ámbitos del Enfoque Global. Se supone que representan marcos dinámicos que se adaptan con facilidad a los intereses de los estados miembros y a las necesidades del tercer país.

⁸⁰ Ver Tabla 3.1 de la presente tesis.

revueltas y revoluciones que se suceden en el Mundo Árabe, aunque dichas transformaciones son muy lentas y persisten junto a estructuras de poder muy arcaicas.

3.2 Las mujeres como protagonistas de la modernización de Marruecos

Según Leila Chafai (1997), en la primera mitad del siglo XX las mujeres marroquíes eran amas de casa o esclavas, excepto una minoría que provenía del medio rural y que era empujada por la pobreza hacia al trabajo remunerado, que no era más que una prolongación del trabajo doméstico. Ha pasado mucho tiempo desde entonces y la situación actual se dibuja de forma muy distinta. En el epígrafe anterior hemos explicado el proceso de modernización de Marruecos fijándonos en parámetros políticos, económicos y demográficos, sobre todo. En este epígrafe trataremos de visibilizar el protagonismo de las mujeres marroquíes en esa conformación.

También hemos comentado anteriormente que el origen de la modernización del país norteafricano quedaba situado en el reinado de Mohamed V. El monarca trató de mejorar la economía y de colocar a su país en los organismos internacionales más relevantes, como la ONU y la Liga Árabe. La cuestión de las mujeres no fue menos. Así, Lala Aicha, hija mayor del monarca, con tan solo 17 años, sin velo y vestida a la forma occidental ante una gran muchedumbre que abarrotaba la plaza 9 de Abril de Tánger, pronunció un discurso en el que pedía la escolarización de las mujeres y la igualdad de oportunidades entre sexos. Eran los años de la II Guerra Mundial y en plena colonización europea del país. “Desde aquel discurso hasta la independencia, en 1956, nos fuimos afrancesando poco a poco. Primero llegaron las faldas y blusas, luego los mini vestidos, e incluso nos atrevimos con el bañador. Íbamos a escuelas francesas y convivíamos con franceses”⁸¹, son palabras de Farida, mujer de más de 70 años, que estuvo presente en el Zoco Chico tangerino durante el histórico discurso.

⁸¹ <http://www.correodiplomatico.com/2011/09/05/fallece-la-primera-feminista-marroqui/>

3.2.1 Modernidad social

Pero el cambio no ha sido progresivo hasta nuestros días, así los logros conseguidos en materia de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres durante la segunda mitad del siglo XX, no son los deseados. La ubicación de las mujeres en el Marruecos de hoy tiene mucho que ver con la *Mudawwana* nacida en 1957/58.

Desde que en el siglo VII se iniciara la arabización de Marruecos, la religión dominante ha sido el Islam⁸², religión que impregna cada uno de los aspectos de la vida cotidiana de los marroquíes. Según Yolanda Aixelá (2000), la normativa jurídica, civil y familiar marroquí (código familiar o *Mudawwana*), se basa, en primer lugar, en el Islam a partir del Corán y del *hadit*. En segundo lugar, en la Constitución de 1962, basada en el modelo legislativo y social occidental, y en tercer y último lugar, en las prácticas reales de la jurisprudencia. Esta norma jurídica, civil y familiar ha negado la autonomía a las mujeres durante muchas décadas, situándolas en clara diferencia social y económica con respecto a los hombres, diferencias que quedan claramente objetivadas con los hechos y las cifras que hemos mostrado anteriormente. Así, la *Mudawwana* será el modelo jurídico de la familia tradicional en la que las mujeres aparecen supeditadas a la figura del hombre. En ella quedan regulados aspectos tales como el matrimonio, la poligamia, el divorcio, la custodia de los hijos en caso de divorcio, etc. En 1993 y como respuesta a las reclamaciones de reforma del Código del Estatuto personal o *Mudawwana* por parte de distintas asociaciones feministas, se produce una primera modificación del código de familia en la que se ve mejorada sensiblemente la condición de las mujeres como esposas y madres. No será hasta 2004 cuando se produzca una segunda y más importante modificación del Código del Estatuto personal y que comentaremos más adelante.

⁸² En Marruecos conviven actualmente tres religiones, dos de ellas minoritarias; cristiana (0,6%) y judía (1%), y la religión musulmana, mayoritaria con un 98,3% de la población que la profesa.

Ya en las Constituciones de 1992 y 1996 se reconoce y reafirma la igualdad de derechos entre hombres y mujeres. “Dans les constitutions de 1992 et 1996 adoptées par voie référendaire, le pouvoir constituant a affirmé dans le préambule que le Maroc souscrit aux principes, droits et obligations découlant des chartes (des organismes internationaux) et réaffirme son attachement aux Droits de l’Homme tels qu’ils sont universellement reconnus. Le principe de l’égalité entre la femme et l’homme se trouve consacré constitutionnellement. Ainsi «l’homme et la femme jouissent de droits politiques égaux» (article 8), «tous les citoyens peuvent accéder, dans les mêmes conditions aux fonctions et emplois publics (article 12) et «tous les citoyens ont également droit à l’éducation et au travail» (article13)” (Haut Comissionat, 2005:283).

El problema siempre ha sido que en Marruecos, a pesar de conseguirse importantes logros, ha sido muy difícil llevarlos a la práctica por la presencia de islamitas muy influyentes que no están dispuestos a permitir que se establezca un status igualitario y sin discriminación de la mujer. Éstos cuestionan el laicismo y se oponen al modelo estado-nación importado de occidente. Pretenden la creación de un estado islámico que someta al conjunto de la sociedad a la ley divina, la *sharía*, como única fuente de derecho. Así, la religión y las tradiciones están presentes en cada uno de los aspectos de la vida de las personas. El islamismo surgió en el mundo árabe en la década de 1930 aunque se extenderá por todo el mundo musulmán en los años 70 y 80. Según Ángeles Ramírez (2011) los Estados postcoloniales de países de mayoría musulmana han buscado fortalecerse a través de su legitimación en el Islam. Marruecos no ha sido ajeno a éstos cambios, y a partir de los años noventa sintió el impacto de la revolución iraní y las consecuencias de que Estados Unidos surgiera como única súper potencia mundial después de la Guerra Fría. Los efectos surgidos de estos cambios políticos, religiosos y en definitiva ideológicos, han recaído, sobre todo, en las mujeres. La autora lo describe perfectamente cuando nos dice que “en los Estados en donde se toma el Islam como sistema nacional de valores y que hacen descansar en él parte de su legitimidad, los modelos proyectados enfatizan una construcción de género en la que las mujeres son controladas por medio de normas que se aplican con la presión de algún tipo de policía o de instrumentos jurídicos concretos, como los

Códigos de la Familia y del Estatuto Personal. Éstos, nominalmente islámicos, sancionan un modelo de familia que, en general, subordina jurídicamente a las mujeres, ya que definen un patrón de género que las reinscribe en papeles relacionados con la reproducción y sólo permite su presencia en la esfera pública bajo ciertas condiciones de control” (ibid., p. 21). Un ejemplo de la influencia política que han tenido los partidos y grupos islamistas en Marruecos fue el rechazo al proyecto gubernamental “Plan de Acción para la Integración de las Mujeres en el Desarrollo”, surgido tras los compromisos adquiridos por el gobierno marroquí de Abdelatif Filali en la IV Conferencia Mundial de las Mujeres, celebrada en Pekín en 1995. Este proyecto fue completado en la época socialista de Abderrahman Yussufi y participaron en su elaboración desde representantes de diversos Ministerios, partidos políticos, sindicatos, hasta diversas asociaciones de mujeres y de derechos humanos y desarrollo. “El resultado de dichas discusiones fue un Plan, basado en el enfoque del desarrollo humano sostenible, que proponía importantes medidas en cuatro áreas prioritarias: educación, salud reproductiva, integración de las mujeres al ámbito laboral, y ampliación de su poder político y mejora de su situación jurídica” (Ramírez, 2004:38). Las primeras reacciones al Plan aparecen en 1999 y basaron sus alegaciones en que no estaba inspirado en los valores islámicos sino en modelos occidentales. Los dos partidos islamistas más importantes del país; Partido Justicia y Desarrollo, y Justicia y Caridad, movilizaron a la sociedad en el año 2000 en Casablanca y en Rabat. Con estas movilizaciones multitudinarias consiguieron paralizar su puesta en marcha. Aunque la reforma de la Mudawwana, que estaba incluida, si que se llevó a cabo más tarde, en 2004.

Otro punto a tener en cuenta es la gran confusión que hay entre la religión y las costumbres y creencias colectivas, resultando muy difícil separar la una de las otras, y como dice Ángeles Ramírez (1998) “sobre todo en lo referente a las relaciones de género y fundamentalmente en Marruecos” (Ibid., p. 45).

Mohamed VI, desde su subida al trono el 30 de julio 1999, ha trabajado para continuar el proceso de modernización de Marruecos que inició su abuelo creando grandes expectativas de un cambio real. Un ejemplo de ello lo podemos ver en su segundo discurso dirigido a la nación con motivo de la celebración de la festividad

del 20 de agosto conocida como la “Revolución del Rey y del Pueblo”. En este discurso el monarca se interroga sobre cómo puede llevarse a cabo la modernización de un país en ausencia de una estrategia de desarrollo en las zonas rurales que provoca el éxodo de sus habitantes hacia las zonas urbanas, o con unas tasas tan elevadas de jóvenes parados bien instruidos y cualificados y, con la mitad de su población (las mujeres) con sus derechos pisoteados. Así lo expresaba el monarca: “¿Cómo esperar alcanzar el progreso y la prosperidad mientras que las mujeres, que constituyen la mitad de la sociedad, ven sus intereses pisoteados, sin tener en cuenta derechos por los cuales nuestra santa religión las ha puesto en pie de igualdad con los hombres, derechos que corresponden a su noble misión, dándoles justicia contra toda iniquidad y violencia de que puedan ser víctimas, cuando incluso ellas han alcanzado un nivel que las hace rivalizar con los hombres, tanto en el dominio de la ciencia como en el del empleo?” (López, 2000:217).

Después de más catorce años de reinado las cosas siguen sin una mejora sustancial, ya que continúan las grandes diferencias entre las zonas rurales y urbanas. La pobreza persistente en amplios sectores de la población, el alto nivel de desempleo y la cuestión de las mujeres, sigue sin ser solucionada. Aún así, se han llevado a cabo gestos que apuntan a una clara intención de mejorarlas. Aunque dichos gestos se pueden interpretar más como un esfuerzo de proyección al exterior de la imagen de un país comprometido con la modernidad que una voluntad sincera de conseguir dichas mejoras.

Uno de los gestos importantes a señalar a este respecto será la última modificación del texto de la *Mudawwana* en 2004. Mohamed VI anuncia su reforma con la intención de “poner fin a la indignidad” sobre la mujer. Esta modificación suprime la tutela legal masculina para contraer matrimonio, el repudio queda condicionado a la autorización judicial, se eleva la edad mínima para que la mujer contraiga matrimonio, de los 15 a los 18 años, habrá igualdad entre ambos cónyuges en el caso de divorcio que será sometido al control judicial, y además, las divorciadas podrán conservar la custodia de sus hijos aunque contraigan un nuevo matrimonio. De nuevo se ha producido un cambio positivo, pero todavía hay mucho camino que recorrer en la consecución de la igualdad. Entre otras cosas, se

mantiene en la nueva *Mudawwana* la discriminación de la mujer en algunos de los elementos de género más básicos en el Magreb, esto es, la posibilidad de repudio, la poligamia o la herencia. Aixelá también nos dice que “la *Mudawwana* basa gran parte de sus leyes en la sharia, y aunque se contradice a menudo con la Constitución, sale tácitamente victoriosa en la mayoría de los casos porque son los jueces los que, en última instancia, deciden cuál de los dos códigos legislativos debe aplicarse en el conflicto judicial” (Aixelá, 2000:184). De ahí que en el ámbito jurídico no haya tanta discriminación, pero en la vida real sí y más acentuada en el mundo rural en donde las tasas de analfabetismo son mayores entre las mujeres. Pero no debemos confundirnos, no es el Libro Sagrado el culpable de esta situación en Marruecos, si no, la lectura e interpretación hecha por los hombres, ya que son ellos (como ya hemos dicho) los que ostentan el poder religioso e instrumentalizan la religión en favor de sus propios intereses.

Otras reformas legales relativas a la condición de las mujeres se han hecho paralelamente a la de la *Mudawwana*. Éstas han afectado al Código de Obligaciones y Contratos, Código del comercio, el de Procedimiento civil y el de Procedimiento penal. Por ejemplo, el artículo 726 del Código de Obligaciones y de Contratos que prohibía a las mujeres casadas trabajar sin la autorización del marido, permitiendo a éste rescindir el contrato de trabajo de su esposa sin el consentimiento de ésta, ha sido eliminado. También ha sido suprimido el artículo 6 del Código del comercio que les prohibía ejercer actividades comerciales sin el consentimiento del marido.

La modernización del país norteafricano y los logros sociales conseguidos por las mujeres marroquíes son dos procesos que están articulados de manera que es difícil entender el uno sin el otro; de hecho, no podríamos anteponer uno de ellos como impulsor del otro. Parejo a ambos procesos (y también como fruto de ellos) se ha producido una feminización de las migraciones internacionales. Iniciada en un principio como consecuencia de la reagrupación familiar para más tarde comenzar a salir mujeres dentro de un proyecto familiar y también mujeres solas. Belguendouz (2010) sitúa las causas en las características del mercado de trabajo interno marroquí que desde 1980 se ha feminizado y que según la *Direction des statistiques*, entre 1960 y 2007, las tasas de feminización de la oferta

de trabajo se ha triplicado en un marco de gran precariedad y pobreza. Según datos aportados por el autor, en 1998 el 15,6% de los hogares son dirigidos por mujeres, de las que siete de cada diez son viudas o divorciadas. Debemos tener en cuenta que el estado civil de viudedad o divorcio las expone, mucho más que a los hombres, a la exclusión y a la pobreza. Además, ellas soportan un 20,3% de tasa de desempleo en las grandes ciudades frente al 11,3% que soportan los hombres. Esto ha llevado a que el número de mujeres pobres pasara de 1,7 millones en 1991 a 2,7 millones en 1999, un millón más en tan sólo 8 años. Hoy, el 41% de los movimientos migratorios internacionales de los marroquíes son protagonizados por ellas, siendo la búsqueda de una vida mejor en términos económicos una de las razones principales de dicha movilidad. Según Mohamed Khachani “cette mobilité est également favorisée par deux textes de loi : d’une part la révision du statut personnel en faveur d’un plus grand équilibre entre les deux sexes en matière de droit (loi n° 70-03 du 3 février 2004), d’une part la réforme de la loi élargissant le droit de transmission de la nationalité marocaine aux femmes alors que ce droit de transmission était jusque-là réservé aux hommes (loi n° 62-06 du 27 février 2007)” (Mohamed Khachani et. al., 2013:22). Entendemos, de la misma forma que Abdelkrim Belguendouz (2010), que los determinantes de la emigración para las mujeres marroquíes están cada vez más ligados al género.

La sociedad marroquí del siglo XXI se encuentra situada entre dos tendencias contrapuestas. Por un lado están los valores del Islam, que no sólo rechaza la modernización de la sociedad, sino que la combate. La otra de las tendencias tiene más que ver con el Marruecos que surge del proyecto macroeconómico puesto en marcha por Mohamed VI tras su llegada al trono en 1999, para el que necesita proyectar internacionalmente la imagen de un Marruecos moderado y seguro que se desmarque del resto del mundo árabe. Así, debería apostar por las libertades, incluidas como hemos visto las de las mujeres.

Tabla 3-7: CUADRO RESUMEN DE LA FEMINIZACIÓN DE LAS MIGRACIONES MARROQUÍES

FECHAS	CARACTERÍSTICAS DE LOS FLUJOS FEMENINOS
PRINCIPIOS DEL SIGLO XX HASTA 1973	En cuanto a las migraciones internas hay dos movimientos principales; hacia las fábricas del sur y paso de niñas del campo a la ciudad a trabajar en el servicio doméstico. Las migraciones internacionales son principalmente hacia Europa como reagrupamiento familiar y las mujeres del norte cruzan solas el estrecho para trabajar en Gibraltar.
1974 A 1985	Feminización ligada a la familia (reagrupamiento familiar) y también mujeres solas.
A PARTIR DE 1985	En estos años las migraciones femeninas aumentan considerablemente, sobre todo en busca de trabajo. Se produce de tres formas: Reagrupamiento familiar, mujeres solas y matrimonios jóvenes con un proyecto migratorio común. Al mismo tiempo continúan los movimientos internos hacia Gibraltar y el de las niñas adolescentes hacia las ciudades a trabajar en el servicio doméstico.
FINALES XX, INICIO XXI	Las causas de la salida de las mujeres marroquíes hacia el extranjero en estos años han sido: la feminización de la oferta de trabajo precario en Marruecos, las elevadas tasas de paro entre el grupo femenino, el aumento de los índices de pobreza entre mujeres cabezas de familia, viudas o divorciadas, y los cambios legislativos.

FUENTE: Ramírez (1998), Belguendouz (2010). **ELABORACIÓN PROPIA**

Estas dos tendencias contrapuestas contribuyen a conformar el Marruecos de contrastes que percibimos hoy, en donde conviven aspectos de la modernidad más occidental con las formas más tradicionales de la vida marroquí. Hacemos un pequeño inciso para comentar que no queremos relacionar modernidad exclusivamente con connotaciones dinámicas, positivas y deseables para todos los grupos sociales, y tradicional, con aquellas más estáticas y por lo tanto menos aconsejables. Por ejemplo, recientemente, un conocido predicador lanzaba una *fetua* (edicto islámico) en el que instaba a sus fieles a matar al periodista marroquí Mokhtar Laghzioni porque se había declarado días antes, en un debate en la televisión libanesa, favorable a la libertad sexual de las mujeres. Ejemplo claro de cómo políticas que favorecen el empoderamiento de las mujeres, como el retraso en la edad del primer matrimonio o la utilización de anticonceptivos, contribuyen a que la sociedad vea modificados sus idearios más tradicionales (en este caso sobre las normas referentes a las relaciones sexuales fuera del matrimonio) y de cómo las posturas religiosas más extremas contrastan con las exigencias de la sociedad actual. Hoy las mujeres marroquíes pueden acceder a cualquier puesto de trabajo, pero las estadísticas nos dicen que son muy pocas las que lo consiguen. En el país magrebí conviven, una Monarquía Constitucional, democrática y social según el

artículo 1 de su Constitución, junto al artículo 19 de la misma en donde el rey se declara “Guía supremo de los musulmanes”. Así, en la vida política marroquí del siglo XXI conviven numerosos partidos, sindicatos y asociaciones y, al mismo tiempo, el rey continúa siendo la máxima autoridad religiosa teniendo una gran influencia económica y política. Otros aspectos, no menos importantes, revelan los grandes contrastes a los que hacíamos referencia; Las grandes infraestructuras impulsadas por el monarca como el moderno tranvía que une Rabat con Salé (ciudad con 600.000 habitantes que diariamente se desplazan a la capital para trabajar) contrastan con una población pobre donde casi la mitad de sus habitantes son analfabetos, sobre todo en zonas rurales. Un recorrido por el país nos da una visión de lo que estamos hablando. No es difícil ver circular por las mismas vías, coches de alta gama junto a animales con las alforjas cargadas hasta los topes de productos para vender en el mercado. En la mayoría de las ciudades del país se encuentran las mismas franquicias comerciales que en cualquier ciudad europea junto a los tradicionales y numerosos zocos. Mcdonalds es una constante en el centro de las grandes ciudades, igual que los vendedores de comida ambulante que ofrecen desde zumos de naranja natural hasta pinchos de carne o *msemmen* con miel. En Oujda, ciudad al este del país, podemos ver enfrentados en el paisaje un Mcdonald y una mezquita recién estrenada. La autopista que conecta el norte y el sur del país y que baja paralela a la costa atlántica contrasta con las estrechas, polvorientas, socavadas y tortuosas carreteras de las zonas montañosas del Atlas. Las zonas turísticas de cualquier pueblo o ciudad se conservan limpias y cuidadas, no así los barrios más periféricos. Podemos observar mujeres vestidas de forma tradicional junto a otras con indumentaria totalmente occidental. En las zonas rurales las vacas y los burros siguen teniendo un gran protagonismo en las bodas, impensable en una ceremonia nupcial de Rabat o Casablanca. Podríamos describir infinitos ejemplos ilustrativos que evidencian que, a pesar del exotismo que los extranjeros podamos encontrar en dichos contrastes, Marruecos tiene pendientes algunos retos que deberá afrontar en los próximos años. Siendo la educación y la inserción laboral y política de las mujeres y, en general, la igualdad entre los géneros, uno de los más importantes y urgentes.

3.2.2 Modernidad alimentaria en Marruecos

Sadía en cierta ocasión me dijo *“Si me quitas la carne me quitas el corazón”*. En una sola frase concretó, no sólo una manera de comer, sino también, una forma de sentir su añorada tierra de origen, identificada en un único alimento; la carne. Najet en cambio, cuando le pedimos que nos indique una comida marroquí que considere especial, nos responde sin apenas pensarlo; *“pescado al horno”*. Desde luego, de sus palabras podemos adivinar que Sadía es originaria de la montaña, mientras que Najet se educó cerca del mar. Este ejemplo lo queremos utilizar como soporte desde el que nos introduciremos en el Marruecos de contrastes gastronómicos.

Alain Jaouhari nos dice que la cocina marroquí no es excesivamente variada. Para reforzar su teoría, el autor, compara la gastronomía marroquí con la gran riqueza de la cocina francesa. Atribuye esta circunstancia a que en Marruecos las recetas se han transmitido tradicionalmente de forma oral, de madres a hijas. “De la mañana a la noche, los marroquíes, de una punta a otra del país, comen y beben, en definitiva, de forma parecida, si se entiende al conjunto de ingredientes, condimentos y procedimientos culinarios que utilizan y a los platos más característicos y repetidos.....” (Alain Jaouhari, 2005:18). Pero, a pesar de que los distintos platos de la cocina marroquí se repiten en las diferentes zonas del país, los pequeños matices serán los que marquen dichas diferencias. Además, los grandes contrastes que se observan en Marruecos quedan reflejados en su diversidad gastronómica. En la cocina marroquí actual conviven aspectos de la modernidad más occidental con las formas más tradicionales de la cultura marroquí.

El origen de la gran cantidad de matices diferenciadores que presentan actualmente las distintas cocinas marroquíes lo podemos encontrar en la historia del país: “No todas tienen el mismo peso ni avanzan con igual ímpetu, pero cada una ha depositado algún alimento, algún condimento, una proporción exacta para mezclarlos en un procedimiento del que resulta un plato. Los aromas de las cocinas

prerromanas son fácilmente identificables en el uso de la alcaravea⁸³, el comino y el azafrán (García Sánchez, 2004); las romanas, en la presencia de la pimienta en lo dulce y en lo salado, y en la confluencia de ambos sabores (Blanc y Nercessian, 1994; Balca y Bryer, 1995); las andalusíes, en el gusto por frutos conservados, confitados y secos como condimentos, y en mezclas como ras el haonut (García Sanchez, 1997); las judías en los guisos de carnes y legumbres, y en la dulcería (Strenberg, 1998); las otomanas, en los lácteos y en el trigo amasado, redondeado o estirado; las del África Subsahariana, en las sémolas y los pescados triturados y en albóndigas (Inquai, 1998; Mochomuemue y otros, 1998); las francesas, en los gratinados y en la repostería; las españolas, en los pimientos secos y en las conserva de pescado en vinagre..." (González, et. al., 2007:138).

Pensamos que la cocina de un pueblo se construye poco a poco, como los platos que la integran. Si las características organolépticas de un plato le son dadas, no sólo por los ingredientes y los procedimientos utilizados en cada una de las fases de su elaboración, sino también, por las manos que los elaboran junto con la experiencia y ganas de hacer bien las cosas, no menos podemos decir de la cocina de un pueblo. Ésta no es sólo la suma de recetas que se transmiten, de forma inalterable, de generación en generación, sino que para ser lo que es, ha necesitado de un clima determinado que ha propiciado unos productos y no otros, y de una historia en la que cada pueblo que ha llegado a instalarse en sus tierras (o que incluso, simplemente ha pasado por allí) ha dejado su pequeño o gran legado culinario, en cualquier caso importantísimo; un alimento, un método, una idea. Marruecos no es una excepción.

⁸³ La alcaravea se cultivaba en Alándalus, sobre todo en Sevilla. En Oriente se la conocía con el epíteto de Alandalusí. Sus granos se utilizan enteros o en polvo en numerosos platos de cocina como condimento, con pan y con leche, mezclados con ciertos quesos, etc. Los pasteles con semillas de alcaravea eran muy consumidos en las celebraciones de fiestas tradicionales. Con la carne se utilizaba en lugar de la pimienta. Acompaña a pescados, salchichas, potajes y perfuma agradablemente la ensalada de col cruda y de pepino y también las patatas. En Marruecos se cultiva sobre todo en la región de Meknes (Abu-Shams, 1999-a:28).

Estas influencias han dado lugar a un sistema culinario que le permite hoy ser incluido en la denominada “Dieta Mediterránea”⁸⁴. La UNESCO define la Dieta Mediterránea como “el conjunto de competencias, conocimientos, prácticas y tradiciones relacionadas con la alimentación humana, que van desde la tierra a la mesa, abarcando los cultivos, las cosechas y la pesca, así como la conservación, transformación y preparación de los alimentos y, en particular, el consumo de éstos”⁸⁵. Además nos dice también que “en el modelo nutricional de esta dieta, (...) los ingredientes principales son el aceite de oliva, los cereales, las frutas y verduras frescas o secas, una proporción moderada de carne, pescado y productos lácteos, y abundantes condimentos y especias, cuyo consumo en la mesa se acompaña de vino o infusiones, respetando siempre las creencias de cada comunidad”. Pero, esta dieta no hace referencia solamente a la alimentación, también la considera elemento cultural que propicia la interacción social. Por último, destacamos que mencione el papel fundamental que ejercen las mujeres tanto en la transmisión de prácticas y conocimientos específicos sobre rituales, gestos y celebraciones tradicionales, como en la salvaguardia de las distintas técnicas.

De la misma forma que las dietas de estos cuatro países comparten la misma denominación, “Dieta Mediterránea”, debido a determinadas similitudes existentes entre ellas, no debemos desdeñar, a su vez, la gran diversidad que representan: “Por debajo de esa constante diversidad que es la cocina, subyace el sistema culinario. No se come, no sabe a nada, solo es una abstracción, pero permite comprender lo que hay de propio y ajeno en cada plato; en tender lo que acerca y separa a los comensales mediterráneos, a unas cocinas que han compartido mucho, pero también se han definido, como el resto de las culturas, en oposición al vecino de la otra orilla, en la otredad” (González et. al., 2007:139).

Si enfocamos la mirada exclusivamente en Marruecos ocurre exactamente lo mismo. Decir que la cocina marroquí no es demasiado variada entra dentro de la

⁸⁴ El 16 de noviembre de 2010 la Dieta Mediterránea fue declarada como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad durante la quinta reunión del Comité Intergubernamental de la Unesco celebrada en Nairobi (Kenia). La candidatura transnacional fue elaborada y presentada conjuntamente por España, Grecia, Italia y Marruecos, y coordinada técnicamente por la Fundación Dieta Mediterránea.

⁸⁵ <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00011&RL=00394>

lógica, en cambio, también acertamos si nos referimos a ella como una cocina rica en diversidad, dentro de esa homogeneidad aparente.

Los contrastes a los que estamos haciendo alusión, también quedan fijados en la diversidad de mujeres que componen el grupo de informantes que han colaborado en el presente trabajo. Es decir, además de diferenciar la cocina del centro del país, de la cocina del este atlántico, por ejemplo. O de comparar la cocina más tradicional con aquella importada de occidente. O de contrastar las maneras de comer de las personas con menos recursos con las que no tienen ningún problema para llegar a fin de mes. Debemos tener en cuenta que las experiencias de vida de las mujeres también marcarán sus formas de comer y la de sus familias, así como la capacidad de éstas para bricolar o mestizar todo aquello que les parezca interesante o necesario. Porque en definitiva, son ellas las encargadas de la alimentación familiar.

También debemos tener en cuenta que el proceso migratorio será un elemento acelerador de los cambios. Lógico, ya que cuando los sistemas alimentarios de dos o más grupos étnicos entran en contacto, lo que realmente están encontrándose son realidades socioculturales diferentes que deben encajar y que lo harán dependiendo de múltiples factores que tendrán que ver tanto; con las poblaciones migrantes y autóctonas, como con las características sociales, económicas y políticas (tanto macro, como micro) del contexto del momento. Tampoco queremos dejar a un lado la importancia de la variabilidad individual de nuestras informantes, las narrativas en primera persona solucionarán como siempre este aspecto.

Llegamos entonces a la idea de que la cocina marroquí es una “cocina de origen milenario” integrada en el “sistema culinario mediterráneo” tanto por sus ingredientes como por los modos de cocción, elaboración, etc. También pensamos que no debemos hablar de una cocina marroquí, sino, de múltiples cocinas marroquíes que han tenido como factor común dos fundamentos básicos: han seguido siendo fieles a sus primeros orígenes bereberes, transmitidos de forma oral, de generación en generación, de madres a hijas y, paralelamente, se han ido

alimentando de cada una de las distintas influencias de los pueblos con los que han tenido contacto, considerando estas influencias como un enriquecimiento de lo propio y no como una “aculturación”⁸⁶ o pérdida.

La agricultura del país, fruto de su climatología, ha estado basada, desde tiempos inmemorables, en cultivos típicos de la agricultura mediterránea: cereales, vid, olivo, legumbres y cítricos, entre otros. La producción y el consumo del aceite de oliva ha sido y es uno de los pilares de la alimentación en Marruecos. También se ha utilizado como energía para la iluminación y como aceite corporal, estando bastante extendida la creencia de que éste sirve para evitar la caída del cabello, claro ejemplo de la carga simbólica que tienen algunos alimentos yendo más allá de la propia necesidad fisiológica. En cuanto a las legumbres, éstas están presentes en muchos platos, a modo de potajes o como ingredientes de recetas tan emblemáticas como la *harira*. Las verduras y frutas son importantísimas en la dieta marroquí. Las verduras están presentes en las ensaladas, en forma de purés, hervidas, asadas, fritas e integradas en guisos como el *tajín* y el *cuscús*. Por su parte, las frutas como los higos, dátiles, granadas, naranjas, almendras ..., se comen solas o también formando parte de los guisos y ensaladas. Los cereales son una constante en las mesas marroquíes, todos los días y en todas las comidas. Pueden aparecer en forma de harinas con las que elaborarán los múltiples tipos de pan, las empanadas, el *Razat al Kadi*, el *baghrir* -crêps con mil agujeros-, etc. En forma de sémolas y bolitas, con ellas guisarán los *cuscús*. La pasta, imprescindible en la cocina marroquí y en cualquiera de sus formas, tales como fideos finos, tallarines, etc. y así en una lista interminable de maneras diferentes de preparar y presentar los múltiples cereales que utilizan diariamente. Las carnes más consumidas son las de cordero, cabrito, ternera, conejo y aves que pueden ser preparadas en *tajín*, con el *cuscús*, en pinchos, en embutidos, conservas, guisados, rellenos, adobados ... Los

86 “La aculturación según Leunda (1995) `se puede considerar como el conjunto de fenómenos que resultan del contacto directo o indirecto y de manera continuada entre grupos de individuos de cultura diferente, provocando cambios en los tipos de cultura de uno de los grupos o de los dos, es decir, podemos denominar aculturación a los cambios culturales de grupos sociales, originados a raíz de complejos contactos culturales, en los que asimilan o reciben por imposición, rasgos o conjuntos de rasgos, que provienen de otra sociedad” (Gutierrez, 2006:74). No nos gusta utilizar el concepto de aculturación porque entendemos que implícitamente pone como superiores los rasgos aportados por el colonizador, y porque además creemos que “toda aproximación que reduzca la cultura a un conjunto de rasgos culturales yuxtapuestos se autoimpide” (Bonte e Izard, 2005:14).

lácteos aparecen en su dieta diaria en forma de leche, quesos frescos, curados y fermentados. Para terminar diremos que el pescado no ha sido un alimento con mucho prestigio, sobre todo en las zonas más alejadas de la costa. “El pescado ha sido durante siglos, y hasta muy recientemente, comida de pobres, alimento vergonzante. Se comía, incluso se consideraba saludable, pero no era para lucirlo. Sólo ahora empiezan a presentarlo en bodas y celebraciones, del mismo modo que se sirve en restaurantes de postín” (González, 2007:143).

En cuanto a las normas en la mesa hemos observado que varían mucho más dependiendo del nivel económico y social que de la ubicación geográfica. En puntos tan distantes como Oued Zem, Oujda, Casablanca o Guersif, las normas convencionales a la hora de sentarse a comer son muy similares. Mesa baja y redonda, habitualmente sin mantel -en el caso de que lo hubiera sería de plástico-. Los comensales estarán sentados en alfombras y apoyados en cojines, aunque también en el típico sofá marroquí. Un único plato central del que comerán todos los comensales sentados a la mesa. Se come con los dedos siempre que el tipo de alimento no lo impida. Por lo tanto, lavarse las manos antes y después de la comida es de imprescindible cumplimiento. El pan y el agua siempre estarán presentes. En muchos casos el agua se servirá en un único vaso o jarra que será compartido. Por último, antes de empezar a comer, la mesa será bendecida por el cabeza de familia con la palabra *bismillah*, que significa “*en el nombre de Dios*”.

Cuando describimos la mesa redonda estamos hablando de algo más que una característica estética o utilitaria. También hablamos de uniformidad. Los distintos comensales; sean hombres o mujeres, niños, jóvenes o ancianos, ricos o pobres, letrados o analfabetos, todos son puestos en un mismo plano. La mesa redonda se convierte en un homogenizador de estatus. Llegados a este punto me gustaría hacer un pequeño paréntesis para diferenciar un matiz entre distintas regiones. En concreto comentar que en las mesas a las que he sido invitada en la zona de Oued Zem, hombre y mujeres hemos comido juntos, salvo en las celebraciones, en donde la segregación por sexos quedaba mucho más marcada. En cambio, en el norte y noroeste del país y más concretamente en Guersif y Oujda, en aquellas casas en las que fuimos invitados a comer (salvo en la de los anfitriones

donde estuvimos hospedados), la segregación por sexos a la hora de la comida fue una constante. En este caso, como ya vimos anteriormente, serán los hombres los que se sirvan entre ellos, aunque las mujeres continuarán siendo las cocineras. “En Marruecos, durante una visita a un amigo que se preocupaba por la condición femenina, me impresionó el modo en el que las mujeres bereberes se sentaban con los hombres para comer de los mismos platos y unirse a la conversación” (Goody, 1995:114).

Retomando de nuevo las normas a la mesa, diremos que, esta misma función de homogenización a la que hacíamos alusión, la encontramos también en el plato único y central. Nadie tendrá ni mejor, ni más cantidad de comida. El ser plato único posibilita la solidaridad y el respeto entre comensales. Los más veteranos ayudan a los más jóvenes o inexpertos acercándoles trozos de carne o pescado hasta su lado. Pero aún más, el plato único en la mesa es comida para muchos, muy lejos de la individualidad que marcan las nuevas maneras de comer. Cuando se prepara un cuscús o un *tajín* se piensa en toda la familia, incluso en algún vecino o persona necesitada. Al trocear alimentos rellenos para servirlos a los comensales, como la paletilla de cordero rellena de cuscús, no debe salir un corte limpio como nos gusta a este lado del estrecho. En Marruecos, el trozo de carne debe romperse para que el relleno salga del interior y caiga fuera de la línea imaginaria. Esto es un signo de abundancia y posibilidad de compartir. Otro ejemplo ilustrativo que deja entrever la generosidad de las cocineras, lo tenemos cuando la anfitriona prepara la bandeja con el té y las pastas; la tetera irá siempre acompañada por un número de vasos mayor que el de comensales sentados a la mesa. Nunca se sabe si llegará alguien más. Por eso hay que estar siempre preparadas.

Por otro lado, comer con los dedos posibilita una relación íntima con los alimentos que en aquellos lugares en donde se utilizan cubiertos habitualmente, se perdió ya hace muchos años. Pero esta íntima relación no sólo se da en el momento mismo de la ingestión, ya durante la compra de los diferentes productos alimenticios las mujeres empiezan a entrar en contacto físico con los ingredientes que constituirán sus menús. El tacto con el alimento les dará gran información

sobre la calidad de éstos, aunque siempre el olor y la vista completarán el escrutinio al que someterán a cada uno de los productos. Durante el proceso de elaboración de los distintos platos, las manos también jugarán un importante protagonismo. Como botón de muestra, la manipulación del cuscús después de cada una de las tres sesiones de vapor a las que será sometido. Los granos de sémola recién sacados de la olla hirviente de cuscús, no intimida a las cocineras para frotarlos entre sus dedos que quedarán rojos por el calor y brillantes por el aceite de oliva.

Estas normas a las que estamos haciendo referencia, no se someten a cambios profundos cuando la comida es parte de una celebración especial o fiesta. En las bodas, las normas en la mesa son similares a las descritas anteriormente. La austeridad en la composición de las mesas con respecto al menaje, diversidad de platos y bebidas de un mismo menú, contrasta con la calidad de los alimentos presentados, la generosidad de las cantidades y la homogeneidad entre los comensales.

Cuando las condiciones económicas de las familias son más holgadas, o las formas de vida más acordes con los sistemas industrializados, tanto los platos como las presentaciones y las normas se ven modificadas. Comer con los dedos se reserva para determinadas comidas más tradicionales y también para las ocasiones especiales. Eso sí, los niños serán enseñados a utilizar tanto los dedos como los cubiertos, ambas formas de comer tienen sus momentos. Souad nos cuenta que su padre les hacía dividir mentalmente el plato central en tantas partes triangulares como personas estaban sentadas a la mesa, así los más pequeños, aprendían a respetar su espacio evitando invadir el de las personas sentadas a su lado. Hoy nos dice que no le molesta que se coma con los dedos *“siempre que sean de mi familia”*. Además de enseñar una forma de estar en la mesa, se les enseña una forma de estar en la vida. En este caso, el niño aprenderá a no invadir el espacio físico y simbólico de los demás.

En la mesa de familias más acomodadas el menaje a utilizar aparece más numeroso y su selección más cuidada. La mesa redonda se combina con la

rectangular. La primera se utiliza en el día a día, dejando para mejores ocasiones aquella en la que entraría en juego la jerarquización de las posiciones de los comensales. Cuando hay invitados en la casa a los que agasajar, el desayuno o el té de media mañana o de mitad de tarde requiere un tratamiento más tradicional, por ello, la mesa redonda y el sofá marroquí serán los elegidos. En cambio, el almuerzo o la cena (comidas del día con mayor status) se celebrará en una mesa angulosa en donde los comensales se acercarán hasta ella desde sus sillas. El mantel de tela en estas mesas pasa a ser imprescindible.

Ya hemos visto como las presentaciones y las normas en la mesa cambian en función de las condiciones sociales y económicas de las familias y también según las formas de vida. Estos aspectos también influyen en los menús presentados. La alimentación de los hogares en donde las condiciones económicas no son demasiado holgadas, se caracteriza por la realización de cinco tomas a lo largo del día. El desayuno, siempre que sea posible, será un momento importante en el que se reunirá toda la familia en torno a la mesa. El té azucarado con hierbabuena y el café serán las opciones. La miel, mantequilla y el aceite de oliva, colocados en cuencos o platos centrales hondos, servirán para endulzar y hacer todavía más palatable la fuente principal de hidratos de carbono de los marroquíes. Con ellos los comensales empaparán los cereales en forma de pan casero, *harcha* o *msemmen* recién hechos por la madrugadora cocinera. Aunque en ocasiones se coma el sobrante del día anterior. La leche es excepcional, incluso para los niños. En aquellos lugares y familias en donde sea asequible, se tomará de vaca natural, recién comprada de la vaquería. A mitad de mañana se hace un receso en las tareas para, de nuevo, tomar un bocado de características muy similares a las mencionadas para el desayuno, aunque se le puede añadir un plato de frutos secos, dátiles, aceitunas o incluso unas pastas o dulces caseros. Esta toma es más informal y a ella sólo se sumarán aquellas personas que en ese momento se encuentren en la casa. La toma de mitad de tarde será muy parecida, aunque esta vez se pueda ver mejorada por la presencia de alguna vecina o amiga que propiciará una agradable conversación entre sorbo y sorbo de té. El almuerzo realizado a mitad del día consiste en un único plato central: *tajín* de pollo, ternera, cordero o pescado con patatas, ciruelas o verduras, *cuscús* con ternera o pollo y

verduras, pollo con olivas, *harira* y pescado frito entre otros. El pan, troceado con las manos y repartido entre los comensales, siempre estará presente. La ensalada es bastante común y también las aceitunas. Como postre la fruta es lo elegido, en verano, la sandía y el melón son las estrellas. La presentación de las ensaladas es muy importante, siempre combinando colores y sabores. Desde los verdes de la lechuga a los rojos de la remolacha o el tomate. Algunas ensaladas incluyen arroz y/o patata hervida. El maíz aparece en muchas de ellas. Éste se ha introducido con mucha facilidad en las cocinas marroquíes, quizás porque su sabor dulce es muy aceptado por todos. Además, a las madres les da mucho juego en la decoración de los platos que quieren sean atractivos y estimule el apetito de sus hijos. La fruta también se servirá con esmero y troceada de manera que además de alegrar la vista de la mesa, facilite el consumo de los más pequeños de la casa. Así, se presentará en grandes bandejas y troceada para ser ingerida con gran facilidad. La cena es muy similar al almuerzo, quizás un poco más ligera. Aunque en aquellas casas en donde hay hombres que trabajan duro durante el día se les premiará con una cena tan succulenta y generosa como la comida que habitualmente se presenta en los almuerzos. Si en las jornadas cotidianas, tanto en el almuerzo como en la cena se prepara un solo plato central, en todo tipo de fiestas, celebraciones y siempre que hayan invitados en casa a los que agasajar, se presentarán dos. Preferentemente, uno de ellos será pollo y el otro cordero o ternera. Todo lo demás será muy similar a lo descrito anteriormente.

En los hogares de las familias más acomodadas, en las diferentes comidas de la jornada, los platos se multiplican y el menú se personaliza acorde a la individualidad de los gustos. El plato único y central desaparece dejando paso a multitud de preparados que deberán satisfacer los distintos gustos de los comensales. Los productos elaborados y envasados industrialmente aparecen de forma regular. Por ejemplo, en el desayuno podemos encontrar entre otros; zumos envasados, leche, quesitos, mantequilla o café. El pan y los dulces se compran en la panadería más cercana, y a ser posible, en la de más prestigio del barrio o incluso de la ciudad. Las distintas variedades de este alimento básico de los marroquíes sobre la mesa también dará cuenta de la diversidad de gustos; junto al pan tradicional marroquí podemos ver *baguettes*, pan con semillas e incluso pan

integral. El número de tomas al día y los horarios de éstas, se adecuan al estilo de vida; trabajo del padre y de la madre, horario de los niños en la escuela, etc. El aceite de oliva se presenta en aceitera y la mantequilla en pequeñas queseras. Así, si los platos en la mesa se multiplican, también lo hará el menaje, dándole a la mesa un aspecto colorido y transmitiendo sensación de abundancia y diversidad.

Las formas de comer en las familias están cambiando. Los ritmos de dichos cambios son diferentes dependiendo, entre otras cosas, de las zonas del país y de las características socio-económicas de las familias, pero hay tendencias que se muestran visibles en la mayoría de contextos y grupos sociales.

En las ciudades de Marruecos, es fácil encontrar grandes superficies donde comprar alimentos; conservas, frutas, verduras, carnes, pescados, pan, etc. En estos supermercados, los productos envasados y precocinados son una constante. En los mercados más tradicionales se encuentran, sobre todo: frutas, verduras, carnes y pescados. Aunque también hay numerosas tiendas en donde encontrar los alimentos envasados y preelaborados que mencionábamos anteriormente. Ahora bien, a pesar de la mayor accesibilidad a estos comercios, a día de hoy, no he podido constatar la utilización habitual de productos precocinados en sus cocinas (tomando como referencia las maneras de cocinar y comer de la población española). No quiero decir que nunca los utilicen, pero sí resaltar que, aún teniendo fácil accesibilidad a ellos, no los compran, almacenan y consumen habitualmente.

Un ejemplo a este respecto lo constituye el pan. Existen muchos tipos diferentes de pan en Marruecos; el pan redondo y plano con forma de torta llamado “pan de horno” y el *baghrir*, *msemmen* y *harcha* principalmente, que será el “*pan de sartén*”. Las mujeres marroquíes siguen haciendo el pan en casa, pero, como muchas otras tradiciones, su elaboración se verá modificada y moldeada a las necesidades y gustos de toda la familia y también al tiempo disponible.

Desde el principio de la investigación nos cuestionamos: ¿Por qué siguen haciendo el pan en sus casas pudiéndolo comprar recién hecho a cualquier hora

del día? Serán las mismas mujeres con sus narrativas las que nos den la respuesta a la cuestión planteada.

“Sí, una vez a la semana. Nos gusta más que el que venden. Aguanta más. Yo como muy poco pan. El que yo hago es más sano. Me enseñó a hacerlo una criada que teníamos en mi casa cuando yo tenía 15 años. Mi abuela también me enseñó. Nunca he visto a mi madre haciendo pan” (Huda, Entrevista, Aspe, Febrero 2009).

La durabilidad del pan marroquí es una de las razones que animan a estas mujeres a elaborarlo en casa. Muchas de ellas aseguran que no les gusta el de las panaderías porque en unas horas *“ya no vale nada”*. Ahora no es necesario amasar a diario, con dos o tres veces a la semana es suficiente. Las madres también velan por la salud de la familia, ellas eligen la calidad de cada uno de los ingredientes que contiene, de la misma forma que al ser las encargadas del proceso de elaboración de inicio a fin, la incertidumbre que provoca la falta de información sobre el contenido y los modos de elaboración, desaparece. El pan marroquí es blando, no tiene corteza dura ni crujiente y eso facilita la masticación para aquellas personas a las que les falten piezas dentarias, además de ser compañero ideal para las comidas con salsa. No debemos olvidar que los marroquíes comen determinadas preparaciones con los dedos utilizando el pan a modo de cuchara.

“Mi marido prefiere el pan que hago yo, por sus dientes, por las salsas, no es duro y por el dinero” (Samira, entrevista, Elche, febrero 2010)

El aspecto económico no es menos importante para ellas. Están seguras de que el pan hecho en casa es más barato que el comprado. El ahorro no es muy significativo, teniendo en cuenta que actualmente en el mercado marroquí hay una gran oferta de panes a precios muy diferentes y algunos de ellos muy asequibles, y hacerlo en casa conlleva un consumo importante de energía por parte de la amasadora y el horno, además de mucho tiempo y esfuerzo. Pensamos que la permanencia en el tiempo, aún en contextos diferentes, también le debe mucho a la carga simbólica que este artículo alimentario posee.

A pesar de los cambios que se están produciendo en el sistema alimentario marroquí, el pan sigue siendo un alimento de gran importancia tanto en el día a día como en los momentos más especiales, “Marruecos es la civilización del pan” (Abu-Shamns, 2002:103). Prueba de ello es que la modernización alimentaria no ha permitido que este artículo pierda su gran valor. Así, en muchas bodas de Marruecos y también en las celebradas en España, en donde los familiares más directos de los novios tienen su mejor ocasión para mostrar al resto de familiares, amigos y vecinos sus mejores viandas y a través de ellas mostrar su poder adquisitivo, el pan sigue siendo compañero imprescindible de los mejores platos de carne. El pan también encarna el espíritu de la solidaridad y la hospitalidad. A cada uno de los integrantes de la mesa y al inicio de cada comida, se les ofrecerá un trozo de pan partido con las manos. El encargado de dicha tarea será la persona de más prestigio de los sentados a la mesa, privilegio ganado tras una larga vida. También será el pan el alimento elegido para saciar el hambre del necesitado y para demostrar aprecio a aquellas personas a las que visitas o a las que recibes en tu casa. Compartir la tarde con amigas y vecinas significa una mesa en la que no puede faltar el pan en cualquiera de sus formas. El *msemmen*, el *baghrir* o la *harcha* serán los elegidos e irán acompañados por miel, mantequilla o queso de untar. Otra opción es el pan redondo que, junto a un cuenco con aceite de oliva y otro de aceitunas o dátiles serán los encargados de agasajar a los invitados. Si recién sacado del horno llega alguien a la casa, seguro que no se irá sin probarlo o sin un trozo bajo el brazo para comer más tarde. En otros tiempos se utilizaba “para sellar una alianza, concluir un negocio, instaurar confianza, se juraba sobre pan” (ibid., 2002:103). También en otros tiempos, después de la ceremonia de la boda cuando la novia llegaba a su nueva casa, “la suegra le da un manojo de llaves y un pan ofreciéndole de esta manera su nuevo hogar” (Abu-Shamns, 1999-b:348). Tras la comida, y una vez retiradas las sobras, el pan siempre se recogerá aparte y se podrá comer más tarde en forma de sopa de pan o *rfisa*. En el caso de que el pan no se pueda o quiera recuperar para otra comida, se le dará a los animales, pero bajo ningún concepto se tirará. También es una herramienta utilizada como control social. Cuando una mujer compra el pan varios días seguidos se expone a que sus vecinas critiquen su falta de atención a la familia y se preguntarán: “¿qué cosas tendrá que hacer que no tiene tiempo para hacer el pan?”. Recoger un trozo de pan

del suelo de la calle, besarlo y luego retirarlo al margen para que no sea pisado por el resto de viandantes, es todo un homenaje a este alimento imprescindible. Por último, no podía faltar el carácter sagrado del pan que lleva a todo musulmán a dar gracias a Dios (*Al Hamdu Lellah*) cuando lo come. Estas y otras significaciones otorgadas por los marroquíes al pan, hacen posible que se siga elaborando en casa a pesar de no seguir los criterios de racionalidad, rapidez, planificación, buen precio y aumento de la oferta que conlleva la modernidad alimentaria.

Pero, aunque persistan formas tradicionales en cuanto a la adquisición y elaboración de los alimentos, es indudable que se están produciendo cambios importantes en las formas de alimentarse de la población marroquí, acordes, por supuesto, con todas aquellas transformaciones sociales, económicas y políticas que está viviendo el país. Mi primer viaje a Marruecos se remonta a más de veinte años (indudablemente en aquel entonces yo no tenía ni idea de que hoy estaría haciendo un trabajo de investigación relacionado con el país norteafricano). El paisaje de las calles de las ciudades de aquellos años dista mucho del que ahora podemos disfrutar. Pero, en cuanto a la alimentación se refiere, un elemento ha sido constante hasta nuestros días, la pasión de los marroquíes por adquirir y comer productos alimenticios en la calle. Pasión derivada, posiblemente, del gusto de sus gentes por vivir la calle siempre que el buen tiempo lo permite, es decir, casi siempre. En el centro de cualquier pueblo o ciudad abundan los establecimientos de comida y también vendedores ambulantes en donde se puede matar el hambre por unos pocos *dirhams*: zumos de naranja natural, pinchos de carne, *msemmen*, caracoles y *bisara* serían algunos ejemplos de viandas que se pueden encontrar con suma facilidad en las vías públicas. Estos alimentos son la comida rápida marroquí al más puro estilo tradicional. Pero algo sí que ha cambiado al respecto, la introducción de la comida rápida en este particular mercado alimentario marroquí, esta vez, al más puro estilo occidental. Eso sí, adaptado al paladar y a las costumbres y normas alimentarias de la población marroquí.

McDonald's, también en Marruecos, se ha convertido en el paradigma de establecimiento de comida rápida. Su éxito reside, en que ofrece; por un lado, seguridad de que los productos y las formas de hacer están dentro de las normas, y

por otro, con un carácter más simbólico, ofrece nuevos significados atribuidos a los alimentos. En cuanto a la seguridad ofrecida por la marca, nos referimos, sobre todo, a la carne que se presenta con las hamburguesas, indiscutiblemente es carne *halal*, en concreto se publicita como “100% Halal”. El consumidor marroquí confía en los productos de la mencionada marca, a pesar de ser un establecimiento llegado desde occidente con un formado propio⁸⁷, que será el que le proporcione su principal base identitaria y éxito en todo el mundo. Qué mejor prueba, que la elevada afluencia de familias con niños hasta los distintos establecimientos instalados a lo largo de todo el país. Además de ofrecer seguridad alimentaria y productos adaptados a los paladares de las personas a los que van destinados, MacDonal’d’s ofrece un espacio en el que los alimentos se cargan de una fuerte significación, en este caso, comer en MacDonal’d’s es comer futuro, modernidad, ruptura con lo tradicional y, sobre todo, consumo. Es un reflejo de las transformaciones que viven Marruecos y sus gentes. Es una nueva forma de reconocerse a sí mismos y de que los demás les reconozcan. Mintz (1996) relaciona las transformaciones de la dieta de un grupo cultural con la autoimagen y las ideas que dicho grupo tiene con respecto a los valores entre tradición y cambio de su vida social cotidiana. La importante aceptación de McDonald’s por los marroquíes sería un ejemplo que ilustra las palabras del autor de la obra “Dulzura y Poder”.

Pero McDonald’s no es el único ejemplo de comida rápida que ha conseguido introducirse en el mercado alimentario marroquí. Es muy fácil dar con otros establecimientos de este tipo en las calles de pueblos y ciudades del país.

⁸⁷ Desde el primer establecimiento MacDonal’d’s instalado en Marruecos, han pasado más de veinte años. Desde entonces, se han extendido a lo largo de todo el país. Los podemos encontrar en ciudades grandes que van desde Tánger a Agadir pasando por; Tetuán, Fez, Marrakech o Casablanca, entre otras. Como en todos aquellos países en donde está presente, en Marruecos también ha sabido adaptar su ideario, productos ofrecidos y forma de trabajar a los de la sociedad de acogida. Así, las ensaladas con verduras frescas aparecen hasta en los menús infantiles. También se encuentran las compotas de frutas como compañeras de los helados en los postres para los más pequeños. De manera que ofrecen equilibrio nutricional y variedad para los niños unido al confort, tranquilidad, seguridad y modernidad que respiran los padres y los más jóvenes gracias al tipo de decoración de sus instalaciones. La publicidad en los diferentes medios de comunicación vende MacDonal’d’s Maroc como una gran familia con más de 2000 trabajadores y como una “aventura 100% marroquí”. Por último, también ha sabido llegar al corazón de la población a través de sus obras sociales a nivel local y nacional. Acciones sociales a favor de niños y jóvenes a través de actividades deportivas y culturales, lucha contra el analfabetismo o sensibilización de la salud.

Pizzerías y restaurantes denominados *shawarma*, serían otros de los múltiples ejemplos que podemos aportar. Además de importar y asumir significados nacidos en otros lugares del planeta, Marruecos ha sabido adaptar la idea de comida rápida a lo tradicional de su sistema alimentario. Este ha sido el secreto del éxito y la rapidez con que se han introducido, entre una amplia franja de la población, estas nuevas formas de comer. La *pastilla* por ejemplo, siempre ha sido plato para compartir, de hecho se suele reservar para celebraciones importantes, pues ahora se individualiza, de manera que sus porciones servirán como *snaking* al moderno y solitario consumidor. El pan sería otro ejemplo desde donde observar cómo lo tradicional se hace flexible y para mantenerse en el tiempo, sabe que debe dar paso al cambio y la diversidad. De ahí que, en las panaderías de las grandes ciudades, haya un tipo de pan adaptado a las necesidades físicas y simbólicas de cada cliente, eso sí, guardando la esencia del significado que el pan ha tenido para los marroquíes desde siempre. Por eso, comer de un plato central con los dedos requiere, por supuesto, el pan redondo tradicional.

La mezcla final que supone la combinación de establecimientos de comida llegados desde occidente, con los negocios de alimentos tradicionales listos para ingerir, configuran un entramado que, sin romper el sistema alimentario tradicional, sí que nos muestra profundas transformaciones de éste.

Pero aquí no se acaban los contrastes. Esta situación descrita para las grandes poblaciones no se corresponde totalmente con la realidad encontrada en zonas más deprimidas. Así por ejemplo, cada vez que viaja a Moulay Bouazza se lleva comida comprada en España para no verse obligada a variar demasiado los menús con respecto a los de su casa en Elche. La zona donde se encuentra su pueblo de origen es montañosa y muy alejada de cualquier centro urbano más o menos importante como para albergar unos grandes almacenes en donde poder encontrar los productos que utilizan habitualmente en Elche. Comprar comida en Marruecos es muy fácil, hay muchísimos comercios con amplios horarios de apertura al público y muy diseminados. Los podemos encontrar tanto en los núcleos urbanos, como en los trayectos por carretera en donde podemos ver desde comercios propiamente dichos a vendedores ambulantes apostados con sus

productos en las cunetas. Según la zona donde nos encontremos, los artículos ofertados por los comerciantes de carretera serán diferentes, dependiendo de la variedad ofrecida por la naturaleza en cada lugar. Los posibles compradores paran en el arcén, discuten los precios con el vendedor y, si llegan a un acuerdo, pagan y cargan la mercancía en el coche y hasta más ver. Pero, a pesar de la gran cantidad de puntos de compra de comestibles, la variedad ofrecida es muy limitada. Encontrar carne y productos de la tierra como frutas, verduras o miel no tiene ningún problema, pero los productos manufacturados o los que no se producen en la zona, es otra cuestión. Como mucho, se pueden adquirir distintos tipos de pan y pastas ya elaboradas, aunque igual que los helados, son hechos de forma tradicional. Encontrar otras ofertas más industriales, también es posible, pero en poca cantidad y variedad y a precios nada asequibles para un amplio espectro de la población. De ahí que la alimentación se base, casi exclusivamente, en los productos utilizados tradicionalmente. Como consecuencia, los niños de la casa en donde estuvimos hospedados en Moulay Bouazza, en concreto los sobrinos de Sadía, tuvieron una relación muy especial con la comida llegada desde España. La comida que había viajado con la familia quedó ubicada en una habitación de la primera planta. Al cabo de los días Sadía empezó a notar que el grueso de los productos allí almacenados estaba menguando y ella no había tenido aún la oportunidad de dar cuenta de ellos. Los niños en general y sus sobrinos en particular, se fueron encargando de que ningún producto caducara. Para ellos todo era nuevo. Una vez incluso, Aimán nos contó que su primo había cogido un puñado de Cola-cao con la mano para enseñárselo a sus amigos de la calle. Este hecho fue una prueba de lo novedoso que fue para los niños tener tan a mano este tipo de alimentos y la curiosidad que despertó en ellos.

En estos momentos: la presencia de grandes supermercados junto a pequeños establecimientos y a la persistente venta ambulante, el aumento de la oferta en variedad de productos alimentarios, la aparición de los restaurantes de comida rápida occidentales, la incorporación moderada pero constante de las mujeres al mundo laboral con la consecuente disminución del tiempo invertido en la cocina y el aumento del consumo de productos elaborados, la llegada de los medios de comunicación a todos los rincones del país y la nuclearización de las

familias, son algunos de los factores importantes que están configurando un nuevo mapa alimentario en Marruecos, en donde se combina tradición y modernidad sin rupturas. A través de estos contrastes gastronómicos vemos la configuración de un nuevo orden alimentario marroquí representando, sin lugar a dudas, a un nuevo orden social.



CAPÍTULO 4: MIGRACIÓN MARROQUÍ EN ESPAÑA: EL CASO ILICITANO



En el capítulo anterior hemos visto la larga tradición de los marroquíes en buscar un futuro mejor fuera de sus fronteras y de cómo se ha ido forjando la gran diáspora marroquí. En este capítulo trataremos de bajar un escalón más aproximándonos a la configuración de la colonia marroquí en España, en la Comunidad Valenciana, en Alicante y más concretamente en Elche. Pero no de forma aislada, sino observando paralelamente la conformación de otros grupos de migrantes, para así llegar hasta el proceso de multiculturalización que se ha producido en la ciudad ilicitana en los últimos años.

Tabla 4-1: CUADRO RESUMEN DE LA EVOLUCIÓN DE LA DIÁSPORA MARROQUÍ EN ESPAÑA

FECHAS	ZONAS DE ORIGEN	ZONAS DE DESTINO	CONTEXTO ECONÓMICO-SOCIAL Y POLÍTICO DE LLEGADA	TIPOLOGÍA DE LOS FLUJOS	OTROS
FIN DEL PROTECTORADO A MITAD AÑOS 70	Tetuán, Tánger, Nador, y en menor medida Larache y Alhucemas.	Europa a través de España	A partir de los años 60 y principios de los 70 se produce un desarrollo económico notable en España. Políticamente no hay muchos cambios.	Asentamiento inestable, no temporal, de escasa dimensión. España es un lugar de paso hacia otros países de Europa. Trabajan principalmente en la construcción.	El origen de los flujos se debe a la cercanía de Melilla y Ceuta, a que el español es un idioma conocido y son zonas del antiguo protectorado español.
1975-1986	Alhucemas y el Rif, Larache, Xauen y Sur del Atlas	Cataluña principalmente.	Situación de depresión económica caracterizada por un estancamiento de la actividad productiva, aumento del paro y fuertes niveles de inflación. Comienzan los controles de entrada de flujos.	Hay un aumento considerable de los flujos durante estos años. Al principio temporal y termina siendo definitiva.	El aumento de los flujos se debe a las políticas restrictivas en Europa. Auge de la economía catalana.
AÑOS 90	Alhucemas, Casablanca, Rabat y Kenitra. Proviene principalmente del mundo urbano.	Madrid y Barcelona, además se va extendiendo a Murcia, Huelva, Granada, la costa mediterránea, etc.	Del 85 al 89, periodo expansivo e inclusión en las Comunidades Europeas. En 1992 recesión económica y a partir de 1996 auge de ésta. Importante desarrollo del estado de bienestar en estos años.	Feminización de los flujos. Los flujos se mueven dentro de España, principalmente en busca de trabajo. Inmigrantes jóvenes. España ya no es de tránsito se ha convertido en asentamiento definitivo de la colonia marroquí.	El perfil del migrante marroquí en España no sufre apenas cambios durante la década de los noventa. Sí cambian notablemente los destinos.

SIGLO XXI	Todo el país	Continúa extendiéndose por toda la península.	Tasas de crecimiento económico superior a las europeas. Desajuste del mercado laboral. Una mano de obra venida de fuera para determinados sectores como el turismo y la construcción, este último, motor de la economía en los últimos años. Envejecimiento de la población. Desde 2007, profunda crisis económica en toda Europa y especialmente en España. Elevadas tasas de desempleo que afectan en mayor medida a los extranjeros	Consolidación de la colonia. Colectivo con ánimo de quedarse. Aparición de las segundas generaciones. España desde finales de los años 80 y hasta ahora ha reemplazado a Francia como destino principal.	Los motivos de salida son principalmente el trabajo y la formación.
-----------	--------------	---	--	--	---

FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA

4.1 El contexto nacional, regional y provincial en cifras de extranjeros⁸⁸

Según datos del Ministerio de Empleo y Seguridad Social⁸⁹, el número de extranjeros con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor a 1 de enero de 2015, es de 4.718.864 personas de los cuales 2.405.598 son hombres y 2.313.266 mujeres. El colectivo más numeroso es el de las personas procedentes de Rumanía (751.208), seguido de Marruecos (749.274), Reino Unido (282.120) y Ecuador (176.247). Por sexo, el 49,03% son mujeres manteniéndose un ligero pero continuo incremento del peso relativo de éstas. Según Bernabé López (2007), una parte de estos flujos llegaron antes de la implantación de la exigencia de visados por parte del Gobierno español en 1991. Otra parte entró en el país en virtud de los contingentes ofrecidos y con toda la documentación en regla y, por último, una gran mayoría procede de las bolsas de ilegales que han ido estableciéndose en España y han logrado regularizar su situación aprovechando los contingentes o los procesos extraordinarios de regularización que se han ido sucediendo.

El flujo masivo hacia España se produce a partir de 1975, como consecuencia de las mencionadas políticas migratorias restrictivas de los países europeos, dicho flujo se dirige principalmente a Cataluña. En principio vienen a

⁸⁸ Este epígrafe ha sido construido a partir de la información recogida en los siguientes trabajos: Carrasco y García (2012), Colectivo IOE (2001, 2010 y 2012), Gavira (2008), Kenza (2006), Koroutcher (2012), López Bernabé (1993, 2000, 2004 y 2007), López y Berrian (2004), Pajares (2008 y 2009), Ramírez (1998).

⁸⁹ www.empleo.gob.es/es/estadísticas/resumenweb/RUD.pdf

España con una idea temporal para más tarde dirigirse hacia Francia, Alemania, etc. y terminan quedándose a pesar de que la economía española también se ve resentida por la mencionada crisis petrolífera. La llegada masiva de inmigrantes de estos años y más tarde la entrada de España en la Comunidad Europea, influyeron para que el gobierno español tomara medidas (prácticamente inexistentes hasta ese momento) que controlaran esos flujos. España no debía convertirse en la puerta de entrada de la inmigración que más tarde se reubicara en otros lugares de Europa. Estas medidas fueron los procesos de regularización de 1986 y 1991, que además es la fecha del establecimiento del visado para los ciudadanos del Magreb, y la última regularización del siglo XX que fue la de 1996. Las políticas migratorias de los años 90 van dirigidas en dos sentidos: integrar a los inmigrantes residentes en España con el “Plan para la Integración Social de los Inmigrantes” (PISI 1994) y, regular flujos migratorios con los diferentes procesos de regularización comentados anteriormente.

A partir del primer proceso de regularización en 1986 las inscripciones anuales de marroquíes crecerán constantemente hasta que en 1991 (2ª regularización), fecha del establecimiento del visado para los ciudadanos del Magreb, se superó la cifra de los 60.000 marroquíes en situación regular. Es también a partir de esta fecha cuando se hace patente un aumento de entrada de marroquíes a España de forma irregular, fruto de las políticas de visados que pusieron freno a su afluencia de forma legal.

Según Ángeles Ramírez (1998), en la operación de regularización de 1986 se observa un carácter predominantemente masculino, pero con una tendencia hacia la feminización, aunque ésta sea principalmente de mujeres mayores y acompañadas por sus maridos. En cambio en la de 1991 el perfil de la mujer cambia a más joven, soltera o viuda con trabajo, principalmente en el servicio doméstico.

Este aumento constante de la población marroquí en España a partir de 1986 también tiene su origen en las características de la economía española del segundo lustro de los ochenta. Es un momento de expansión económica en donde

las tasas de crecimiento no dejan de subir debido a factores muy específicos: primero, la caída del precio del petróleo, en segundo lugar la caída del dólar, que frena la inflación de la peseta, y por último el aumento de la inversión extranjera en nuestro país (Ródenas, 2009:22).

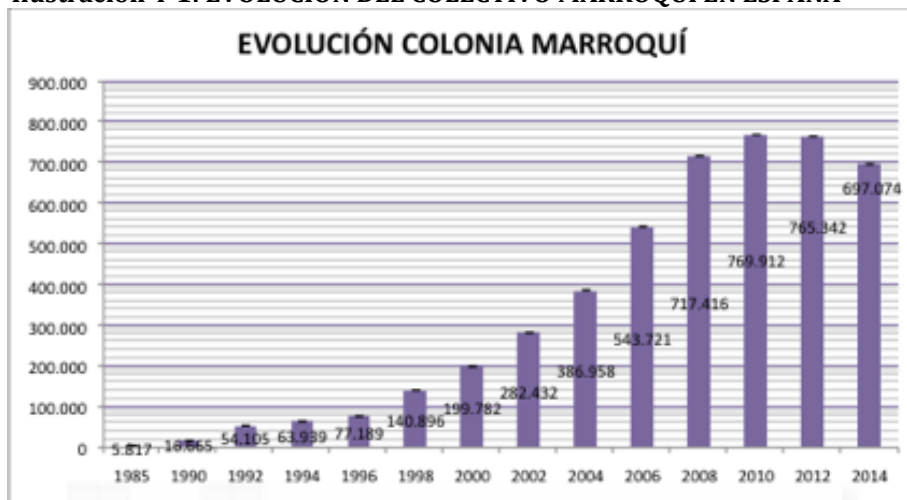
Las tres regiones principales emisoras de emigrantes hacia España han sido el Rif-Oriental, Marruecos Atlántico y la Península Tingitana; en mucha menor cantidad el resto del país. Según Bernabé López (2000) las migraciones del norte de Marruecos se dirigen hacia España sobre todo por la proximidad geográfica, los viejos lazos de la época del protectorado y el conocimiento de la lengua española. Hacia el año 2000, las zonas mencionadas perdieron intensidad en flujos de salida en beneficio de otras regiones, el Sais de Fez-Mequínez y sus bordes.

Desde el año 2000 hasta el 2008 se produce un progresivo aumento del colectivo de inmigrantes marroquíes que llegan a España (ver Ilustración 4.1). El mercado laboral español no puede abastecerse tan solo con la mano de obra autóctona, necesitando de extranjeros que realicen trabajos en sectores como la construcción y el turismo. En una década el número de marroquíes empadronados creció desde 199.000 (enero de 2000) hasta 746.000 (enero de 2010). Durante un largo periodo fue la colectividad nacional más numerosa, aunque a partir de 2008 fue superada por los inmigrantes procedentes de Rumania. Las entradas irregulares de marroquíes a España como fruto de las políticas migratorias restrictivas, alcanzó el 26% en 2003. Según el Colectivo IOE (2012), desde entonces ha descendido continuamente hasta convertirse en un fenómeno residual, aunque esta tendencia se está invirtiendo debido a la situación de crisis que está propiciando la pérdida de autorizaciones de residencia ligadas al puesto de trabajo.

En agosto de 2007 comienza la primera crisis global de la historia, y como en todas ellas, los colectivos vulnerables son los más afectados. El impacto más importante se deja ver sobre todo en el paro, siendo el colectivo de inmigrantes el

más dañado. Según datos del Ministerio de Empleo y Seguridad Social⁹⁰ el número total de parados en España en el cuarto trimestre de 2014 se situó en 5.457.700 de los cuáles el 48,26% son mujeres.

Ilustración 4-1: EVOLUCIÓN DEL COLECTIVO MARROQUÍ EN ESPAÑA



Fuente: Pajares (2008, 2009) e INE. Elaboración propia.

Estas elevadas tasas de paro entre los españoles convierte a los extranjeros en una competencia para los puestos de trabajo disponibles, creando malestar en la calle. Por otro lado, la tasa de paro de los extranjeros se sitúa en el 33,22%, frente a la de los nacionales que lo hace en el 22,39%. En concreto, un total de 186.488 personas marroquíes se encuentran en estas fechas en paro. Según el Colectivo IOE (2012), en números absolutos en 2007 había 42.600 hombres y 31.300 mujeres marroquíes desempleadas; en 2011 las cifras escalaron hasta 183.200 y 99.400 respectivamente. Por tanto, en estos cuatro años el número de desocupados se incrementó en 140.600 hombres y 68.000 mujeres. Los más afectados por esta elevada tasa de paro (50,7%) fueron los jóvenes entre 16 y 24 años, superando en 2011 el 68,8% de los desocupados en el colectivo marroquí. Los grupos de edad más avanzada también han sentido, aunque de forma menos acentuada que los jóvenes, las consecuencias de la crisis, así el grupo de trabajadores marroquí con edades comprendidas entre los 40 y más años tuvo unas tasas de desempleo del 52,6% en 2011.

⁹⁰ www.empleo.gob.es/es/estadisticas

Entre 2007 y 2011 se produjo un aumento importante en el número de mujeres marroquíes que se incorporaron a la búsqueda de empleo (de 9.300 a 33.200) y que coincidió con el inicio en la pérdida de puestos de trabajo de los varones. Además, de 2.007 a 2.012, el número de hombres marroquíes afiliados a la Seguridad Social en alta laboral sufrió un descenso paulatino de hasta más de 64.000 afiliaciones. Por otro lado, hasta el año 2.008 el número de mujeres de origen marroquí afiliadas a la Seguridad Social aumentó de forma continuada pero muy sostenida (23.000 en 2.002, 43.166 en 2.005, 54.924 en 2.008 y 52.334 en 2.009). A partir de esta fecha el número se estabiliza y no se producen descensos en los totales registrados. Otro dato importante a tener en cuenta es que las tasas de incorporación al mundo laboral de estas mujeres se encuentran muy por debajo de las de otros países como Ecuador o Colombia (Ver Tabla 4.2).

Tabla 4-2: TASAS DE INCORPORACIÓN AL MUNDO LABORAL

AÑO	2010			2012			2014		
	Total	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres
Marruecos	220.822	166.524	54.298	199.261	145.958	53.303	184.942	133.751	51.191
Ecuador	170.638	79.054	91.584	114.350	53.974	60.375	76.083	38.571	37.512
Colombia	112.050	48.739	63.309	84.632	36.205	48.426	56.599	25.027	31.572

FUENTE: MINISTERIO DE EMPLEO Y SEGURIDAD SOCIAL.

Las características económicas de los años de crisis en la Comunidad Valenciana quedan reflejados en la fotografía que nos dejan los datos. Así, la Comunidad ha visto caer su PIB durante cinco años consecutivos (desde el año 2009 al 2013 incluidos). Durante el 2012 se destruyeron 87.000 puestos de trabajo en prácticamente todos los sectores de ocupación. Desde el inicio de la crisis han desaparecido 475.000 puestos de trabajo en total. El número de personas paradas ha llegado hasta las 700.000. Además, la crisis económica está siendo un campo abonado para la economía sumergida, estimándose que el 11,4% de la población ocupada de la Comunidad Valenciana no estaría bajo ningún régimen de cotización a la Seguridad Social. Por otro lado, la deuda financiera de la Generalitat Valenciana asciende a casi 35.000 millones de euros (datos del 2º semestre del año 2014). Para poder hacer frente a estas circunstancias se están produciendo

importantes recortes en los sistemas de protección al desempleo y de protección social en general que dejan al descubierto una situación de serio riesgo de exclusión social de un importante contingente de la población, en la que los extranjeros están más que presentes.

En 2008, el Gobierno Español puso en marcha el Plan de Retorno Voluntario, con él pretendía facilitar el regreso a sus países de origen de aquellos inmigrantes no comunitarios que lo desearan, parados y con derecho a prestación de desempleo. Como incentivo proporcionaba el 40% de las prestaciones a las que tenían derecho antes de la salida y el 60% después de un mes de su llegada al país de origen. Por su parte, los inmigrantes se comprometían a renunciar a sus permisos de trabajo y de residencia y a no residir en España en los tres años siguientes. El número de marroquíes que ha optado por el Plan de Retorno Voluntario ha sido muy bajo. En año y medio de aplicación, hasta abril de 2010, solamente se realizaron 8.451 solicitudes, la mayoría de ellas de ciudadanos latinoamericanos. El perfil socio-demográfico de los migrantes marroquíes de retorno nos lo ofrece una encuesta realizada por MIREM⁹¹ en el año 2009 y cuyos resultados los encontramos en Koroutchev (2012). En ella nos dice que el 87% de los retornados son hombres, que el 65% son mayores de cuarenta años y que el 63% son solteros. Basándonos en los datos recogidos durante nuestro trabajo de campo, del total de personas marroquíes que han colaborado, y a pesar de la situación de serio riesgo de exclusión social en la que se encuentran muchos de ellos, ninguno se ha acogido al Plan de Retorno Voluntario mencionado. Las razones de esta decisión se encuentran, en primer lugar, en el hecho de que un gran número de estas personas, (a pesar de venir solas), han construido una familia en contexto migratorio, han tenido hijos que han sido socializados en Elche y oponen una seria resistencia a marchar al país de origen de sus padres. En consecuencia, la propuesta sería exclusivamente para el matrimonio, hecho que influye para que se busquen otras alternativas de solución al problema que se

⁹¹ El proyecto MIREM (Return Migration to the Maghreb) fue creado en 2005 y su objetivo es analizar la migración de retorno de carácter temporal o permanente en los países del Magreb, para conocer las posibilidades de reintegración de los retornados y favorecer el diálogo entre los actores en origen y destino. El objetivo último de MIREM es elaborar recomendaciones políticas que sirvan para plantear programas y acciones de retorno útiles tanto en los países de origen como de destino, con el objetivo de favorecer la reintegración exitosa de los migrantes retornados.

puedan llevar a cabo desde España. Por otro lado, nuestras informantes nos han mostrado el gran valor que representa para ellas la universalidad de la educación y la sanidad en nuestro país. Saber que Marruecos no les ofrece garantías similares, es otro motivo que les frena a la hora de tomar la decisión de volver a Marruecos.

Halima lo explica así:

“El niño come en la escuela menú musulmán. Estas son las cosas que me gustan de España. Cuando mi hijo el pequeño se pone enfermo me preocupo mucho por él, pero no tengo que pensar en el dinero, sólo en mi hijo. Mientras no nos falte comida...” (Halima, Entrevista, Elche, Diciembre 2012).

Otro aspecto importante es el hecho de que la mayoría de ellos llegaron a España en el momento en que encontrar trabajo no era una dificultad; así muchos son propietarios de las casas en donde viven, han pagado totalmente la hipoteca o les queda muy poco para cancelarla y su planteamiento sería el de ajustar su estilo de vida a los tiempos de crisis, hasta que la coyuntura económica cambie y puedan aspirar a una situación mejor. Ser propietarios les da ese margen. Nuestro grupo de informantes también recurre al trabajo informal siempre que puede, a pesar de tener los papeles en regla; pequeños trabajos de forma intermitente, tanto de los padres y madres como de los hijos en edad laboral, les ayuda al sostenimiento familiar. No debemos olvidar el carácter simbólico que encierra el retorno a su país de origen, ya que supondría una renuncia al estatus y al prestigio adquirido como emigrante y que compensa, en mucho, las dificultades que se puedan dar en el contexto migratorio. Por último, la situación económica de Marruecos, sus bajos salarios, la corrupción política y la falta de oportunidades y libertades para las mujeres, tampoco propicia la idea de retorno⁹².

Un ejemplo al respecto es el de Karima, la joven es consciente de las dificultades que le esperan en Marruecos si decide volver a su país. Quiere terminar sus estudios universitarios y marcharse a Marruecos a buscar trabajo. Sus padre viven en Oued Zem y:

⁹² En el tema 3 de esta tesis “El proceso migratorio en Marruecos” encontramos una explicación más desarrollada de la situación social, política y económica de Marruecos.

“Tal y como están las cosas en España, para pasarlo mal lejos de mis padres, mejor vuelvo a mi casa. Cerca de mi ciudad hay una zona de donde sacan los fosfatos y hay muchas empresas. Si allí no puedo, me iré a alguna ciudad grande como Casablanca”.

A pesar de querer volver a su país, es consciente de la situación y expresa:

“No me gusta Marruecos por lo caótico y sucio que está. No me gusta nada Ouad Zem y la culpa la tienen los políticos porque se llevan el dinero y no solucionan problemas como la sanidad y la educación. Las personas viven muy tranquilas, no hay tanto estrés como aquí, y eso está bien, pero hay mucho que mejorar” (Karima, Diario de campo, Elche, 05/07/2013).

En cuanto a las características del modelo de inserción laboral de las mujeres marroquíes, y teniendo en cuenta las cifras aportadas anteriormente (tabla 4.2), podemos afirmar que las estadísticas rubrican los hechos comprobados en nuestro trabajo de campo; trabajar no es una de las metas más importantes para las mujeres marroquíes estudiadas. Es cierto que aquellas mujeres que vienen solas a España lo hacen con el anhelo de encontrar trabajo, pero no en los términos de emancipación cuestionados anteriormente, ya que lo consideran como algo eventual y transitorio hasta que encuentren pareja, se casen y formen una familia. Desde ese momento depositan en su marido la responsabilidad del sostenimiento económico del grupo familiar y solamente volverán al mundo laboral en situaciones en las que, como ésta en la que nos encontramos, su trabajo sea absolutamente necesario. Por este motivo, actualmente se han convertido en demandantes de empleo. Pero, desgraciadamente, no quiere decir que la intención de buscar trabajo se traduzca en conseguirlo. Llevar el *hiyab* dificulta la inserción al mercado laboral (Talpade Mohanty, Russo y Torres, 1991; Ainz, 2011).

Pero, a pesar de la crisis, los marroquíes siguen llegando a España, y esto es un claro indicador de que los motivos que llevan a las personas a tomar la decisión de migrar no sólo son económicos. En la tabla 4.2 mostramos un resumen de los

factores de expulsión-atracción⁹³ que llevaron a la configuración de los flujos migratorios descritos en el presente epígrafe.

Tabla 4-3: FACTORES DE REPULSIÓN-ATRACCIÓN (MARRUECOS-ESPAÑA)

FACTORES DE REPULSIÓN	FACTORES DE ATRACCIÓN
La falta de crecimiento económico de estos años sólo dejaba dos opciones; la economía informal o emigrar. Elevada presión demográfica. Sobreabundancia de personas en edad laboral y baja tasa de actividad. Bajos salarios. Estructura agraria inadecuada. Precariedad del empleo, sobre todo rural. Urbanización acelerada. Desigualdades económicas entre regiones. Búsqueda de nuevos modelos. Libertades limitadas, sobre todo para las mujeres. En general, falta de expectativas de futuro.	Cierre de las fronteras europeas. Cultura conocida, incluida la lengua. Proximidad geográfica. Lazos históricos. Envejecimiento de la población, falta de mano de obra. Periodo expansivo de la economía española y mejora del estado del bienestar. Idealización de la situación social y económica de España que les llega a través de la televisión y de los emigrantes que vuelven a Marruecos en vacaciones. Altas tasas de economía sumergida que posibilita encontrar trabajo a aquellos que no tienen regularizada su situación como ciudadanos en España.

FUENTE: Bernabé López y Mohammed Berriane (2004); Francisco J. Escudero (2001); Joan Lacomba (2001) y Moreno (2010) . ELABORACIÓN PROPIA.

En la tabla 4.3 podemos observar el descenso en el número de personas marroquíes que llegan a España a partir del 2009; hasta ese momento, hubo un incremento constante. Será en este mismo año cuando se produzca un cambio significativo en la tendencia, siendo el colectivo de los hombres más afectado que el de las mujeres.

⁹³ En cuanto a las razones del por qué las personas emigran, Alejandro Portes y Jozsef Borocz (1992) nos dicen que el juego de fuerzas de “atracción-repulsión” (pull-push), no son suficientes para explicar el fenómeno de las migraciones internacionales. No sólo actúan como variables la demografía, la economía y la política, si no que hay que tener en cuenta la heterogeneidad de las colectividades y de los individuos que las integran. Otra variable que utiliza Portes para explicar la materialización del proceso migratorio es la existencia de una historia compartida por el país emisor y el receptor. Según este autor el mantenimiento de la migración en el tiempo está relacionado directamente con la creación de redes de contacto y comunicación entre la comunidad inmigrante.

Tabla 4-4: FLUJOS DE ENTRADA Y SALIDA EN ESPAÑA DE PERSONAS NACIDAS EN MARRUECOS

AÑO	LLEGADAS			SALIDAS			SALDO		
	Total	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres
2006	78.512	48.520	29.992	15.318	11.333	3.985	63.194	37.187	26.007
2007	84.978	51.985	32.993	31.568	24.271	7.297	53.410	27.714	25.696
2008	93.623	56.514	37.109	33.774	25.141	8.633	59.849	31.373	28.476
2009	61.766	34.186	27.580	32.844	24.292	8.552	28.922	9.894	19.028
2010	47.938	28.831	19.107	37.387	27.480	9.907	10.551	1.351	9.200
2011	27.651	14.485	13.166	42.231	32.070	10.161	14.580	-17.585	3.005
2012	23.408	12.524	10.884	51.932	38.718	13.214	28.524	-26.194	2.330

FUENTE: COLECTIVO IOE (2012), INE.

Por otro lado, el que se produzca desde 2008 un aumento en las salidas ocasionará que el saldo migratorio neto de estas personas se vea disminuido progresivamente hasta hoy. Un hecho significativo es que el número de hombres que se van del país es mayor que el de mujeres (como hemos comentado anteriormente), quedando reflejado en el saldo migratorio neto de 2009 a 2012.

Por comunidad autónoma de residencia, Cataluña, Madrid, Andalucía y la Comunidad Valenciana agrupan el 65,53 % de los extranjeros con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor. Madrid acoge el mayor número de extranjeros (416.219), seguida de Barcelona (284.044); a éstas les siguen cuatro provincias de la costa mediterránea, Alicante (193.428), Valencia (152.660), Málaga (147.328) y Baleares (137.753).

En concreto, en la Comunidad Valenciana encontramos 696.315 extranjeros con certificado de registro o tarjeta de residencia en vigor. Como se observa en la tabla 4.4, el número de extranjeros en la Comunidad Valenciana ha seguido creciendo en los últimos cuatro años, pero con una tendencia a la disminución. La inmigración que viene de otros países ha sido el principal motor del crecimiento demográfico de la comunidad en los últimos años. Hoy, en cambio, podemos decir que este descenso en la llegada de inmigrantes supone una desviación en la tendencia en los patrones migratorios, como consecuencia sobre todo, a la crisis económica y la elevada tasa de paro que sufre la comunidad autónoma.

Tabla 4-5: MILES DE EXTRANJEROS EN LA C. VALENCIANA POR PROVINCIAS 2007-2013.

	2007	2008	2009	2010	2011	2012
COM. VALENCIANA	468.003	542.638	586.872	601.383	665.872	696.315
CASTELLÓN	60.858	83.865	91.054	94.157	99.755	65.543
VALENCIA	167.682	201.490	221.190	230.958	265.778	152.660
ALICANTE	239.463	257.283	274.628	276.268	300.339	193.428

FUENTE: MINISTERIO DE TRABAJO E INMIGRACIÓ. ELABORACIÓN PROPIA.

Por último, en cuanto a la comunidad de marroquíes, Alicante cuenta con 36.513 personas de este país, representando el segundo grupo mayoritario después de los originarios del Reino Unido con 91.287⁹⁴. El número de residentes de esta colonia en nuestra provincia sigue aumentando en los últimos años, pero de forma mucho más moderada (ver tabla 4.5).

Tabla 4-6: MILES DE MARROQUÍES EN LA C. VALENCIANA POR PROVINCIAS 2007-2014.

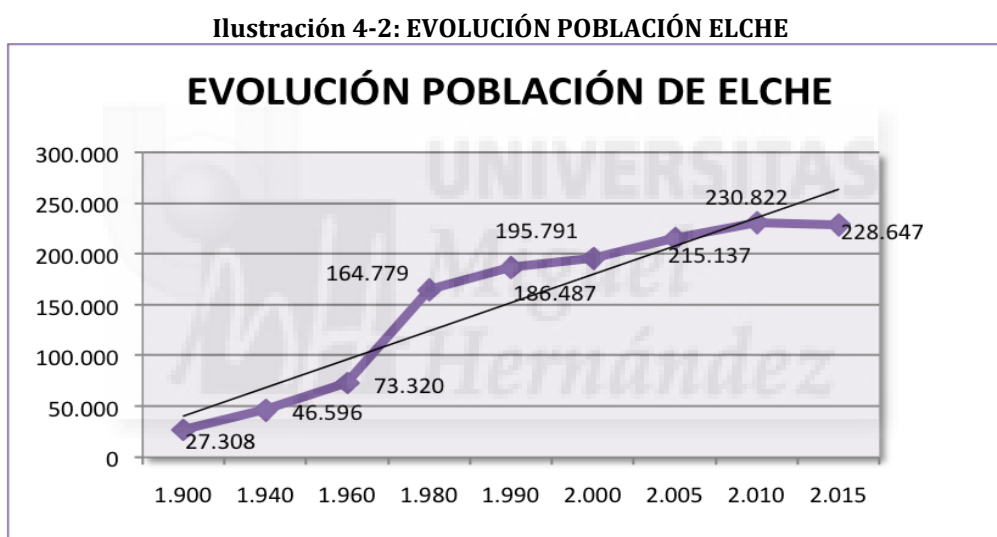
	2007	2008	2009	2010	2012	2014
COMUNIDAD VALENCIANA	56.116	62.620	70.091	72.370	78.731	76.166
CASTELLÓN	15.434	16.939	18.383	19.121	20.227	17.208
VALENCIA	15.841	17.720	20.635	20.856	23.629	22.445
ALICANTE	31.073	27.961	24.841	32.393	34.875	36.513

FUENTE: MINISTERIO DE TRABAJO E INMIGRACIÓ. ELABORACIÓN PROPIA

⁹⁴ INE enero 2014.

4.2 El proceso de multiculturalización⁹⁵ en Elche

Elche es la capital de la comarca del Baix Vinalopó sita en Alicante, provincia más al sur de la Comunidad Valenciana. La ciudad posee una larga trayectoria en actividades comerciales e industriales que se vienen produciendo desde antes de la era cristiana. Pero ha sido en el siglo XX cuando se produce el gran despegue de la industrialización y del desarrollo de la ciudad levantina y, en concreto, será en los años 60 y 70 cuando se dé el espectacular crecimiento demográfico (ver ilustración 4.2) debido a la llegada masiva de mano de obra procedente de zonas como La Vega Baja, la Comunidad Murciana, Andalucía, Aragón y Castilla la Mancha principalmente.



FUENTE: Elaboración propia. INE y www.dip-alicante.es

⁹⁵ El contacto con culturas diferentes ha dado como resultado situaciones tan provechosas como el mestizaje cultural y otras tan negativas como la xenofobia. En el mundo global en el que nos encontramos, los movimientos migratorios se han maximizado y estamos ante un panorama en el que las sociedades están compuestas por múltiples culturas. “Si ha habido un fenómeno que ha surgido con la modernidad es la formación de espacios de cultura plural” (Jabardo, 2000:154). Pero no hay que ver esa multiculturalidad como una suma de culturas compartiendo un espacio y tiempo (a este fenómeno le deberíamos denominar, pluralismo cultural o cultura plural). Como nos dice Gerd Baumann “El multiculturalismo no es el viejo concepto de cultura multiplicada por el número de grupos existentes” (Baumann, 2001:10), es una forma de vivir la diversidad basada en un concepto de cultura dinámico, evolutivo y flexible en el que los individuos están redefiniendo la cultura en la que están integrados desde el mismo momento en que empiezan a socializarse y sobre todo en el contacto con la otredad. Así, en las sociedades multiculturales, los contactos entre culturas dan lugar a la creación de nuevos modelos y enriquecen los ya existentes. Según Bhikhu Pareekh (2005), los principios básicos que rigen el multiculturalismo surgen a partir de la interacción creativa de la idea de: incardinación cultural de los seres humanos, la inevitabilidad y deseabilidad de la diversidad cultural, y el diálogo intercultural y la pluralidad interna de cada cultura.

Como podemos apreciar en la ilustración 4.2, en las décadas de los 80 y 90 sigue creciendo la población aunque de forma más pausada. A finales de los años 90, se produce un repunte relacionado con la llegada de extranjeros desde múltiples lugares del mundo que querían participar en el crecimiento económico que se estaba produciendo en la zona. Mercedes Jabardo, en su proyecto de investigación “acción-participativa” Jabardo (2006-b)⁹⁶ realizado para el Ayuntamiento de Elche, concreta este repunte en los años 2002-2006, momento en que según la antropóloga comienza un nuevo ciclo caracterizado por la aceleración del crecimiento de población extranjera. En el cuadro 4.8 podemos observar esta progresión. Otra de las observaciones de Mercedes Jabardo al respecto hace referencia a la “diversidad y heterogeneidad de las nacionalidades de procedencia de los inmigrante (...) siendo la nacionalidad uno de los criterios de diferenciación en una población diversa, cultural, económica, política y jurídicamente” (Jabardo, 2006-b:11).

Tabla 4-7: POBLACIÓN NACIDA EN EL EXTRANJERO ELCHE 1999-2014

AÑO	1999	2001	2003	2005	2007	2009	2011	2013
POBLACIÓN ELCHE	195.592	198.190	207.163	215.137	222.422	230.112	227.417	230.224
EXTRANJEROS	4.232	7.380	14.286	21.617	26.401	29.266	24.717	26.918
%	2,19	3,72	6,90	10,05	11,87	12,71	10,86	11,69

FUENTE: I.N.E. Y PADRÓN DE HABITANTES (AYUNTAMIENTO DE ELCHE). ELABORACIÓN PROPIA.

Pero la crisis económica global no se hace esperar en Elche, y el paro es su manifestación más clara, afectando sobre todo a la industria zapatera, al sector servicios y a la construcción. El sector de población más afectado es el de los extranjeros. A pesar de ello no se ha frenado del todo la llegada de éstos a la ciudad. Aunque sí es observable una pequeña disminución de su crecimiento a partir de los años 2007-2009, paralelo al que hemos observado en los datos

⁹⁶ Mercedes jabardo Velasco, a través de la Universidad Miguel Hernández de Elche, realizó el proyecto, Investigación-acción participativa, desarrollado en los barrios Carrús Este y Oeste de Elche. El proyecto surgió como una iniciativa de carácter municipal, dentro de las distintas medidas y actuaciones que la Concejalía de Cooperación y Migración venía desarrollando en relación al fenómeno de la inmigración. El objetivo que se planteaba era el diseño de una actuación barrial que se concretara en un programa de integración que cubriera las áreas de vivienda, educación, sanidad, trabajo y convivencia vecinal.

referidos a la totalidad de España y de la Comunidad Valenciana. El descenso de la población extranjera en los cuatro últimos años podría estar causado, no sólo por la disminución de nuevas entradas, sino también por la finalización de muchos contratos de trabajo con la consecuente pérdida del permiso de residencia y paso a la situación de irregularidad, y por último, a la salida de inmigrantes acogidos al Plan de Retorno Voluntario de 2008.

En la tabla 4.8 podemos ver la evolución por nacionalidad del número de extranjeros en Elche. Las cinco comunidades más importantes numéricamente en la ciudad ilicitana en estos momentos son, Rumania, Marruecos, Colombia, China y Ecuador. Las colonias de colombianos y ecuatorianos de Elche comienzan a conformarse a principios del siglo XXI y ven elevarse de forma exponencial el número de integrantes de su comunidad entre los años 2000 y 2002. La colonia marroquí también verá aumentado su número en los mismos años, pero en menor proporción. Su configuración comenzó mucho antes, a finales de los años 80, y ha tenido un aumento menos significativo pero más constante.

Tabla 4-8: EVOLUCIÓN DEL Nº DE EXTRANJEROS EN ELCHE POR NACIONALIDAD

NACIONALIDADES MAYORITARIAS	2000	2002	2004	2006	2008	2010	2012
ARGELIA	143	520	728	986	991	964	1.070
ARGENTINA	91	292	814	1.138	1.177	957	763
BULGARIA	8	79	250	412	480	544	567
CHINA	86	150	278	682	988	1.380	1.909
COLOMBIA	57	1164	2.118	2.538	2.530	2.308	2.008
ECUADOR	10	835	2.150	2.465	2.282	2.033	1.829
FRANCIA	217	247	305	373	445	480	504
MARRUECOS	286	943	1.768	3.295	3.887	4.007	4.364
NIGERIA	9	57	134	241	330	339	380
REINO UNIDO	150	172	395	807	994	1.053	1.077
RUMANIA	8	283	1.376	3.120	5.254	5.467	5.549
RUSIA	8	116	219	322	325	313	316

FUENTE: PADRÓN DE HABITANTES (AYUNTAMIENTO DE ELCHE). ELABORACIÓN PROPIA.

Según Francisco J. Escudero (2001), la mayoría de los marroquíes residentes en Elche tenían una red de amigos o parientes en la ciudad que les sirvió de colchón a la hora de su llegada y, sobre todo, de encontrar trabajo. Los

datos recogidos durante nuestro trabajo de campo con el grupo de mujeres estudiadas, están en la misma línea, ya que la mayoría de ellas llegaron a la ciudad ilicitana a través de familiares o amigos. Por otro lado, Mercedes Jabardo (2006-b) nos dice que la organización comunitaria de los ecuatorianos, colombianos y rumanos, se articula a través de lazos que ya vienen tejidos desde origen, y que el proceso de asentamiento se externaliza y pasa a ser asumido por entidades institucionales y no institucionales. De otra forma hubiera sido imposible ya que unos pocos no hubieran sido capaces de amortiguar la llegada masiva del 2000-2002. Según testimonios de nuestras informantes, la llegada de mujeres procedentes de Sudamerica les supuso el comienzo de un nuevo ciclo (en términos laborales) en cuanto a que empezaron a ver disminuidas sus posibilidades de encontrar trabajo al convertirse éstas en una clara competencia laboral para las marroquíes. Además, de la misma forma que ha ocurrido a nivel nacional, autonómico y provincial, el número de marroquíes en la ciudad de Elche ha seguido aumentando en estos años de crisis aunque de forma más moderada. Otras comunidades que también continúan viendo crecer su número de compatriotas son las de China, en mayor proporción que la de Marruecos, Argelia y Rumania.

Las mujeres marroquíes han contribuido significativamente al proceso de multiculturalización de la ciudad de Elche. En la tabla nº 4.8 nos da una idea de la evolución del nivel de feminización de la colonia marroquí empadronada en la ciudad ilicitana.

Tabla 4-9: EVOLUC. NIVEL DE FEMINIZ. MARROQUÍES EMPADRONADOS ELCHE 2000-2012

AÑO	2000	2002	2004	2006	2008	2010	2012
AMBOS SEXOS	286	943	1.768	3.295	3.887	4.007	4.364
HOMBRES	170	586	1.103	2.091	2.316	2.295	2.534
MUJERES	116	357	665	1.204	1.571	1.712	1.830
% MUJERES	40,55	37,85	37,61	36,54	40,41	42,72	41,93

FUENTE: I.N.E. Y PADRÓN DE HABITANTES (AYUNTAMIENTO DE ELCHE). ELABORACIÓN PROPIA.

En cuanto a la composición por sexos, los datos nos muestran un predominio de los hombres, aunque también es fácilmente observable el lento y vacilante, pero progresivo, índice de feminización del colectivo. El aumento en la

presencia de las mujeres marroquíes en la vida de la ciudad ha visibilizado mucho más al colectivo. Y lo que es más importante, su reagrupación con los maridos ya instalados en la ciudad, o la formación de nuevos matrimonios, ha modificado el patrón migratorio. Ahora son asentamientos definitivos y el dato más significativo que lo corrobora es el surgimiento de las segundas generaciones.

Como resumen diremos que el proceso de multiculturalización de Elche se inicia a finales de los años noventa. Desde ese momento y hasta nuestros días, la llegada de extranjeros a la ciudad ha sido constante, aunque podríamos destacar tres fases del proceso migratorio bien diferenciadas. Una primera que comienza a mediados de los años 80 y que se caracteriza por un crecimiento lento y continuo que se extenderá hasta el año 2000-2002; un segundo ciclo de aceleración de entrada de inmigrantes a la ciudad coincidiendo con la buena coyuntura económica en la zona, y un tercero que empezó en 2007 con la crisis actual y que se caracteriza por la tendencia a la baja en su llegada. Como vemos, en tan sólo ocho años se han producido dos cambios de tendencia en los patrones migratorios relacionados con la coyuntura económica. Aún así, debemos destacar el hecho de que, a pesar de la situación económica precaria en la que se encuentran muchos integrantes de la comunidad marroquí, no vuelven a su país de origen e incluso siguen llegando remesas de nuevos individuos. Este hecho nos corrobora el que “la migración puede continuar debido a factores sociales, aún cuando los económicos que iniciaron el movimiento, se hayan transformado por completo” (Castles, 2004: 45).

4.3 La comunidad marroquí frente a los autóctonos

Desde los años ochenta y hasta hace poco tiempo, la llegada de los extranjeros se llegó a percibir como una necesidad. La mano de obra para aquellos trabajos que la población española no estaba dispuesta a asumir, era necesaria. A comienzos del siglo XXI en la ciudad de Elche se han afianzado las diferentes redes migratorias. Aparecen las segundas generaciones y la inmigración se ha visibilizado, ya no como hechos aislados, sino como grupos consolidados con unas necesidades y reivindicaciones, sobre todo, por la mejora en las condiciones

laborales. Durante el tiempo que ha durado el espejismo de la abundancia económica los inmigrantes han ocupado puestos de trabajo que los autóctonos desestimaban por su bajo salario y poco prestigio. Hasta este momento el desplazamiento laboral era consentido. Resaltamos el hecho de que entre los mismos inmigrantes hubo desplazamientos laborales no tan consentidos, por ejemplo aquellos protagonizados por marroquíes y sudamericanos. Los primeros, a pesar de ser un grupo consolidado en Elche, cuando se produjo la llegada masiva de colombianos y ecuatorianos en el 2000-2002, fueron desplazados de muchos de sus puestos de trabajo. Hoy, el panorama laboral ha cambiado de nuevo como resultado de la crisis financiera global que comienza en el año 2007. El paro se convierte en un hecho muy preocupante para la sociedad ilicitana y los inmigrantes son una competencia real. En este contexto, mirar hacia el “otro” y enfocarlo como amenaza para “nuestro” bienestar, es la postura habitual. Paralelamente comienzan a fluir los discursos xenófobos entre la población alentados por el tono y el tipo de noticias que ofrecen los medios de comunicación y por la utilización política del tema por parte de algunos grupos políticos. Todo este contexto lleva a la aparición de conflictos entre inmigrantes y población autóctona e incluso entre colectivos de inmigrantes diferentes. Los ataques a unos almacenes de calzado chino en Elche en 2004⁹⁷ fue un claro ejemplo de las consecuencias que pueden tener estas situaciones. Pero no todos los grupos de inmigrantes son iguales para los autóctonos, los marroquíes junto a los rumanos son dos de las categorías con mayor rechazo en la ciudad de Elche. En cuanto a los primeros, la xenofobia se centra principalmente en su religión. No se rechaza lo marroquí, sino lo musulmán. Posiblemente porque “desde su musulmanidad se les percibe y desde ahí han conquistado un espacio público de expresión identitaria” (Jabardo, 2006-a:16).

Múltiples son los elementos que contribuyen a la conformación del imaginario que impera en la sociedad autóctona sobre los marroquíes y, cómo no, sobre los musulmanes. Marruecos es el segundo país con mayor representación en

⁹⁷ Lorenzo Cachón (2004) hace un excelente análisis de los aspectos sociales, étnicos, económicos y políticos que llevaron al incendio de dos naves de calzado de propietarios chinos y situadas en un polígono industrial de Elche. Relacionando la crisis de la industria del calzado de los primeros años del siglo XXI con la inmigración y la xenofobia.

el total de extranjeros residentes en España. A través del país norteafricano se lleva a cabo la entrada de continuos contingentes de subsaharianos que tratan de llegar a Europa a través de nuestro país. España y Marruecos comparten caladeros de pesca y son competidores en el cultivo de determinados productos agrícolas. Además, los temas de Ceuta, Melilla y el Sáhara siguen dando lugar a conflictos recurrentes. Si a todo esto le sumamos las aparentes diferencias culturales y religiosas, y todo ello se construye “sobre la base de un modelo histórico de desarrollo –las relaciones Norte/Sur- en el que aquel representa la pobreza, la miseria y la incultura –razones por las cuales se ve obligado a buscar fortuna en los países europeos-, y a partir de guiones culturales que esencializan ciertos caracteres físicos y psíquicos del marroquí –el moro-, obtenemos una imagen física, económica y cultural inferiorizada” (Granados, 2004:438). Los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, los de Madrid el 11 de marzo de 2004, y actualmente el incremento de la violencia fruto de la expansión del llamado “Estado Islámico”, contribuyen a estigmatizar más todavía la imagen del musulmán, definiendo los actos violentos llevados a cabo por grupos fundamentalistas como “terrorismo islámico”, identificando a todos los musulmanes con este tipo de violencia. También han contribuido algunas políticas de los Estados, como la colocación de cuchillas en la verja de Melilla para disuadir a aquellas personas que esperan largos periodos de tiempo al otro lado de la valla para encontrar el momento de alcanzar Europa. Determinadas declaraciones de políticos que como la consellera catalana de enseñanza, culpabiliza a los inmigrantes de los malos resultados obtenidos por los alumnos de la comunidad en el informe PISA 2012. La proliferación de tiendas en propiedad de chinos o pakistaníes mientras los comercios locales cierran sus puertas en un goteo constante. También los medios de comunicación contribuyen a ello amplificando aquellas noticias que tanta aceptación encuentra entre la población del tipo; “Una mujer marroquí se suicida tras ser obligada a casarse con su violador”⁹⁸, y que convierte a “todos” los marroquíes en maltratadores. O aquellas otras como; “Cuatro mezquitas nuevas en Cataluña en medio año”⁹⁹, “El supremo revisa mañana a puerta cerrada la primera sentencia por ablación de una menor fuera de

⁹⁸ http://sociedad.elpais.com/sociedad/2012/03/13/actualidad/1331643054_114371.html

⁹⁹ <http://sociedad.e-noticias.es/cuatro-mezquitas-nuevas-en-catalunya-en-medio-ano-71582.html>

España”¹⁰⁰. Todo este mar de noticias sesgadas y fuera de contexto, propicia la construcción de un discurso islamóforo sobre los inmigrantes marroquíes, en donde son definidos como invasores, maltratadores, ilegales, parados y, sobre todo, competidores en el acceso a prestaciones o servicios públicos, que justificaría las políticas de recortes. En resumen, los procesos de estigmatización y de exclusión social de la población musulmana se basan en determinadas prácticas académicas, escolares, mediáticas, eruditas, jurídicas, sociales y discursivas (Ramírez, 2014). Ese miedo colectivo instaurado en la sociedad no está basado en datos reales, simplemente en discursos huecos sin fundamentos objetivables pero que en este contexto tienen un calado importante entre sectores extensos de la población. Ángeles Ramírez¹⁰¹ concentra estos discursos en cuatro puntos principalmente: la idea reduccionista de considerar a los 1500 millones de musulmanes distribuidos por 200 países de todo el mundo como un grupo homogéneo. El error de considerar que el Islam conduce a la violencia, sin tener en cuenta la importancia de la lectura que se haga de él. Entender que el Islam va en contra de las mujeres. Por último, la creencia de que prohibiendo el uso del hijab se libera a la mujer musulmana del yugo del patriarcado.

Por otro lado, los discursos y representaciones que sobre las mujeres marroquíes musulmanas tiene la población española, no mejoran con este tipo de políticas y mensajes difundidos por los medios de comunicación. Al contrario, ellas serán las más afectadas. Además, en el actual contexto de crisis con recortes, elevadas tasas de desempleo, aumento de la pobreza y de importantes retrocesos en derechos, serán ellas las más desprotegidas. “Bajo la aparente visibilización que operan de las mujeres, éstas, sin embargo, son representadas como ‘víctimas pasivas’ de sus sociedades patriarcales, víctimas de la pobreza y la violencia generalizada hacia las mujeres en el mundo, a excepción de cuando las instituciones las reclaman como garantes de un modelo familiar y sexual acorde a los valores dominantes al respecto. La uniformización de las ‘mujeres inmigrantes’, junto a la privación de agencia que ello supone y la utilización de

¹⁰⁰ http://www.larazon.es/detalle_normal/noticias/4594470/el-supremo-revisa-manana-a-puerta-cerrada-la-primera-sentencia-por-ablacion-de-una-menor-fuera-de-espana

¹⁰¹ <https://www.diagonalperiodico.net/la-plaza/26408-islamofobia-lugares-comunes.html>

estas representaciones como una forma más de mostrar el fenómeno inmigratorio como una amenaza, nos habla, a mi modo de ver, de cómo la diferencia cultural encarnada en las mujeres no es sino una maniobra más de esa retórica legitimadora de la exclusión social de la población inmigrante” (Gregorio, 2009-b:45).

Siguiendo a Suárez y Hernández (2010:31), pensamos que si en primer lugar se homogeniza el grupo sin tener en cuenta la diversidad que en él subyace, para más tarde naturalizar su subordinación, ya se ha conseguido asentar las bases para la exclusión de la comunidad musulmana. Si lo concretamos en la subordinación de las mujeres convirtiéndolas en sumisas y a ellos como opresores, estamos haciendo la fotografía de la definición que se hace de los musulmanes en nuestro país. Así, podemos decir que la musulmanidad es una construcción social y política y las identidades creadas en torno a ella se dibujan según el momento y contexto histórico en el que nos encontremos. Además, de esta forma, “la `cuestión de la mujer´ y la `cuestión de la cultura´ acaban por fundirse en un único caballo de Troya al servicio del estereotipo orientalista de sobredeterminación por el Islam de todo lo que se produce en las sociedades identificables como musulmanas” (Luz Gómez, 2013:63).

Estos conflictos hacen necesaria la búsqueda de vías de comunicación entre las distintas culturas que conviven en la población ilicitana, incluida la autóctona. Se hace imprescindible un cambio desde todos los niveles de la sociedad en el planteamiento teórico desde el que pensamos el fenómeno de la inmigración. La pluralidad cultural en Elche es una realidad que necesita nuevas formas de gestión que van más allá del multiculturalismo. Conseguir la interculturalidad es el objetivo, el siguiente paso es crear en la sociedad esa necesidad y buscar la manera de llegar a ella a través del diálogo.

PARTE TERCERA

ETNOGRAFÍA



CAPÍTULO 5: LAS MUJERES MARROQUÍES NO NACEN, SE HACEN



“Durante toda su vida el hombre intenta volver a encontrar la cocina de su madre y la mujer, el perfume de su padre”

Proverbio marroquí

Los procesos de socialización de hombres y mujeres marroquíes están determinados por unas estructuras patriarcales y una vivencia de la musulmanidad que delimita claramente los roles entre ambos géneros, dando lugar a una división sexual del trabajo en donde las mujeres quedan colocadas del lado de la reproducción y los hombres de la producción, aunque con límites porosos en muchos casos, como veremos. Lo doméstico, y en concreto el espacio culinario, ocupa una dimensión central para ellas. De esta manera, la cocina¹⁰² se convierte en el lugar en donde queda dibujada con gran nitidez la construcción de las diferencias entre géneros. Pero, al decir que en Marruecos se aprende a ser mujer jugando en la cocina, no nos estamos refiriendo a una forma única de ser mujer, sino a múltiples formas que están en un continuo “hacerse” (Butler, 2010). En contexto migratorio, el significado y el valor otorgado a este espacio de sus casas y de sus vidas sigue siendo muy importante, aunque con modificaciones que ya se iniciaron en sus lugares de origen. Una de las actividades más importantes llevadas a cabo en las cocinas, es la transmisión del saber-hacer alimentario de madres a hijas de forma oral. Esta función principal de las mujeres ha contribuido, y sigue haciéndolo, a la conformación del patrimonio social y cultural de las hijas,

¹⁰² Entendemos la “cocina” como un concepto tridimensional. En primer lugar, la consideramos como el espacio físico en el que habitualmente se elaboran los alimentos que son consumidos por una familia en la vida cotidiana. Por supuesto que aquí quedan incluidos utensilios, electrodomésticos y el mobiliario necesario para la actividad que se realiza entre sus paredes. Esta referencia la denominaremos dimensión gastro-espacial del concepto cocina. Poulain (2002-a) lo denomina “espacio culinario”. Para el autor francés, éste sería el lugar donde se llevan a cabo todas aquellas operaciones simbólicas y rituales que se producen en un espacio concreto con reparto de género y clase. Cocina también hace referencia a aquellas tareas que más se valoran del trabajo doméstico y que según Gracia (1996), estarían asociadas a la creatividad, la gastronomía y el placer. La llamaremos dimensión gastro-laboral de la cocina y en ella quedarían incluidas las operaciones más o menos ritualizadas y también simbólicas que conlleva la transformación de la materia prima en el plato final que será servido a los comensales. Una tercera dimensión hace referencia al conjunto de recetas, maneras de hacer e ingredientes utilizados por un grupo determinado, en un momento concreto. Será denominada, dimensión gastro-identitaria. Todas estas referencias o dimensiones combinadas, como son la cocina como espacio físico, como tarea y como conjunto de recetas de un pueblo, completa el círculo del concepto tal y como lo entendemos.

además de consolidar el suyo propio y el de la comunidad marroquí en migración. La aparición de nuevos canales de transmisión del saber-hacer alimentario, aunque está provocando una disminución de momentos de encuentros entre madres e hijas que está desdibujando las tradicionales formas de construcción del género, no ha impedido, de momento, la persistencia de la transmisión oral.

5.1 Aprender a ser mujer jugando en la cocina

5.1.1 La cocina como espacio culinario

“La cocina es el espacio culinario, pero también es el espacio de la mujer. Por eso, confluyen en ella parte de sus deseos, de sus sueños..... Los deseos de las mujeres coinciden: todas aspiran a tener una cocina grande y moderna. Más grande, para que quepan todos los utensilios y una mesa con sillas; y moderna, para que todo parezca limpio y ordenado; es decir, debe tener azulejos, electrodomésticos y muebles modernos colgados y cerrados. Eso es lo que llaman una cocina “completa”, un modelo diseñado como un conjunto. Es el colmo de la aspiración, porque más allá de mejoras parciales, supone una ruptura: el abandono de lo que es artesano y tradicional, para abrazar un modelo exterior que representa estatus social y promete liberar a la mujer de parte del trabajo doméstico” (González et. al., 2007:157).

A pesar de la gran variedad de cocinas existentes en las casas marroquíes, hemos encontrado determinados elementos distintivos que nos han permitido clasificarlas en tres tipos diferentes: cocina tradicional, en construcción y completa.

Las características de “la cocina tradicional” son similares a las que hemos extraído de las numerosas descripciones que nuestras informantes más veteranas nos han realizado cuando les pedíamos que rememoraran ese espacio tan especial para ellas en su niñez. Estas cocinas eran pequeñas y austeras, en ellas había una repisa sobre la que se encontraba lo más esencial para llevar a cabo las tareas culinarias y no disponían de cocinas de gas y tampoco de agua corriente:

“Era un horno de barro y al lado para poner leña para un día o dos. Una mesa de madera redonda y bajita y almohadas para sentarnos

en el suelo. Una estantería para poner los vasos. No había fregadero y los cubos de agua estaban tapados con trapos y cosas colgadas como la sartén. Ahora mi madre está en la ciudad. La cocina es normal. Antes cortaban la verdura y todo sentadas y no hacían nada de pié. Ahora sí". (Samira, Diario de campo, Elche, 23/05/2014)

En algunas zonas rurales del país magrebí actual es fácil encontrar cocinas en las que parece no haber pasado el tiempo por ellas. Pertenecen a familias muy humildes y en ellas es posible encontrar algún pequeño electrodoméstico pero, salvo el frigorífico y la cocina de varios fogones, tanto la estructura, como el resto de utensilios es de lo más sencilla y tradicional: una bancada de azulejos, una o más baldas de obra forradas también de azulejos donde colocar el menaje, y un fregadero de un solo seno. Cortinas tapando los huecos que quedan en la parte inferior de la encimera y una mesa redonda de madera que no tendrá más de quince centímetros de altura y cincuenta de diámetro que quedará apoyada en la pared de forma vertical hasta que la cocinera la requiera y la coloque en el centro de la cocina para trabajar. Se sentará en un pequeño taburete, a veces de plástico, que utiliza a modo de asiento acorde a la altura de la mesa. El que estos muebles sean tan bajitos no es inconveniente para estas mujeres, incluso para las de más edad, ya que estamos hablando de personas acostumbradas a rezar, descansar e incluso dormir en el suelo sobre alfombras y cojines. *Samira* dice que:

"Por eso las mujeres españolas tienen tantas varices, siempre cocinan de pié, nosotras tenemos menos problemas con las piernas y es porque lo hacemos todo sentadas o arrodilladas" (Samira, Diario de campo, Beni Mellal, 16/07/2012).

Trabajar a esta altura es habitual en el Marruecos más tradicional, incluso hay actividades gastronómicas muy importantes que se hacen directamente en el suelo, como por ejemplo hacer la masa del pan o del *msemen*. No es extraño que las mujeres amasen en el suelo de la cocina, arrodilladas sobre una alfombra y con uno de sus hijos cargado a la espalda al estilo *bereber*¹⁰³. El recipiente sobre el que amasan es el tradicional marroquí para esta tarea, de madera y circular al que es imprescindible apoyar sobre un mantel de cáñamo o tela gruesa para que no se deslice a cada una de las embestida que rítmicamente irá dándole a la masa la

¹⁰³ En la zona de *Oued Zem* es habitual ver a las mujeres cargando a los niños en su espalda sujetos con un trozo de tela mientras se mueven en sus actividades diarias tanto dentro como fuera de la casa.

afanosa panadera. Pero esta imagen no es exclusiva de las cocinas más pequeñas, hay casas en donde a pesar de que la cocinera tenga una gran cocina con espacio suficiente para trabajar de pie sobre una mesa o encimera, siguen amasando arrodilladas sobre un cojín en el suelo.

En estas zonas más rurales de Marruecos todavía el pan se cuece cada mañana en el “horno árabe” situado en el exterior de las casas; es un horno compartido y lo utilizan varias vecinas. La mujer amasa el pan en su cocina y se acerca hasta el horno con la tabla en la que lleva los panes ya preparados y listos para hornear. Imprescindible que vayan bien tapados con mantas para darle calor y conseguir una mejor fermentación.

Es muy común ver a las niñas ayudar a sus madres, tías o abuelas trasladando los utensilios y la leña hasta el horno situado en el exterior. Desde muy pequeñas les encanta ayudar y son un importante apoyo en este tipo de tareas. Para ellas, ir y venir desde el horno a la terraza, de ahí a la cocina para después acercarse otra vez al horno cargadas de utensilios, es todo un juego.

Las denominadas “cocinas en construcción” constituyen el grupo de aquellas que, como el resto de la casa en donde están ubicadas, están en el proceso de ser hechas. Son construcciones que pertenecen a migrantes y que evolucionarán en función de la situación laboral, y por lo tanto económica de la familia propietaria. Parte de los ahorros conseguidos con el trabajo realizado en España se invierte en estas casas que pueden llegar a estar en construcción durante largos años. Las cocinas sufren una evolución parecida al resto de la casa, de manera que las mujeres, cada vez que vuelven de vacaciones a su tierra de origen, se verán obligadas a cocinar en esos espacios de cemento inacabados. Por otro lado, es fácil imaginar que, una vez terminadas, serán cocinas “completas” en el sentido que González Turmo nos explicó anteriormente y que inmediatamente describiremos nosotros. Suelen ser muy espaciosas, con bancadas muy extensas y con cada uno de los huecos que en un futuro se convertirán en armarios y electrodomésticos.

La “cocina completa” se puede encontrar tanto en Marruecos como en Elche. Este modelo de cocina se distancia enormemente del tradicional explicado anteriormente y busca acercamientos, y los encuentra, a los modelos occidentales.

Estas cocinas suelen ser completas, grandes, luminosas y espaciosas. No les falta detalle. La mesa sube de altura, igual que las sillas que la rodean. Un gran frigorífico blanco suele presidir una de las paredes. Muebles con puertas arriba y abajo repletos de utensilios tanto manuales como eléctricos: microondas, máquinas de amasar, peladores de ajos, etc. La ventana que habitualmente da a un patio de luces, les sirve para, a través de ella, comunicarse a viva voz con sus vecinas. Por supuesto, tienen fregadero con agua corriente, caliente y fría. La encimera suele ser de mármol y la cocina de gas o eléctrica siempre con horno. Ya estén ubicadas en Casablanca, Ouad Zem, Benimellal, Guersif, Tetuán... o Elche, estas cocinas son muy parecidas entre sí, y a su vez son semejantes a las que tenemos en España. Todo depende de la mayor o menor inversión que se haga en ellas. Si de antemano no supiéramos la procedencia de la propietaria de una de estas cocinas, nos sería complicado determinar su país de origen. Pero, en todas las que pertenecen a mujeres marroquíes, ya sea en Elche o en Marruecos, hay dos elementos que delatan la procedencia de las personas que las habitan; el horno metálico y los especieros.

En cuanto al horno metálico, algunas dicen haberlo comprado en su tierra natal y otras que lo han adquirido en Crevillente¹⁰⁴, pero independientemente de su procedencia, lo utilizan básicamente para hacer el pan y los dulces, reservando el eléctrico o el adherido a los fogones, para los asados habituales. Es un aparato muy sencillo, de chapa metálica, de ángulos rectos, dos puertas que se abren hacia afuera y un gran espacio en el interior con una o dos baldas donde apoyar las llantas. Si en la cocina no hay suficiente espacio, quedará ubicado en la galería o en el patio. Este mismo horno también se encuentra en las casas de Marruecos, estando situado de forma parecida. Diremos que a pesar de su sencillez es muy importante su presencia en la cocina porque “el alimento tradicional requiere un tratamiento tradicional” (Goody, 1995:131). Es cierto que utilizan este horno porque es más grande, pero también parece que alimentos tan evocadores de su procedencia, como son el pan redondo y las pastas, requieren ser horneados como

¹⁰⁴ Crevillente es una localidad muy cercana a Elche, en ella se han concentrado multitud de comercios árabes en una sola calle, de forma que aquellas personas que necesitan productos de su tierra y que no los encuentran en su tienda *Halal* habitual, es prácticamente seguro que aquí los hallen.

se hace en su tierra de origen.

Por su parte, los especieros se caracterizan por la gran variedad de especias y las grandes cantidades que contienen de cada una de ellas. Éstas son una parte importantísima de la gastronomía marroquí, es una de sus señas de identidad. Es posible que algún día sirvieran para solapar el sabor de los alimentos de mala calidad; hoy es diferente, actualmente sirven, sobre todo, para que la cocinera deje su firma en el plato. El tipo de especias utilizadas y la cantidad añadida al plato, delatará las características sociales de la cocinera, es decir, son un factor de diferenciación social. Hoy, una mujer que quiera ser considerada como una cocinera refinada, nunca abusará de ellas y dejará de utilizar aquellas cuyo olor y sabor sobrepasen el umbral simbólico aceptado socialmente. Souad me comentó en cierta ocasión que en Elche nunca aceptaba invitaciones de mujeres marroquíes para comer en sus casas porque especiaban demasiado la comida. La multitud de especias que se utilizan en cada receta, siempre a ojo pero en la cantidad justa, hacen que el aroma impregne cada rincón de la casa. La escalera comunitaria y a veces hasta la ropa de la cocinera nos delata el tiempo pasado entre fogones y el plato que ha servido a sus familiares ese día. Hay especias para cada tipo de alimento y cada comida tiene las suyas: pimienta, azafrán, canela, comino, clavo, *Ras el hanout*, *helba*, etc. Esta última posee un aroma tan penetrante que puede percibirse a través del olor corporal del que la ha consumido, estando incluso desaconsejado su consumo durante el embarazo, pero no así en el posparto, donde incluso se considera conveniente su ingestión “*porque limpia de sangre el útero de la parida además de abrir el apetito y tener más leche*” (Souad, Diario de campo, Elche, 17/02/10). Numerosas informantes muestran en sus caras un rechazo absoluto cuando se les nombra especias como *ras el hanout* o *helba* y nos dicen que en sus casas no las utilizan nunca.

Por último, comentar que un factor determinante a la hora de elegir dónde vivir, será las características de este espacio tan importante para ellas. Es lógico que elijan vivir en pisos con cocinas espaciosas y luminosas; para ellas y sus familias este espacio es fundamental, pues una parte importante de sus vidas la pasarán ahí. Además, tener una cocina amplia y bien equipada es un signo de

estatus social que ha de ser poseído y mostrado siempre que se pueda.

Cuando entré por primera vez en casa de Sara la felicité por tener una cocina muy bonita y espaciosa y me contestó;

“todos los días cuando me levanto y entro en la cocina con tanta luz, doy gracias a Dios” (Sara, Diario de campo, Elche, 08/12/2009).

Desde luego, Sara hace esta exclamación desde la certeza de que en otros tiempos, cuando era muy joven, y en otros espacios como era su Marruecos natal, las condiciones en las que realizaba el trabajo diario doméstico estaban muy lejos de las que tiene actualmente en España. Además, su cocina se erige como símbolo de lo conseguido en migración después de tantas adversidades como tuvo que sobrellevar en el proceso. Por su parte Huda, durante nuestras conversaciones, cada vez que se refería a ese lugar de la casa lo nombraba como *“mi cocina”*, en cambio cuando hablaba de su casa, en general, se refería a ella como *“la casa de Miguel”*, su marido. Con estos dos ejemplos pretendemos ilustrar la importancia que supone para estas mujeres el espacio culinario. Un espacio que, a pesar del cambio de contexto, sigue siendo un lugar de y para mujeres.

5.1.2 La cocina como espacio de las diferencias de género

“Los primeros años de mi vida, los pasé junto al fuego de la cocina de mi madre y abuela, viendo como estas sabias mujeres, al entrar en este recinto sagrado se convertían en sacerdotisas, en grandes alquimistas que jugaban con el agua, el aire, el fuego, la tierra, (...). Lo más sorprendente es que lo hacían de la manera más humilde, como si no estuvieran transformando al mundo a través del poder purificador del fuego, como si no supieran que los alimentos que ellas preparaban y que nosotras comíamos permanecían dentro de nuestros cuerpos por muchas horas, alterando químicamente nuestro organismo, nutriéndonos el alma, el espíritu, dándonos identidad, lengua, patria” (Esquivel, 1998:15-16).

En Marruecos, la construcción del género ya empieza antes del nacimiento del hijo o la hija, es más, mucho antes de que la mujer quede embarazada. Hoy en día, con la ayuda de las nuevas tecnologías, el futuro bebé será adscrito a uno u

otro sexo incluso antes de nacer. A partir del nacimiento, la educación de ellos y ellas será completamente diferente, aunque en los primeros años los espacios para la socialización de ambos sean los mismos. Las diferencias a este respecto también se hacen más grandes según la edad de las mujeres. De la misma forma que son diferentes las experiencias si la socialización de las niñas ha sido en la ciudad o en una zona más rural. Nacer y ser educada en una familia extensa o nuclear también es determinante, de la misma forma que lo es la clase social y la condición de migrante.

La educación que recibieron en Marruecos nuestras informantes de más edad marca diferencias con la de las más jóvenes. En el país magrebí tradicional la relación de las mujeres con los alimentos y los espacios culinarios comenzaba de forma temprana. La socialización de las niñas se producía básicamente entre mujeres, sobre todo en ese contexto y tiempo en el que el acceso a la escuela estaba limitado a una gran parte de la población, siendo la femenina la más afectada con diferencia. Además, en el caso de que algunas de ellas tuvieran la posibilidad de ser escolarizadas, la preparación a la que eran sometidas estaba encaminada, sobre todo, a su preparación como esposas, madres y cocineras. Los hijos varones en cambio se distanciaban de estos espacios en la medida que cumplían años. Llegaba un momento en el que definitivamente estaban más cerca del grupo de los hombres que de las mujeres. Los padres no solían estar habitualmente en casa. El tiempo lo empleaban en trabajar, descansar, estar en el café, en la mezquita o en cualquier otro espacio masculino. Eran, y en muchos casos siguen siendo, los presentes-ausentes ya que no estaban ahí, pero sus decisiones eran las que regían el orden de la familia, aunque era la madre la que dictaba las normas de la vida cotidiana y en concreto la de las hijas. Lacoste Dujardin (1993), refiriéndose a las mujeres magrebíes, lo describe de la siguiente forma: “Las inician muy pronto en las normas de conducta de las mujeres: `La madre (...) se vuelve hipernormativa con su hija, a la que bloquea muy precozmente. La madre proyecta su inseguridad, sus angustias, sus insatisfacciones sobre la niña, prolongación de su propio destino” (ibid., p. 67).

El caso de Alia¹⁰⁵ es especial para nosotros porque en el momento de nuestras conversaciones contaba con 90 años. Esta rifeña nos confesó que su madre había sido muy dura con ella. No tenía padre, murió cuando Alia era muy pequeña. A los diez años su madre comenzó a enseñarle a llevar la casa y a prepararla para su futuro matrimonio. Lo más importante era aprender a cocinar:

“Una vez me dejó hacer pan y puse más agua que harina y como no había más harina me tuve que ir a escondidas a pedírsela a mi vecina para que no se enterase mi madre” (Alia, Historia de vida, Tetuán, Julio 2012).

La mayor parte de los recuerdos de Alia estuvieron relacionados con su madre, otras mujeres y la cocina:

“Dile a tu amiga que conozco tres palabras en español” y que pronunció en castellano mientras se reía abiertamente; *“Comida, cocina y hambre”* (Alia, Historia de vida, Tetuán, 31/07/2012).

Una experiencia no demasiado diferente es la de Sara, mujer criada en un pueblo situado cerca de Beni Mellal. La vivienda familiar en donde creció estaba situada en el campo, cerca del pueblo. La familia era propietaria de una amplia zona de tierra, y en ellas se encontraban repartidas varias casas cuyos propietarios pertenecían a la misma familia extensa¹⁰⁶. Su abuelo tenía un estanco. Sara lo

¹⁰⁵ Alia es la abuela de Huda y bisabuela de Yassmín. Nació en la montaña y con diecisiete años se trasladó a Tetuán con su recién estrenado marido y nunca ha salido de la ciudad. Solamente habla el árabe marroquí de la montaña, de manera que su nieta fue imprescindible para traducir nuestras conversaciones. Le dije que intentara recordar cosas de su niñez y su relato al respecto fue breve pero muy concreto. Se acordaba de que las mujeres se colocaban unas pieles en las piernas cuando entraban en los lugares donde se guardaba el trigo para protegerse de los pinchazos de las espigas. También le vinieron a la memoria las ropas y sombreros que llevaban, y que le gustaba recordar esto porque eran ropas con muchos colores. De hecho, a pesar del tiempo, esta mujer continúa vistiendo al estilo tradicional del Rif.

¹⁰⁶ Varias familias nucleares ocupando los mismos espacios sigue siendo una forma de cohabitación habitual en el Marruecos de hoy, aunque en vías de desaparición. En nuestro último viaje al país magrebí, tuvimos la oportunidad de visitar a dos grupos familiares con características de habitabilidad parecidas a la descrita por Sara. En Oujda, ciudad del nordeste marroquí limítrofe con Argelia, visitamos a una familia que estaba compuesta por los padres y dos hijos solteros, también vivía con ellos un segundo grupo familiar compuesto por el tercer hijo que estaba casado y tenía, a su vez, dos hijos pequeños. Uno de los dos hijos solteros esperaba casarse en breve y también tenía pensado instalarse con su futura esposa en la misma vivienda. En otra ocasión, en Guersif pueblo del norte de Marruecos, visitamos a un enfermo que había estado ingresado en el hospital de Fez días antes y que estaba de nuevo en casa. En esa visita pude observar varias viviendas independientes pertenecientes a una misma familia extensa, y ubicadas en un mismo terreno

recuerda con nostalgia. Con su descripción podemos situarnos cincuenta años atrás en una zona rural del centro de Marruecos:

“Era como una aldea. La casa donde vivía yo era muy grande y tenía tres partes, en cada trozo vivía una familia y por dentro habían puertas que siempre estaban abiertas y los niños pasaban de unas casas a otras. En la mía, que era de una planta, había en el centro un patio sin techo con una jardinera y alrededor macetas de cilantro y hierba-buena. No teníamos huerta, pero teníamos muchos árboles que daban frutas muy buenas” (Sara, Historia de vida, Elche, Enero de 2010).

Sara nos describe el día a día de los más pequeños de la casa. En sus palabras podemos entrever una igualdad entre las actividades desarrolladas por las niñas y los niños, aunque también con la intuición de que en ningún caso será duradera:

“Cuando era pequeña siempre quería ser un chico. En una ocasión vi a una vecina a la que su marido le había dado una paliza y las mujeres le decían que era así y que tenía que aguantar, yo no podía entenderlo. Lo que dicen que dice el Corán, yo siempre pensaba que era cosa de hombres y así ha sido. Cuando era pequeña me iba al mercado con mi padre y mis primos y hago las mismas cosas que mis primos, levantaba sacos de harina y bajaba todo del coche, arrastraba el saco de harina hasta el borde del coche, me daba la vuelta y me lo cargaba en los hombros” (Sara, Historia de vida, Elche, Enero 2010).

Nuestra informante¹⁰⁷ fue a la escuela durante un curso completo y tres meses del siguiente. A los 7 años dejó de ir para poder encargarse de las tareas de la casa.

“Mi madre se enfermaba mucho y la casa es muy grande, teníamos chicas que ayudaban, y si mi madre estaba en el hospital un mes, mi padre era muy exigente y las tiraba. Me sacaron del cole para eso. Me

limitado por una valla con dos grandes portones que daban acceso al recinto. Era una vaquería, negocio familiar, y las vacas pastaban libremente durante el día entre los frutales, y por la noche las guardaban en el establo que se encontraba en una de las edificaciones. En Elche este tipo de convivencia familiar es impensable. Las familias son nucleares, y aunque algunas de nuestras informantes pudieran anhelar esos momentos de convivencia comunales, son conscientes de los inconvenientes que conllevan para las mujeres, sobre todo por el control familiar que sobre ellas se ejerce y que veremos posteriormente en esta tesis.

¹⁰⁷ El padre biológico de Sara era el segundo marido de su madre. Ésta se quedó viuda y con una hija. Más tarde se casó de nuevo, siendo Sara la primera hija de su segundo matrimonio.

quedé en casa a cuidar a mis hermanos, cocinar, todo. Con 11 años ya llevaba yo la casa” (Sara, Historia de vida, Elche, Enero 2010).

Desde luego, la educación de su hija no era uno de los objetivos prioritarios de los padres de Sara. Ser la mayor de sus hermanos le supuso encontrarse con la realidad demasiado pronto. Por ser mujer, y a pesar de su corta edad, tuvo que asumir responsabilidades que hoy sería impensable que fueran asumidas por sus nietas. Sus hermanos sí que fueron a la escuela. Samira, la pequeña, llegó incluso a la universidad. A Sara le pesa el no saber apenas leer ni escribir, de hecho estuvo asistiendo a clases de alfabetización en la asociación WFAE de Elche. Pero a pesar de todo, rememora su niñez con mucho cariño, y cuando cuenta que sus padres vendieron la casa y se fueron al pueblo a vivir hace ya algunos años, lo dice con mucha pena:

“Antes era mucho cariño, la cosa está cambiando como aquí, antes venían mis tíos y tías, amigos y mi padre mataba un cordero y lo pasábamos muy bien, me da mucha pena” (Sara, Historia de vida, Elche, Enero 2010).

Sara también recuerda de forma especial a su abuela y explica de manera muy gráfica y entrañable la ritualización de la práctica femenina que supone preparar el desayuno familiar cada mañana. El té y el pan aparecen como elementos centrales para evocar un tiempo que no se sabe si fue más o menos feliz, pero en cualquier caso, digno de rememorar.

“Yo me parezco a mi abuela, nos llevábamos muy bien, era muy femenina y muy curiosa, siempre dormía con ella. Me daba café de niña. Se despertaba a las cinco de la mañana para preparar el desayuno, pan y café. El pan lo calentaba en el carbón y siempre estaba crujiente. Me despertaba diciéndome, ‘levántate mi reina’. Durante el día ella se hacía el café y el té en su habitación, en un hornillo. Era una habitación grande con dos baúles, en uno guardaba los cacharros para hacer el té y el otro estaba lleno de ropa. Cuando los limpiaba me llamaba y me encantaba ver todo lo que iba sacando de allí” (Sara, Historia de vida, Elche, Enero 2010).

Diferente es el caso de Rhimou, hija de Alia. Esta mujer fue una excepción en su tiempo:

“Fui la primera mujer de Tetuán que se fue a otra ciudad a estudiar. Mi hermana tuvo que convencer a mi padre, imagínate, con doce años ya quería que me tapara la cabeza y la cara y llevara chilaba. Luego para hacer la especialidad en Rabat, otra hermana tuvo que convencer a mi padre, otra vez. En aquellos tiempos éramos 34 comadronas en todo Marruecos. Si no se hace eso con la fuerza, no se hace. En Marruecos las costumbres son muy cerradas. En la religión musulmana si las hijas no siguen la religión es problema del padre” (Rhimou, Historia de vida, Aspe, Agosto 2012).

Su historia empezó mucho antes, cuando sólo tenía seis años:

“Mi abuela me quería mucho, una vez se fue mi abuela a una reunión para los Santos y se fue a dieciséis kilómetros a asistir a esa fiesta que hacen cada año. Yo tengo seis años y estaba jugando con mi hermano de cuatro. Le pregunté ¿cuándo vienes? y me dijo que el miércoles. Ese día estaba yo jugando y le dije a mi hermano vete a casa y yo me fui a la carretera, ya era de noche. Bajé corriendo y me encontré a mi tío, le pregunté si había venido mi abuela y le dije que tenía miedo. Me volví corriendo(...) Era de noche y al llegar a mi casa mi madre estaba enfadada y me dijo ‘mañana te vas a la escuela’ y allí me mandó. Era escuela de franceses y españoles y había gente que mi padre conocía y así me vigilaban. La política del protectorado francés era que tenían que portarse bien con los marroquíes, la escuela era francesa, nos enseñaban Corán y también maternal en francés (...) y costura. Para que no nos quedáramos analfabetas (...). Al final del año nos daban premios, nos pagaban para que nos dieran más ganas de coser. Al final del año vinieron a pagarme. Al año siguiente quise volver a la escuela y me fui y estudié en Tánger. Tres meses en Tetuán, tres meses en Tánger y me examinaba en Larache. Si no hubiera sabido francés no hubiera podido después ir a Casablanca a estudiar. Por eso tengo otro carácter, no es tan cerrado como los de Tetuán”.

Halima vivió su niñez de forma muy diferente. Ella creció en un Marruecos distinto al que hemos mostrado anteriormente:

“Cuando éramos niños era mi madre la que cocinaba y limpiaba todo siempre. Ella quería que estudiásemos. No había diferencias entre mis hermanos y nosotras en mi casa. No por ser hombres salían todo lo que querían. Mi madre no era de esas que no las dejan moverse y siempre tiene que estar en la casa, mi madre salía sola. Mi madre salía y entraba igual que mi padre. Los fines de semana salíamos con mi madre y visitábamos a familiares” (Halima, Entrevista, Elche,

Diciembre 2012).

Cuando le pido que me cuente cosas de su niñez se queda pensando un buen rato:

“No recuerdo que jugara mucho de pequeña. Mi madre no nos dejaba mucho salir a la calle a jugar, teníamos que quedarnos a estudiar. Los fines de semana salíamos con ella. Estar mucho tiempo en la calle se aprenden cosas malas. Los viernes íbamos a la mezquita.” (Halima, Entrevista, Elche, Diciembre 2012)

Durante la entrevista tuve la impresión de que Halima trataba de mostrarme la cara más amable de su país. No quiso en ningún momento, con sus palabras, echar más leña a la hoguera de los estereotipos sobre las relaciones entre hombres y mujeres en Marruecos. Así, en todo momento, evitaba confirmar situaciones en las que quedara al descubierto las diferencias de mujeres frente a hombres. Según ella, en su casa no hubo nunca distinciones en la educación de hermanos y hermanas. De hecho, cuando le pregunté quién le enseñó a cocinar, me dijo que aprendió ya casada; si que es cierto que se casó muy joven, pero es una prueba más de la importancia que para su madre tuvo la educación de su hija, anteponiéndola incluso a la tradicional tarea que supone para la madre la transmisión de los conocimientos culinarios y demás trabajos de la casa.

Los relatos de Alia, Sara y Halima están hechos desde la lejanía espacial y temporal. A pesar de que son mujeres que han vivido su niñez en momentos y lugares muy diferentes de Marruecos, encontramos un denominador común: las tres mujeres relacionan a la madre con el cumplimiento estricto de las normas. Alia cree que su madre fue muy dura con ella, Sara culpa a su madre de no haberla dejado continuar con sus estudios y Halima no recuerda haber jugado de pequeña con amigas por una norma impuesta por su madre. En los tres relatos queda reflejada la presencia constante de la madre con sus normas, a la vez que su protagonismo indiscutible en la conformación de la futura mujer que será su hija.

Actualmente la responsabilidad de la educación de los hijos varones hasta la preadolescencia es de las madres, a partir de este momento y poco a poco, los chicos pasarán a manos del padre. Por otro lado, la responsabilidad de la

educación de las chicas sigue siendo tarea de las madres hasta el mismo matrimonio, deben convertir a sus hijas en mujeres lo antes posible. Aunque es importante puntualizar que hoy las niñas están en su mayoría escolarizadas y esta responsabilidad será compartida además, por la escuela y las distintas formas de comunicación que existen en la actualidad a disposición de las pequeñas.

Es muy común que las niñas jueguen en la cocina mientras sus madres preparan la comida. Desde bien pequeñas ayudan en distintas tareas que para ellas son más que un simple juego. Aquí escuchan las conversaciones que tienen las mayores y así aprenden a ser mujeres y a comportarse como tales. Es habitual ver a las niñas en mitad de una conversación, calladas y girando su cabecita, atentamente, hacia cada una de las mujeres que están hablando. Incluso en ocasiones intervienen en esas conversaciones y las mayores aceptan sus comentarios y los incluyen en la conversación, es decir, son tomadas en cuenta. Poco a poco van aprendiendo a cómo sentarse, moverse, hablar, reír, etc.

En Moulay Bouaza tuve oportunidad de observar como estas mujeres y cocineras convierten los momentos de su labor culinaria diaria en todo un rito al buen-hacer alimentario, contribuyendo al mismo tiempo a la cohesión del grupo y a la socialización de los niños. Como la casa donde vive Bustahuilla tiene una cocina muy pequeña, cuando decide hacer pastas en el horno metálico que está situado en la terraza necesita la ayuda de las dos niñas que viven en la casa. Aquel día subieron los ingredientes entre todas. Las llantas y el horno estaban arriba. Mientras se calentaba el horno, prepararon la masa de las bolitas de anís que iban a hornear. Tardaron un poco más de lo esperado y se les echó la noche encima. Las niñas encantadas porque a pesar de que había muy poca luz, hacía una noche muy calurosa y la terraza era el mejor sitio de la casa para esquivarlo. Por eso los hombres siguiendo al abuelo llegaron también hasta lo más alto de la vivienda y allí se encontraron observando a las mujeres afanadas en sus tareas mientras ellos fumaban su pipa de quife tumbados en las mantas. Las niñas colaboraron en la labor culinaria, en cambio el hermano y el primo de Doha sólo molestaban haciendo rabiar a las pequeñas cocineras. Aimán tenía diez años y su primo ocho. Edad suficiente para saber que, a pesar de que les encantaría sentarse y cocinar, no

podían hacerlo porque no es competencia de chicos. Como no estaban autorizados a ayudar, trataron de sabotear en tono de juego el trabajo de las más pequeñas. Así, de forma tan sencilla e improvisada, quedaron delimitados los espacios y las diferencias en cuanto a edades y géneros.

Si que es cierto que vivir en un pueblo o en una ciudad determina inevitablemente los modos de socialización de niños y niñas. Sobre todo porque en las zonas más rurales la libertad de los más pequeños es mayor.

Doha y su prima juegan durante todo el día en las calles circundantes a su casa. Es un pueblo pequeño y todo el mundo se conoce, los niños están seguros, las puertas de las casas están abiertas y les permite entrar y salir constantemente. Además, tienen la ventaja de que no son calles transitadas por coches y eso hace que todo sea más divertido para los niños y tranquilo para los padres y madres. Los juegos de niños y niñas son diferentes. Ellos, como es habitual, se emplean en demostrar su valentía y destreza física al resto de compañeros de juego. Tirar piedras a un avispero es una buena manera de demostrarla. Ellas también ponen empeño en demostrar destrezas, pero más relacionadas con las habilidades manuales y artísticas. Hacer juegos de palmas por parejas, cada vez más rápido y cantando simultáneamente, es uno de sus juegos preferidos. Para mantenerse a salvo en un mundo en donde los chicos son enseñados a demostrar constantemente su superioridad física, las chicas necesitan un plus de valentía. Ese es exactamente el caso de Doha, que después de ser interpelada y zarandeada en varias ocasiones por los chicos de la calle, incluido su hermano, decidió romperle la cabeza con una piedra a uno de ellos, y así lo hizo. La bronca que se llevó por parte de su madre fue tremenda y lloró de rabia durante un buen rato, pero pudo comprobar que esa había sido una buena manera de enseñar a los demás hasta donde estaba dispuesta a llegar por su tranquilidad y la de su prima más pequeña. Porque, también es cierto que existe una especie de código tribal entre los niños, en el que los más pequeños siempre serán protegidos por los mayores, independientemente de lo bordes que sean éstos últimos en determinadas ocasiones. Los niños juegan con los niños y las niñas sólo con las niñas.

En otra ocasión, durante una boda en Oued Zem tuve oportunidad de observar a muchos niños y niñas. Durante las dos diferentes celebraciones a las que asistimos, fiesta de la *henna* y el convite de boda propiamente dicho, los hombres y las mujeres ocupamos espacios distintos. Los niños, como siempre, jugando todo el tiempo entre sus madres. Esta imagen, se repite en cada uno de las celebraciones en donde se han aglutinado un gran número de mujeres. Como también se ha repetido constantemente la de las niñas ayudando, tanto en los preparativos y el desarrollo como una vez terminada la fiesta. En este caso Fatema, de once años, disfrutó muchísimo durante toda la celebración de la boda de su hermana, pero también trabajó mucho. La veías jugar, meterse entre las mayores y participar en sus conversaciones, pedir insistentemente que la maquillaran, cambiarse de ropa hasta siete veces durante la fiesta, pero, sobre todo, ayudar a su madre llevando y trayendo alfombras cargadas al hombro y recolocándolas para que los invitados estuviéramos cómodos, cuidando de su hermano pequeño Mohamed, repartiendo botellas de agua y en definitiva, ayudando a su madre como una mujer mayor, pero sin olvidar que aún es una niña y aprovechando cualquier oportunidad para disfrutarlo.

Radia e Ismael juegan de forma muy diferente, sobre todo porque el contexto en el que lo hacen, también es muy diferente. Ella tiene nueve años y su hermano siete. Al vivir en una gran ciudad como es Casablanca, su margen de movilidad es bastante limitado. No salen solos a jugar a la calle y solamente disfrutan de amigos en el colegio y en los encuentros aislados que su madre tiene con amigas cuyos hijos tienen edades parecidas. Ven la televisión, hacen los deberes, dibujan, acompañan a las mamás a hacer recados y están presentes en las conversaciones de las personas mayores. En verano es diferente porque el estar en una urbanización cerrada frente a la playa les permite relacionarse con otros niños. Ismael se pasa el día jugando en la calle con sus amigos y bañándose en la piscina. Es *Ramadán* y las mujeres trabajan muchas horas en la cocina. A Radia le gusta ayudar a sus tías, a su madre, a su abuela y a Naíma (la criada), por eso pasa mucho tiempo con ellas y les ayuda en todo lo que puede y le dejan. Es muy cuidadosa con lo que hace y aprende muy rápido, no le explican mucho pero la dejan participar y ella se siente parte del equipo. Es un placer ver con qué delicadeza y buen gusto

coloca el menaje en la mesa del desayuno de *Ramadán*. Es cierto que tiene buenas y no pocas profesoras, pero ella entiende la importancia de que todo quede bonito y ha observado cómo sus mayores lo hacen y trata de imitarlas. Sus tías y su abuela la felicitan y así quedará invitada para hacerlo de nuevo al día siguiente. También juega con amigas, pero mucho menos. Podría bañarse en la piscina igual que lo hace su hermano, ya que aún no ha entrado en esa edad en la que se le prohibirá bañarse en *Ramadán* por ser mujer en edad fértil, pero no lo hace, prefiere estar con las demás mujeres de la casa. Su hermano aparece por la cocina de vez en cuando y sus tías le riñen, porque lo único que hace es meter la mano para probar la comida o para molestar. Para Radia, el que hayan tantas mujeres jóvenes en la casa es más divertido que salir a la calle con niñas de su edad. Las conversaciones son muy amenas, se habla de ropa, de complementos, qué es más bonito y qué se puede combinar con qué. También se habla de cosas de la vida como del matrimonio, de los estudios y de qué planes tienen para ellas mismas y para sus hijos en el futuro. Se cambia de ropa varias veces al día y se sienta en el sofá junto a las demás con movimientos exageradamente femeninos para una niña de tan sólo nueve años. Está aprendiendo a ser mujer. Está acostumbrada a llevar buena ropa y zapatos; la mayoría le llega desde España. Sabe combinar muy bien los colores y tiene claro lo que nunca se pondría y lo que le encanta. Ismael también viste muy bien, se encarga su madre de ello y no le importa tanto su apariencia; en estos momentos le preocupan otros menesteres más acordes con su edad y género.

El proceso de enculturación de niños y niñas en España es diferente que en Marruecos. Incluso pensamos que en Elche dicho proceso es, a su vez, diferente según factores implicados, como el tiempo de los padres lejos de su país de origen, el nivel de estudios, la situación económica, edad, etc. No pretendemos en ningún momento hacer comparaciones, pero describir la relación de madres y padres con sus hijos e hijas nos posibilita discriminar, analizar y entender múltiples formas de construir las diferencias entre géneros.

La mayoría de las mujeres que han colaborado en nuestro estudio y que viven en Elche, o no habían trabajado nunca o habían dejado su trabajo al casarse, o cuando esperaban su primer hijo. A partir de ese momento su vida gira alrededor

del marido y los pequeños. No suelen llevar a los niños al colegio hasta la edad obligatoria, por eso los pequeños siempre están alrededor de las faldas de sus madres. En cada una de las actividades que hacen las madres a lo largo del día, los pequeños están presentes. Incluso, una vez que han iniciado su escolarización, el resto del día, tras la salida del colegio estarán con ellas. Estas madres no suelen disponer de ayuda para el cuidado de los niños. Las abuelas están muy lejos, pero cuando sí están presentes no es habitual el que se hagan cargo de los niños mientras los padres trabajan.

“Aquí la gente vive más con su familia, el marido y los hijos. Más que con los primos, abuelos (...) Aquí lo vives sola. Todo lo haces sola, limpiar, invitar a alguien (...) Como estás sola los hijos te atan más. Aquí tienes la vida más programada. Allí vives el momento. Las cosas las vives en el momento” (Samira, Entrevista, Elche, Diciembre 2014).

Tampoco acceden a trabajos con una remuneración suficiente como para poder pagar guarderías o personas que cuiden de sus hijos. Así, los niños y las niñas serán educados en los espacios sociales femeninos y formarán parte activa de las dinámicas sociales que se dan en dichos espacios. Un ejemplo que ilustra la relación entre madres e hijos en estas dinámicas, lo encontramos la fiesta organizada tras la finalización de un taller para inmigrantes en el barrio Virgen del Remedio de Alicante. En este evento femenino se encontraban una treintena de mujeres con sus niños cuyas edades iban desde tan sólo unos meses hasta unos diez años. Los niños mayores se encontraban en una habitación diferente a la de sus madres. En ella había una pizarra y muchos juguetes muy usados que delataban el tiempo que habían estado entreteniéndolos a los niños mientras sus mamás ejercían como alumnas en los talleres. Hacían mucho ruido. En una de las habitaciones del fondo pude ver a varios niños durmiendo acostados en sus cochecitos. Mientras, en la habitación contigua, las madres charlaban, escuchaban música árabe, bailaban y tomaban té con pastas. Los niños entraban y salían constantemente de la habitación, venían a reclamar a sus madres comida, té o cualquier otra cosa que necesitaran; después se marchaban. Los succulentos platos que estaban dispuestos sobre la gran mesa, habían sido elaborados por las propias mujeres. Esta imagen se ha repetido en mi trabajo de campo en multitud de

ocasiones, sobre todo, en la asociación WFAE de Elche. Cada año, y para despedir el curso en junio y en otras ocasiones como fiesta antes de las vacaciones de Navidad, las mujeres traían comida que previamente habían cocinado en casa, y la compartían con el resto. Lo que en un principio se planificaba como un encuentro lúdico sencillo, se convertía en toda una fiesta gastronómica para pequeños y grandes. Los niños en este tipo de eventos juegan, corren, comen y beben té mientras sus madres aprovechan para compartir noticias, risas, recetas y, sobre todo, su tiempo con el resto de mujeres. La supervisión que hacen las madres sobre la alimentación de sus hijos en estas ocasiones, no es muy estricta. Los pequeños tienen libertad para comer y beber cuando tienen hambre y sed y cualquiera de las mujeres se ocupará de otros niños que no sean los suyos propios.

A los niños más mayorcitos no les está prohibida la entrada a los espacios de las mujeres, pero no es habitual que los ocupen. A partir de los siete u ocho años los chicos prefieren estar entre los hombres, escuchar sus conversaciones y reproducir sus comportamientos. En determinadas ocasiones se mezclan entre las mujeres, y pueden hacerlo, aunque por poco tiempo. Con un niño de esta edad ya no es tan fácil decir con libertad determinadas cosas, ni tampoco recomendable. Tampoco se les ve ayudar nunca a las mujeres, al contrario, las madres y las hermanas, incluso las de menos edad, se ocuparán de que no les falte de nada. A esto aprenden muy rápido los chicos y no es recibido por ellas con muy buen talante. En definitiva, aún siendo educados ambos entre mujeres, no se socializará igual a los niños que a las niñas. A partir de una determinada edad, los chicos más mayores desaparecerán de los escenarios femeninos y empezarán a formar parte únicamente de los masculinos.

Doha, en Elche, tiene menos libertad que en Marruecos. Es una ciudad y no puede salir sola a jugar al parque; si quiere salir a la calle, su madre o alguno de sus hermanos tendrá que acompañarla. En Elche pasa más tiempo en casa y por eso le gusta tanto viajar cada año con su familia hasta Marruecos. Aquí también ayuda en las tareas gastronómicas y le encanta colaborar en cualquier evento que su madre organice. Cuando su hermana Noha cumplió doce años hubo una gran fiesta en su casa. Por aquellos días Sadía y sus hijos eran asiduos de la asociación WFAE e

invitaron a las profesoras de la asociación y a algunas de las vecinas más allegadas. Samira, Sadía y Noha formaron el equipo de cocineras, aunque también estuvo Doha, que con tan sólo cuatro años, ayudó sin descanso. La pequeña metía sus manecitas en la masa y se ofrecía a traer desde la casa de la vecina los ingredientes que se agotaban. También ayudó a distribuir la comida en las mesas mientras su hermano se dedicaba a jugar con otros niños en la habitación contigua.

En otra ocasión la nieta de Sara, con tan sólo cuatro años y mientras sus primos jugaban en las habitaciones haciendo un ruido tremendo, ella se dedicaba a hacer figuritas con un trozo de masa de pan que su madre le había dado para ese menester. La composición visual de ese momento en la que la madre hace pan mientras la hija juega con la masa, me llevó a mi niñez y a mi propia construcción como mujer.

La imagen de las niñas jugando en la cocina mientras las madres guisan ha sido una constante en mi trabajo de campo tanto en la observación participante como a través de los relatos de las mujeres recordando su niñez. Esto no quiere decir que no haya visto niños que colaboren con sus madres en estas tareas, pero no es lo habitual y en el caso de que lo hagan, los alimentos a elaborar por los chicos en estas ocasiones serán los dulces. Es decir, siempre en casos excepcionales y con alimentos excepcionales.

A Halima le gusta que su hijo juegue con ella en la cocina:

“Cuando hago pastelitos mi hijo me ayuda. Los hijos de la vecina también suben y me ayudan entre todos” (Halima, Entrevista, Elche, Diciembre 2012).

En una de las visitas que hice a la familia de Zakía en Elche me invitaron a té y dulces. Las galletas las habían hecho entre la madre y la hija mayor. Las de Rhita estaban quemadas por debajo. Comentaron entre risas lo poco que le gusta a su hija cocinar. En ese momento Zakía aprovechó la oportunidad para hablar de las habilidades culinarias de su hijo mayor:

“Rhita sabe cocinar pero prefiere no hacerlo, a mi hijo si que le gusta y lo hace muy bien; prueba, prueba” (Zakía, Diario de Campo, Elche, 11/12/2008).

Esto me lo decía señalando un *bloom cake* que había sobre la mesa. Parece ser que lo había elaborado el joven para la ocasión. De nuevo vemos que son los dulces los alimentos preferidos para ser cocinados por los hombres. El que un hijo cocine es motivo de orgullo para la madre, en cambio, las hijas están obligadas a ser expertas cocineras. No es un plus que aporten, es una imposición social que ellas deben acatar para que continúe el sistema. Además, el hecho de que sean precisamente los dulces, tiene una explicación lógica; no están considerados como alimentos básicos y sólo aparecen en ocasiones especiales. Los menús consumidos por la familia en el día a día no tienen el mismo prestigio social.

Hoy en día muchos hombres, tanto en Marruecos como en España, están involucrándose mucho más en la educación y cuidados de los hijos y en compartir determinadas tareas de la casa. Los cambios en el sistema familiar marroquí tienden a un modelo de familia nuclear, con un índice de fecundidad cada vez más bajo y las mujeres integrándose progresivamente en el mundo laboral. Estas circunstancias están contribuyendo a las transformaciones en los roles de hombres y mujeres. En el contexto migratorio se aprecian cambios en la misma línea; de hecho, la totalidad de los grupos familiares con los que hemos trabajado son nucleares, aspecto que determinará notablemente cambios en los patrones de conformación de las relaciones entre géneros y que irán quedando visibilizados a lo largo de la tesis.

Un ejemplo lo encontramos en casa de Zakía. Rhita, su hija mayor, ha vivido en Europa desde muy pequeña. Ha sido educada por su madre en los valores marroquíes pero también ha recibido las influencias encontradas inevitablemente en la escuela y en la calle. Siempre ha sido muy dócil y sigue siéndolo, aunque está en desacuerdo con la actitud de su madre con respecto al reparto del trabajo de los tres hermanos en la casa. Jaguar es chico, y por eso no es requerido por su madre para hacer las tareas diarias, en cambio Rhita y Salma deben hacerlo todo. Pero

con el hándicap de que la hermana mayor trabaja de cinco a siete horas diarias en un bar y con un solo día de descanso a la semana. De ahí que las siguientes palabras nos muestren cómo los idearios sobre los roles de género están cambiando pese a la gran influencia que siguen teniendo las familias:

“Ahora hago cosas, pero no como antes que lo hacía todo. Mi hermano no hace nada, a veces, ni baja la basura” (Rhita, Entrevista, Elche, Mayo 2012).

La cocina, en cambio, no es un trabajo que el hombre esté dispuesto a asumir e incluso, ni siquiera compartir, cuando la mujer también trabaja. Esto lo afirmo, no por el discurso escuchado a mujeres y hombres, sino en base a lo que he experimentado en la práctica. Durante la observación participante, en contadas ocasiones he visto a maridos quitando y poniendo la mesa e incluso ayudando con los niños, en cambio, jamás he tenido la oportunidad de observar a un hombre haciendo algún trabajo en la cocina, por pequeño que fuera. A excepción de la elaboración del té que en reuniones en las que sólo hay hombres, será uno de ellos el que lo prepare.

Rassa tiene una farmacia en Casablanca y Jamal, su marido, es economista. Ambos han estudiado en otros países y han vivido otras experiencias. Jamal vivió en un piso de soltero y tuvo oportunidad de aprender a cocinar, pero no lo hizo. Rassa lo explica mientras Souad asiente a lo dicho por su hermana:

“Hay cosas que no entran en mis ideales como que un hombre haga algunos trabajos como fregar el suelo o barrer. Si que puede lavar los platos o poner una lavadora, pero fregar el suelo no. No veo a Jamal fregando el suelo de mi casa. Vivió en Canadá catorce años con tres chicos más y él siempre comía fuera o era él el que fregaba, nunca cocinaba. No me parece mal que un hombre entre en la cocina”. (Rassa, Diario de Campo, Casablanca, 12/08/2011).

Rassa con sus palabras, y Souad al asentirlas, dejan entrever una cierta flexibilidad en el cumplimiento de roles por parte del hombre, en este caso su marido. Pero más tarde, los hechos no nos dirán lo mismo. Varios días más tarde y sentados todos en la mesa desayunando (era día de Ramadán) Jamal notó que

faltaba algo imprescindible en la mesa e hizo un gesto para levantarse, en ese momento las tres hermanas y la madre al unísono gritaron, “nooooo”, y se levantaron impidiéndole que lo hiciera. De nuevo se sentó y una de ellas trajo aquello que faltaba y siguió todo como al principio.

La ausencia de los hombres en los espacios culinarios refuerza la construcción del imaginario en el que hombres y mujeres ocupan distintos lugares, tanto de forma material como simbólica, en la familia y en la sociedad en general.

Hasta ahora hemos visto la relación de las madres con los hijos e hijas, pero también necesitamos conocer el perfil de la figura del padre y de los hermanos en la construcción de las mujeres. Si el padre está vivo pero ausente, los hermanos actuarán ante sus hermanas como sus tutores y velarán por la imagen de éstas hasta que los maridos tomen el relevo. Además cuidarán que no les falta de nada y ayudarán en la resolución de sus problemas. Las mujeres son y han sido educadas para ser las eternas menores de la casa y recibir de su padre, y en su defecto de su hermano, protección, apoyo y seguridad. Por supuesto, a los hombres se les prepara para proporcionarlo.

Expondremos algunas narraciones y descripciones que nos ayudarán a entender el papel de los hombres en la educación de los hijos:

“La relación que tengo con mi padre es muy buena. Mi padre es muy cariñoso, pero con cariño no se vive en este mundo. Mi madre bien. Mi madre ponía las normas. Cuando eres pequeño crees que exagera mucho esa mujer, pero luego ves que tienes un arma para la vida. Hay que dar cariño pero también ser responsable. Hay padres que lo intentan, pero les sale mal. Mi padre se iba a trabajar, venía a comer, dormía la siesta, se iba otra vez y volvía por la noche” (Halima, Entrevista, Elche, Diciembre 2012).

Cuando Halima habla de su padre lo hace con sentimiento, en cambio el tono se hace diferente cuando se refiere a su madre. En este caso se nota que entra en juego la razón, la admiración y el agradecimiento. En su discurso deja entrever la idea que tiene de la figura del padre, siempre relacionada con la seguridad y la

responsabilidad, y parece ser que el suyo no cumple las expectativas que ella tiene sobre lo que debe ser un padre y cabeza de familia. En otro momento de la entrevista nos repite refiriéndose otra vez al padre: *“del cariño no se vive”*. Es un reproche medido pero contundente.

Marjana por su parte, tiene muy claro las diferencias entre hombres y mujeres y que cuando en un futuro tenga sus propios hijos, los educará de forma diferente:

“A los hijos hay que educarlos de una manera y a las hijas de otra. Hay deferencia entre hombre y mujer, el hombre debe ser duro. Las mujeres no deben querer ser iguales que los hombres, el hombre es el hombre y la mujer es la mujer. Hay cosas que sí que son las mismas pero sólo algunas cosas. Rezar en la casa es de las mujeres, y el hombre en la mezquita. El cielo está bajo los pies de las madres. La mujer es la que sufre en la vida, trabaja más, lleva nueve meses al hijo en la barriga, por eso no me gusta de las españolas que piensan que las mujeres son iguales que los hombres. Ellas deben ser mujeres y los hombres, hombres, pero ellas deben ser libres como mujeres” (Marjana, Entrevista, Elche, 31/05/2012).

No deja ninguna duda al respecto, pero hay algunos elementos en su narración que hay que comentar. No sólo hombres y mujeres son diferentes, sino que no concibe el que algunas mujeres pretendan ser iguales que ellos. También tiene muy claro cuáles son los espacios que ocupan cada género. La mezquita es el exterior y ese no es espacio para las mujeres. Con su frase, *“el cielo está a los pies de las madres”*, está diciendo que es el lugar por naturaleza de donde emana la vida, de ahí que lo compare con el cielo. Para una niña o joven lo mejor es estar bajo la protección de su madre hasta el matrimonio. Nos dice que la mujer es la que sufre en la vida, y lo dice transmitiendo una gran seguridad y convicción de que eso es así porque siempre ha sido así y porque lo dice su religión. En su tono no hay ni una sola fisura a través de la que pudiéramos atisbar algún tipo de duda por pequeña que fuera. Por último, sería necesario saber cuál es el significado para Marjana de la palabra “libertad”, ya que habla de ella desde una posición en la que su movilidad personal, a pesar de sus veintidós años, es prácticamente nula, y en la que la toma de decisiones sobre su futuro está básicamente en manos de su familia.

En el grupo familiar de Marjana, única hija con tres hermanos, la chica es la eterna menor que tendrá que someterse a la autoridad de cada uno de sus hermanos, de su padre y, por supuesto, a las normas de la madre.

Souad, durante el transcurso de las muchísimas conversaciones que hemos tenido en estos años, ha exteriorizado sentimientos relacionados con la figura del padre y del hermano mayor que me han dado claves para entender la importancia que estas figuras familiares suponen para las mujeres marroquíes. Su padre siempre ha sido y es un referente indiscutible para ella, a pesar de su muerte prematura cuando Souad tan sólo tenía dieciocho años.

“Mi padre se preocupaba mucho de sus hijos, leía mucho y conocía a mucha gente. Por la mañana hablé con él y por la tarde me llamaron para decirme que había muerto. Tuvo varios trabajos, fue comercial, llevaba tierras de la familia y al final era algo parecido a presidente de la Cámara de Comercio de Casablanca y eso nos abría a toda la familia muchas puertas como por ejemplo, conseguir visados para salir de Marruecos. Mi madre dice que cuando hace cola para que le den el visado lo que menos le gusta no es esperar, sino la preocupación de si se lo darán o no. Cuando mi padre vivía era el referente de la familia, era muy dialogante pero la última palabra la tenía él. Por ejemplo, mi hermana se casó con el pretendiente que le gustó a mi padre, ya había rechazado a varios antes. Ahora que no está él todos tienen que decir algo. Mi hermano no es como mi padre, tiene un buen trabajo, cobra bien pero ya está, no quiere más” (Souad, Diario de campo, Elche, 19/01/09).

Desde su fallecimiento, ella siempre esperó que su hermano ocupara el lugar dejado por su progenitor, eso es lo “natural” para ella. En ningún momento la he oído, ni siquiera insinuar, que su madre o su hermana mayor tuvieran alguna responsabilidad a este respecto. Es más, la madre es víctima de su nuevo estado civil, la viudedad. En ningún momento, debía sentirse obligada a tomar el rol del padre. Es impensable. Así, Souad no la culpabiliza en absoluto, en cambio siempre que ha tenido algún problema y no ha encontrado la respuesta esperada en su hermano, su sentimiento de reproche hacia él se ha hecho más grande. Este reproche nace, de la misma forma que en el caso de Halima, de la “naturalización” de los roles masculinos y femeninos, que no dejan lugar a dudas para ellas de cómo deben actuar hombres y mujeres en las distintas circunstancias de la vida.

Las niñas desde siempre irán conformando sus maneras de comportarse según estén frente a hombres o mujeres incluso ante los que son de la propia familia. Así, el comportamiento de las mujeres cambia cuando están en presencia de hombres por no estar acostumbradas a moverse en este terreno debido a la segregación espacial por sexos que han vivido desde su nacimiento. Según Rosander (2004) dicha separación se legitima a través de las referencias al Islam, al Corán, y a las tradiciones religiosas. Pero, independientemente de donde emane “la separación de sexos es algo más que una división espacial. La partición en esferas masculina y femenina impregna todas las actividades y estructuras así como la interacción y el comportamiento cotidiano de la gente. Influye profundamente en las relaciones entre hombres y mujeres, tanto en las ideas como en los sentimientos, los actos y las formas de hablar” (Rosander, 2004:88).

Siham recuerda que cuando ella era pequeña su madre la reprendía en algunas ocasiones con la frase, “no te rías que está tu padre”. Con esta frase nos introduce en un aspecto importante a tratar; las mujeres no deben mostrarse ante los hombres, incluidos los de su familia, tal y como son, sino que deberán ser silenciosas y recatadas. Y cuando le preguntamos el por qué, nos responde:

“Por miedo a que los hombres que están a nuestro alrededor escuchen nuestra alegría”.

Las mujeres deben ocultar sus emociones ante los hombres, por eso las madres enseñarán a sus hijas, desde bien pequeñas, a mostrarse ante ellos moderadas y, sobre todo, a ser pudorosas: “Las niñas deben adoptar un comportamiento compuesto de reserva, de comedimiento, de decencia: en su forma de andar, hacerlo sin correr ni ir demasiado despacio, y derecho por el camino, por el lado más bajo; en la actitud, no sentarse nunca delante de un hombre, llevar vestidos largos que oculten las pantorrillas, recogerse el vestido contra el cuerpo al sentarse y permanecer siempre en guardia; esconder los brazos y llevar la cabeza cubierta; no soltarse el pelo ni peinarse en presencia de los hombres” (Dujardin, 1993:68).

Ellas saben que deben hacerlo así, por eso cumplen las normas casi siempre. Por ejemplo, durante una comida solo de mujeres en la que hicimos *cuscús* en casa de Samira, apareció el marido de la anfitriona en un determinado momento de la sobremesa, y el comportamiento de Souad, que hasta entonces había sido distendido y divertido, cambió radicalmente. El marido nos saludó a todas dándonos la mano y desapareció. Souad dijo aparentemente nerviosa:

“Me avergüenzo mucho cuando hay un hombre que no es de mi familia, ni es un amigo. Me quedo quieta y no me muevo hasta que es la hora de irme, aunque esté veinticuatro horas. No sé por qué será esto, a lo mejor es por la educación que me han dado. En el pueblo de mi padre es así y es lo que me han enseñado. Mi tío nunca va a casa de mi madre si no está mi hermano” (Souad, Diario de campo, Elche, Enero 2010).

Samira estuvo de acuerdo con el comentario de su compatriota:

“A mí me pasa lo mismo, cuando hay un hombre delante no sé ni andar. Me pongo rígida. Prefiero estar en otra habitación” (Samira, Diario de campo, Elche, Enero 2010).

En cambio, Souad no tiene ningún problema frente a mi marido, mi hijo o cualquiera de los amigos que le he presentado. De hecho, ha venido en muchas ocasiones a mi casa y nunca he visto ni un solo gesto de pudor en ella que fuera más allá de lo que dictan las normas entre hombres y mujeres españoles que no tienen ningún vínculo de parentesco. Esta flexibilidad en los comportamientos está relacionada con el tipo de personas ante las que se encuentran, es decir, no es lo mismo estar frente a un hombre marroquí que frente a uno español. El pudor está domesticado y contextualizado y cada mujer lo adaptará al momento y circunstancia según lo considere oportuno. Así, será tan sincero el pudor que se tiene ante los compatriotas que nace del deber de cumplir las normas, como sincera será la respuesta sin pudor ante la presencia de hombres españoles. En Guersif, Marjana cambia su comportamiento con respecto a mi hijo según en presencia de quién se encuentren. Ante sus padres y hermanos nunca le miraba abiertamente, y agachaba ligeramente la cabeza cuando le hablaba. En cambio,

cuando estaban solos o en mi presencia, se movía y hablaba con total naturalidad. Tanto Souad como Marjana adaptan su comportamiento de forma inconsciente al contexto en el que se encuentran para estar siempre dentro de las normas.

5.2 Traspasos culinarios

En este epígrafe pretendemos mostrar cómo la transmisión del saber-hacer alimentario es uno de los trabajos más importantes y complicados que tienen encomendados por “naturaleza” las mujeres marroquíes. Como ya expresamos anteriormente, en Marruecos las mujeres han sido y siguen siendo las encargadas de los trabajos vinculados a los cuidados de la familia. También dijimos que la cocina es el lugar donde las diferencias de género toman su máxima expresión, ya que el hombre, a pesar de que en los últimos años está empezando a asumir algunas tareas de la casa, la cocina será aquella de la que aún no ha empezado a responsabilizarse, y si lo hace será llevando a cabo aquellos trabajos menos especializados, como poner y quitar la mesa, sacar la basura o hacer determinadas compras. Por eso, cocinar propiamente dicho, está todavía muy lejos de ser una competencia compartida por ambos géneros. De manera que, tanto aquellas mujeres que trabajan dentro y fuera de casa como las que no se ocupan de trabajos externos, seguirán siendo las depositarias de la responsabilidad de cuidar y nutrir a la familia y de la reproducción de los conocimientos culinarios y sus habilidades técnicas a través de la transmisión oral a sus hijas. Estos conocimientos son parte de la identidad de ellas mismas, de sus familias y de sus pueblos, y los han de hacer perdurar en el tiempo a través de la transmisión oral de generación en generación. Llevar a cabo esta responsabilidad contribuye a la consolidación del orden jerárquico y cultural sustentado en la división social y sexual del trabajo. Además, entendemos que la edad y el género se constituyen como determinantes principales para el acceso a la transmisión del saber-hacer alimentario, variando significativamente según el contexto social y cultural en el que se produzca (Counihan, 1999).

Para las mujeres marroquíes que viven en Elche, la alimentación de sus familias sigue siendo una de las tareas más complicadas y que más tiempo les lleva

en el día a día. Aquellas que pertenecen al mundo productivo remunerado deben asumir el doble esfuerzo que les supone la jornada laboral exterior y la jornada de trabajo en la propia casa. Por otro lado, aquellas que no trabajan en el exterior tienen más tiempo para realizar las faenas al modo más tradicional pero, teniendo en cuenta que los maridos exigen formas tradicionales de preparar alimentos que suponen más tiempo invertido. Los hijos, a su vez, reclaman alimentos y nuevas formas de elaboración que aprenderán durante su proceso de enculturación en la escuela, en la calle con los amigos y también a través de los medios de comunicación. La madre deberá acomodar los gustos de toda la familia de manera que queden incluidas las formas más tradicionales de elaborar los alimentos con las nuevas formas de comer, a fin de evitar cocinar un repertorio más extenso a diario, y en definitiva, buscando que no le proporcione más trabajo adicional. Deben pensar qué hacer de comer cada día que contente a todos los de la casa, comprar los productos ajustándose al presupuesto disponible, a la variabilidad de preferencias y que además sea una alimentación equilibrada y sana, y por último, mantener todo muy limpio y disponible para la próxima vez que se vaya a utilizar. Así, la transmisión del saber-hacer alimentario se complica con las múltiples actividades que conlleva; las madres lo saben y por eso iniciarán el proceso lo antes posible.

Paloma Herrera (2010) entiende la figura de la “madre” como una institución social en la transmisión del saber-hacer alimentario. Para la autora, “la madre enseña a hacer la comida tanto como a (y de forma inseparable de) vestirse, comportarse, hablar o modelar los sentimientos” (Ibid., p. 149). Al mismo tiempo esta transmisión conlleva otra responsabilidad no menos importante y que Fátima Hal (2008) nos explica perfectamente cuando nos dice que “es en las cocinas donde las madres transmiten a sus hijas todos los secretos para seducir al hombre de su vida. Cocinar y seducir, seducir y cocinar” (ibid.,p.10). Si en el imaginario marroquí no hay cabida para las mujeres sin hombres, tampoco la hay para las mujeres que no saben cocinar, de ahí que las madres pongan todo su empeño y dedicación en enseñar a sus hijas todo lo necesario para que pueda elegir el mejor candidato con el que casarse y, más tarde, una vez llegado el momento importante de la boda, estén perfectamente preparadas para seducir a sus maridos, porque “*el amor y el*

cariño llegan después y la buena comida ayuda mucho” (Madre de Marjana, Diario de Campo, Elche, 28/01/2012).

Otro rasgo señalado al respecto por Paloma Herrera (2010) es el carácter práctico e imitativo de la transmisión oral, “liga esos saberes a todo un universo de sabores, olores, emociones, sentimientos y valores, así como a unos contextos y situaciones concretos que quedarán asociados a los distintos momentos y circunstancias de la vida de cada uno” (Ibid., p.180).

Carolina Franch corrobora las palabras de Paloma Herrera cuando nos dice: “cuando la madre traspasa una receta a su hija, le traspasa algo más; una forma de ser mujer”¹⁰⁸. Pero va más lejos apuntando que: “la transmisión culinaria entre mujeres constituye una operación que puede leerse como acción política” (Franch, 2013). Piensa la cocina como una forma de identidad cultural y como un lugar de control y de saber que unido al poder de su transmisión, dota a las mujeres de un “arma letal” que podría ser utilizada como resistencia al discurso y representación oficial y como una voluntad de afirmación.

A partir de diferentes descripciones y narraciones en primera persona, dibujaremos dos modelos de transmisión del saber-hacer alimentario. La transmisión oral, vía madre-hija exclusivamente, y el de las hijas más jóvenes que se han socializado en España y muestran verdaderas reticencias a seguir la tradición de sus madres y abuelas. Dentro de este grupo quedarán incluidas las mujeres marroquíes que por determinadas circunstancias, como los estudios, no están cerca de su madre por largos periodos de tiempo dificultándose el desarrollo normal de la transmisión. Los llamaremos modelo “tradicional” y en “migración”, respectivamente.

Modelo tradicional

¹⁰⁸ Idea expresada por Carolina Franch en su ponencia “Identidades culinarias: transmisiones de clase y género” dentro de las Primeras Jornadas Internacionales de Antropología denominadas “La Investigación Etnográfica en México y Chile” celebradas en la Universidad Miguel Hernández de Elche el 25 y 26 de noviembre de 2010.

La mayoría de las mujeres marroquíes adultas que han participado en nuestra investigación, aprendieron a cocinar de sus madres antes de casarse:

“Me enseñó mi madre, yo tenía ganas de aprender, preguntaba cosas, me dan recetas, amigas, vecinas. Cuando pruebo una cosa tengo que preguntar la receta y lo hago” (Samira, Entrevista, Elche, Febrero 2010).

Samira nos muestra la gran motivación que tuvo desde niña en aprender a cocinar. En las narrativas hemos visto una y otra vez esta vocación tan temprana. También ha sido una constante tener a la madre como referente casi único en la tarea de transmisión de los saberes culinarios.

“Mi madre no se puso a enseñarme, yo estaba por la cocina, mi madre me mandaba cosas y aprendía” (Halima, Entrevista, Elche, Diciembre 2012).

Las madres no pretenden enseñar a cocinar a sus hijas a una determinada edad, la metodología que utilizan consiste en tener a su alrededor a las niñas en todo momento, y así, primero a través del juego y de actividades con más responsabilidad más tarde, la niña irá aprendiendo poco a poco el arte culinario.

“Si te digo cómo se hace, mejor lo hago yo y termino antes” (Traducción de Souad), (Wafae, madre de Souad, Diario de Campo, Casablanca, agosto 2011).

“Me enseñó mi madre”, “aprendí jugando” y “poco a poco” son las expresiones dominantes en las narrativas de las mujeres y también lo es la alusión a un momento determinado como punto de inflexión a partir del cual la niña, que hasta ahora jugaba, deba tomar las riendas y convertirse en mujer; una enfermedad, un viaje, en definitiva la ausencia de la madre. A partir de este momento dejará de dar de comer a sus muñecas para alimentar a la familia, con toda la responsabilidad que esto conlleva.

“Aprendí a cocinar viendo a mi madre. El cuscús en mi casa nunca lo he hecho, pero aquí sí que lo hago. Empecé en mi casa cuando mi madre se fue a la Meca, tenía dieciséis o diecisiete años y yo cocinaba para todos” (Narjis, Entrevista, Elche, Mayo 2010).

El caso de Sabha es similar al de Narjís:

“Me enseñó mi madre. Ella cocina bien. Yo la miraba. empezó a enseñarme a los 13-14 años. Cuando mi madre se iba de viaje yo cocinaba comida para mi padre y mi hermano” (Sabha, Entrevista, Elche, Marzo 2010).

Narjís y Sabha marcan dicho punto de inflexión en los viajes de sus madres, en cambio para Sara no fue tan fácil, primero porque no fue una responsabilidad transitoria como los ejemplos comentados, en segundo lugar, porque su edad fue mucho más temprana:

“Mi madre se enfermaba mucho y la casa era muy grande, teníamos chicas que ayudaban, y si mi madre estaba en el hospital un mes, mi padre era muy exigente y las tiraba. Me sacaron del cole para eso. Me quedé en casa a cuidar de mis hermanos, cocinar, todo. Con 11 años ya llevaba yo la casa” (Sara, Historia de Vida, Elche, Enero 2010).

Era mucha carga para una niña de tan solo once años y el padre terminó casándose con otra mujer con la que tuvo otro hijo. Su segunda esposa debía llevar la casa en ausencia de la primera. Pero parece ser que no fue una buena solución.

“No es nada bonito, dos mujeres enamoradas del mismo hombre y viviendo en la misma casa”.

Y se divorció de la segunda mujer y tuvo un segundo hijo con la primera. Cuando Sara se casó a los dieciocho años le dejó el testigo a su hermana pequeña Samira:

“Intento hacerlo todo cada vez mejor. El momento que estoy en la cocina estoy feliz. Cuando se casó mi hermana me tocó a mí hacer las cosas. Mi padre es muy duro, tengo que hacer yo las cosas cuando mi madre se pone enferma” (Samira, Entrevista, Elche, Enero 2010).

Cocinar es una labor muy costosa. Las mujeres desde muy jóvenes son conscientes de que les llevará tiempo y experiencia en especializarse. Aún después de varios años casada y lejos de su madre que vive en Tánger, Hananne sigue

pensando que le falta recorrido para llegar a saber tanto como ella sobre el arte culinario:

“Me enseñó mi madre, cuando tenía 15 años y fue porque mi hermana, que es mayor que yo, se casaba y tenía que enseñarla a ella. Yo iba al colegio y los fines de semana ella prepara y yo miro y aprendo. La primera sale muy mal y mi padre no quiere que yo cocine. Me viene muy difícil y no quería. También aquí en Elche aprendo cosas. Pero no me sale igual que mi madre” (Hananne, Entrevista, Elche, Enero 2010).

En el caso de Halima, será su madre, empeñada en que su hija se formara en la escuela, la que retrasó el inicio del traspaso culinario. Poco más tarde llegó una boda prematura y con sus cortos dieciséis años se marchó a casa de la familia de su marido sin saber cocinar. Ésta fue la forma de solucionarlo:

“Me enseñó a cocinar mi madre y mi suegra, más mi suegra. Cuando me casé tenía 16 años. En mi casa, mi madre se hacía cargo de todo, nosotras a estudiar. Me casé, me fui a casa de mi suegra. Hablamos claro antes de la boda, y mi madre le dijo que yo como estudiaba no sabía hacer nada y ella dijo que me enseñaría” (Halima, Entrevista, Elche, Diciembre 2012).

Pero no siempre son las madres las que se ocupan de transmitir el saber-hacer alimentario, hay casos excepcionales como el de Huda, que será su tío el que la introduzca en este mundo, y esto debido a que tanto su madre como su tía nunca cocinaron porque ambas trabajaban como matronas en un hospital. En estos momentos las dos están jubiladas.

“Me enseñó a cocinar el marido de mi tía. Mi tía no cocina. Siempre ha cocinado él, y él se ha muerto, no sé que va a hacer ahora. Mi madre sólo me ha enseñado a limpiar el pescado, la cosa que más odio en el mundo. A mi madre, como es matrona y la conoce todo el mundo, le regalan comida, un día en la playa le regalaron pescado y se puso a limpiarlo, estaba vivo y se le escapó y saltó. Me gusta cocinar, pero no para mí, sólo para la gente a la que quiero. Si cocino contra mi voluntad no me sale bien. A mi madre no le gusta nada cocinar, cocina como el viento de rápida. Ella no me ha enseñado nunca” (Huda, Entrevista, Elche, Febrero 2009).

La verdad es que después de comer muchas veces en casa de Huda, reconozco una forma de cocinar que se distancia del modelo que reproducen la

mayoría de las mujeres de nuestro estudio. Ella integra en sus preparados diversidad de sabores, texturas y, en definitiva, de orígenes. Igualmente lo hace con su vida.

Otra excepción la protagoniza Najet que fue enseñada a cocinar por su madre cuando tenía trece o catorce años, pero cuando llegó a Elche recién casada con un hombre español y empezó a trabajar en un restaurante, tuvo que aprenderlo todo de nuevo, es decir, fue re-socializada. Más tarde regentó, junto a su marido durante once años, su propio bar de comidas caseras y todos los días daba de comer comida española a multitud de personas.

En cambio a Nazha la enseñó a cocinar una amiga en la universidad. Desde que cumplió un año vivió con su abuela en Marruecos, sus padres residían en otra ciudad. A pesar de que su abuela cocinaba a diario, a ella no le interesaba aprender y no lo hizo hasta que tuvo la necesidad. Ahora vive en Elche con una tía y asegura que ella no cocina nunca, y se ríe mientras lo cuenta.

Aquellas mujeres que fueron enseñadas por sus madres tienen muy claro que también quieren hacer esta labor con sus hijas, en cambio cuando se les pregunta si enseñarán a sus hijos varones a cocinar, la respuesta no es siempre la misma pero si es cierto que hay tendencias; la de aquellas que rechazan la idea de plano o las que están dispuestas a permitirselo, aunque esta última opción sólo la llevarán a cabo en el caso de que fuera el hijo el que lo solicitara, nunca por iniciativa de la propia madre. Aunque también están las excepciones de aquellas mujeres que ven las cosas de forma diferente al resto.

“Enseñaré a mi hija a los diez o once años. Mi hija me pregunta mucho ¿cómo se hace esto? Al chico le enseñaré a poner la mesa, a hacer la cama, pero a cocinar, no”. Le pregunto: Y si el que tiene interés es él, ¿qué harías? Me contesta que “no me importaría verlo en la cocina si él quiere” (Hananne, Entrevista, Elche, Enero 2010).

Marjana me responde de forma categórica cuando le pregunto si en el caso de tener un hijo le enseñaría a cocinar:

“A mi hija le enseñaré a cocinar cuando haga falta. Primero que estudie y que esté bien educada. Luego que cocine cada vez un poco más. Si es un hijo no le enseñaré” (Marjana, Entrevista, Elche, Mayo 2012).

Sadía también tiene muy claro que nunca enseñará a su hijo:

“A mí me enseñó mi madre cuando tenía siete años, y poco a poco. Todo me lo enseñó poco a poco. Mi hija ya cocina, tiene 11 años y sabe hacer msemmen, torta.... Ella quiere aprender, también poco a poco, pero a mi hijo no, aunque me lo pidiera” (Sadía, Entrevista, Elche, Febrero 2010).

Para Samira la predisposición a la realización de las tareas de la casa está determinada genéticamente:

“Está en la sangre el que los hijos no quieran hacer. Una niña a los seis o siete años ya empieza a hacer cosas de la casa, ya empieza a fregar, un niño nunca” (Samira, Entrevista, Elche, Febrero 2010).

Merejem es mucho más joven y aún no tiene hijos, pero a pesar de que le gusta cumplir con las normas y tradiciones de su país, entiende que los hombres se pueden ver en situaciones en donde saber cocinar podría ser una ventaja:

“Sí, enseñaré a cocinar a mis hijas y también a mis hijos para que sepan cocinar si se van a estudiar. Mi hermano está en Francia y pregunta mucho ¿Cómo se hace esto? ¿Y lo otro?” (Merejem, Entrevista, Elche, Mayo 2010).

Mención especial merece la elaboración del pan. Porque hacer el pan en casa sigue siendo tarea importantísima para aquellas mujeres que lo que saben de la cocina lo aprendieron de sus madres. No todas lo hacen a diario, pero si que es cierto que muchas de ellas llevan a cabo esta tarea dos o tres veces a la semana: “Empezar el día amasando es, sin duda, un homenaje al cereal. Amasan las mujeres: las madres y las hijas, que en muchas ocasiones se turnan al amanecer para trabajar el pan, que debe estar caliente en la mesa del desayuno (...) todo se

acompaña con pan, y el pan sigue siendo un ingrediente culinario. Se mantiene, por lo tanto, dentro y fuera del plato (...)" (González et. al., 2007:25).

Elaborar el pan de cada día requiere de habilidades más específicas que las del resto de alimentos. Amasar es una técnica que necesita brazos jóvenes pero fuertes, por lo que la edad de inicio en su aprendizaje suele ser más elevada, pero también, la mujer mayor evitará ese esfuerzo dando paso a otras mujeres de generaciones posteriores que tendrán el privilegio de ser enseñadas por sus mayores. Pero no sólo es fuerza física lo que necesita el pan, también requiere de habilidades que las jóvenes sólo podrán obtener con mucha experiencia y con la ayuda de los consejos de quien domina la técnica. Si se quiere que el resultado sea perfecto, la mujer deberá controlar la calidad y cantidad de los ingredientes así, como el tiempo de reposo según la temperatura ambiental.

Modelo en migración

La mayor parte de nuestras informantes más jóvenes, es decir, las socializadas en Elche, se encuentran en ese momento de sus vidas en el que realizar los trabajos del cuidado de la casa no es uno de sus intereses más inmediatos. Los idearios que se construyen en las relaciones entre los chicos y chicas de esta edad influidos además por la televisión e internet, están muy lejos de una construcción de la feminidad desde la cocina y la reproducción de los tradicionales roles femeninos. Estos idearios chocan frontalmente con aquellos que sus familias ha ido construyendo ante ellas a lo largo de sus cortas vidas, dando lugar a tensiones que no podemos llamarlas exclusivamente "tensiones generacionales", ya que interaccionan otros factores de tipo cultural y religioso.

Noha, a sus quince años, siempre está discutiendo con su madre por el mismo tema. Sadía piensa que su hija "*no tiene sangre en las venas*" y me comenta que "*Noha no es como yo, es como su padre*". A Sadía le encantaría que su hija mayor fuera igual de activa que ella, que tuviera iniciativa y le ayudara a trabajar en la casa igual que ella lo hizo con su madre. Pero no es así, y Sadía debe ocuparse en solitario de todo el trabajo. Esto la lleva a reclamar constantemente y en tono de

reproche lo que no hace su hija por iniciativa propia. Noha expresa así la rabia que suscitan en ella los reproches de su madre:

“Si que cocino, pero sé hacer muy pocas cosas, freír huevos, patatas fritas, arroz, macarrones, tajín. Pero nunca lo he hecho sola. El msemmen lo sé hacer, hago la masa y lo cocino. Me ha enseñado mi madre. Pero ella siempre me está echando la bronca de que no sé hacer las cosas de casa. Pues tampoco quiero saber hacerlas, cuanto menos sepa, menos hago. Siempre lo mismo, Dios” (Noha, Entrevista, Elche, Noviembre 2013).

Rhita tiene una actitud de rebeldía parecida a la de Noha:

“Me enseñó mi madre. Sé cocinar, pero ya no cocino porque no quiero, no me gusta nada. No tengo paciencia. He cocinado a temporadas en mi casa, cuando mi madre estuvo enferma. Cuando me case sí tendré ganas de cocinar” (Rhita, Entrevista, Elche, Mayo 2012).

Pero cuando le pregunto a Noha, cuáles crees que deben ser las cualidades de una buena esposa, me responde:

“Debe apoyar a su marido en lo que necesite, debe saber criar a los hijos, que trabaje en lo que le interese, que salga con su marido a divertirse y que sea buena cocinera porque hay muchos hombres que quieren que su mujer cocine” (Noha, Entrevista, Elche, Noviembre 2013).

A Rhita le hemos hecho la misma pregunta y esta ha sido su respuesta:

“Que respete a su marido, que le cuide bien, que sepa darle amor y cariño. Que no le falte nada en la comida, en la cocina para que no se vaya. Cuidar es todo, educar bien a los hijos, dar todo por su marido y por sus hijos” (Rhita, Entrevista, Elche, Mayo 2012).

La respuesta de ambas chicas ante esta misma pregunta nos fotografía lo bien interiorizado que tienen los modelos femeninos en donde deben mirarse desde que empiezan a tener conocimiento de las cosas. Estos modelos de referencia tienen asignados, con exclusividad, los cuidados de la familia resaltando la importancia del saber-hacer culinario en su conformación. Es extremadamente

significativo que Rhita vincule las habilidades de la esposa en la cocina al éxito del matrimonio, y que convierta dichas habilidades en herramientas con las que retener al marido, evitando una fuga conyugal. Pero si sus discursos nos muestran que sus referentes femeninos son aquellos que manda la tradición marroquí, sus prácticas se distancian de la idea. Ambas se niegan a seguir la tradición y, a pesar de la oposición y enfado de sus madres, prefieren chocar frontalmente con ellas a meterse en la cocina. Pero sólo de momento, porque al igual que ocurre con otros elementos también muy significativos, como por ejemplo el velo, vemos que en sus discursos simplemente aplazan el cumplimiento de la norma, dejando siempre abierta la puerta de retorno a la tradición. El tiempo nos dirá de qué manera les influirán los cambios en los modelos de referencia femeninos que están viviendo estas chicas y cómo quedarán reflejados en sus vidas.

Hemos visto que las niñas siempre están aprendiendo en los espacios culinarios, y que hay una cierta edad comprendida entre los doce y quince años en la que las madres comienzan a transmitir seriamente sus saberes. Pero, a veces, las circunstancias hacen que la edad de inicio se retrase bastante en el tiempo. En nuestro caso conocemos a varias mujeres que están estudiando en España, hecho que les supone pasar largas temporadas lejos de sus familias y que les impide seguir la tradición en tiempo y forma. Así, las madres utilizan sus estrategias para evitar que llegue el momento de la boda y la hija no esté preparada:

“En Marruecos la mujer debe saber cocinar todo antes de casarse y si no lo ha ido aprendiendo todo de pequeña, antes de la boda, en los últimos meses, se lo enseña todo de golpe.” (Samira, Grupo de discusión, Asociación WAF AE, Elche, 24/11/2009)

Así es como las madres resuelven el problema que suponen aquellas hijas que pasan de la escuela a la universidad y no tienen tiempo para enseñarles en el día a día, que es la forma habitual de hacerlo. Pero las hijas tampoco están muy por la labor de meterse en la cocina durante sus vacaciones:

“Cuando bajo a mi casa (refiriéndose a cuando va a Marruecos), mi madre se empeña en que me meta en la cocina y la ayude para aprender a cocinar. Yo le digo, mamá ahora los hombres lo que más

valoran no es la comida que su mujer le haga, sino que tenga trabajo, que sea inteligente, y otras cosas.” (Souad, Diario de campo, Elche, 19/01/09).

Como vemos, Souad nos muestra otra forma de vivir este proceso en sus vidas. Las mujeres más jóvenes siguen pensando que quieren aprender a cocinar, pero los motivos que les lleva a hacerlo no son los mismos que los de sus madres, así que cuando le pregunto si espera que su madre le enseñe pronto, me contesta:

“Seguro que mi madre me enseñará. Sería un desprecio no dejarme enseñar”

Hoy en día las madres marroquíes encuentran serias dificultades para continuar su labor como transmisoras de los saberes culinarios debido, entre otras muchas cosas, a la falta de tiempo compartido entre madres e hijas. Por eso, se están introduciendo nuevos canales de información alimentaria distintos de la tradicional vía oral. Espeitx y Cáceres (2011) entienden que sin la transmisión del saber-hacer de las mujeres mayores los “libros, prensa, programación televisiva, Internet, se constituyen en fuentes de información alternativa” (Ibid., p.163).

Sabemos que la forma de aprender a cocinar se basa en la observación desde niña del trabajo de la madre, y en la delegación paulatina en la hijas de las tareas culinarias. La forma de enriquecer su repertorio de menús ha sido siempre a través del intercambio de recetas y maneras de hacer con otras mujeres. Es muy habitual que en momentos de tertulia femenina la cocina sea uno de los temas recurrentes. En contadas ocasiones he visto a mis informantes utilizar recetarios. Es posible que tengan en casa alguno, pero consultarlos mientras cocinan no era lo habitual, de la misma forma que jamás las he visto utilizar la balanza para medir las cantidades de algún ingrediente. Todas ellas saben y ponen en práctica el popular refrán marroquí que dice *“mi ojo es mi balanza”*. Cuando les preguntaba qué cantidad habían puesto de este o de aquel ingrediente a la preparación que estábamos haciendo, nunca me contestaban con una cantidad exacta, siempre era aproximada, es decir, “a ojo”. En los últimos años los programas televisivos sobre cocina se están introduciendo en las casas marroquíes. En Marruecos, y gracias a

las antenas parabólicas¹⁰⁹, es posible acceder a cientos de canales televisivos, entre los que se pueden encontrar muchos sobre cocina, y frente a los que las mujeres se sientan con paciencia a descubrir nuevas formas de hacer que les pueda convenir. Por último, decir que hemos constatado que internet es el canal menos utilizado, de momento, por las mujeres entrevistadas.

En cambio, la preparación de los dulces requiere un tratamiento distinto, y las cantidades de cada uno de los ingredientes deben ser exactas, por ello habrá que pesarlos, y para no olvidar ninguno, nada mejor que un buen libro de recetas de repostería:

“Si que uso libros de cocina, pero para los dulces. Para cocinar no. En la cocina, cocino a mi manera, no mido ni las cantidades ni el tiempo. No tengo recetas. Yo mezclo entre cocina marroquí y europea. En la cocina no, pero en los dulces si que peso y mido” (Huda, Entrevista, Elche, Febrero 2009).

Halima también nos dice unas palabras muy parecidas cuando le preguntamos si utiliza libros de cocina:

“Sí, para los dulces solamente. Para cocinar no uso libro y de la tele no cojo nunca recetas” (Halima, Entrevista, Elche, Diciembre 2012).

Tanto para Huda como para Halima, hacer dulces no es cocinar. Con esta forma de nombrar las cosas hacen una distinción clara entre los guisos salados y los dulces. Esta distinción en el vocabulario podría tener mucho que ver con una forma de relacionar cocina y trabajo, en donde guisar en el día a día supone un “trabajo” verbalizado en el término “cocinar”, en cambio cuando se hacen los dulces, como está referido a algo no necesario, suplementario, un lujo que se hace

¹⁰⁹ Una imagen habitual en las ciudades marroquíes son los bosques de antenas parabólicas en los tejados de los edificios. En cualquier casa, incluso en las más humildes, la televisión con cientos de canales es una constante. “Mientras aquí la gente no sabe cómo orientar las antenas para estar abierto al mundo, en Marruecos la gente orienta su satélite como monta en bicicleta, con lo que el Universo comunicativo no tiene límites para ellos”. Entrevista a Fátima Mernissi en: <http://www.elmundo.es/encuentros/invitados/2005/05/1568/>

de forma más esporádica, aquí ya no hay una relación directa con lo laboral, sino con lo festivo y excepcional.

Narjís utiliza el mismo discurso con respecto a los dulces que las anteriores mujeres, pero con una peculiaridad, es un discurso construido desde lo visto y oído, no desde lo experimentado en primera persona:

“No uso libros de cocina. Para hacer dulces sí, aunque no los he hecho nunca” (Narjis, Entrevista, Elche, Mayo 2010).

Samira, en cambio, si que usa libros de cocina, además le gusta ver programas de televisión españoles como el del popular cocinero vasco Carlos Arguiñano, y más tarde, probar las recetas con su familia.

Resumiendo, podemos decir que la transmisión del saber-hacer alimentario a través de la vía oral, se ha mantenido en el tiempo y perdura en nuestros días. Es cierto que la modernidad alimentaria ha llegado también a las cocinas marroquíes; ya lo hemos visto anteriormente en otros aspectos, tales como la introducción de nuevos equipamientos y tecnologías en sus cocinas. Pero, a pesar de la porosidad demostrada por el sistema culinario marroquí en repetidas ocasiones a lo largo de la historia, y que le ha llevado a un enriquecimiento imposible de poner en duda, existen determinados elementos que perduran, y la transmisión/adquisición por vía oral de los conocimientos culinarios es uno de ellos. Incluso en contexto migratorio, en donde la presión para que se den cambios es mayor, sigue dándose este canal de transmisión como prioritario. A pesar de que, como hemos visto, están surgiendo cambios en los referentes femeninos, flexibilizándose las normas más tradicionales relacionadas con el proceso de aprendizaje, y disminuyendo los tiempos de encuentro en las cocinas entre madres e hijas. Y digo prioritario, porque es cierto que, poco a poco se han ido introduciendo nuevos métodos de adquisición de recetas y habilidades culinarias, como son los recetarios de cocina impresos, Internet y la televisión, entre otros. No debemos obviar que estos nuevos canales de transmisión del saber-hacer alimentario, a pesar de no impedir la

persistencia de la vía oral como forma de transmisión, están empezando a competir con ella.

La visibilización de estos cambios nos permite, a su vez, evidenciar las transformaciones del sistema de construcción de género en la familia marroquí y en la sociedad en general porque: “la manipulación de los saberes dentro de la trama de relaciones intra e intergénero desvela las posiciones de prestigio y poder familiares” (Montecino, 2009). En nuestro caso, lo que hemos pretendido evidenciar es que los valores e idearios asociados a los saberes culinarios que tradicionalmente han sido transmitidos de madres a hijas, están siendo desplazados por otros valores, saberes y espacios que ya no son tan generadores de género como lo es la cocina (nos referimos al sistema educativo, las amistades con amigas de su misma edad, la televisión, Internet, etc.), o por lo menos, no lo son en los mismos términos. Esto tiene como consecuencia el que la responsabilidad de las madres en la educación de sus hijas pierda parte de ese “*valor*” que ha tenido tradicionalmente, colocándolas en una posición de mayor vulnerabilidad por pérdida de poder dentro del grupo familiar y de la comunidad. Para superar dicha pérdida construirán otras vías de empoderamiento que no habían tenido necesidad de utilizar hasta ese momento y que se irán visibilizando a lo largo del desarrollo de la tesis.

CAPÍTULO 6: EL MATRIMONIO COMO ÚNICA OPCIÓN



Las mujeres marroquíes, independientemente de su nivel social o intelectual, de la zona de Marruecos de la que provengan, de que hayan migrado o no, o de su edad, tienen o han tenido como objetivo prioritario en sus vidas el matrimonio y la maternidad. Ambos son pilares importantísimos en la conformación de sus identidades, de ahí que ninguna de las mujeres con las que hemos trabajado conciba la vida sin un hombre y unos hijos con los que compartirla. “Para las mujeres no es sólo fundamental un hombre para su auto-realización, si no alcanzan esto (Ángeles Ramírez se refiere al matrimonio) es una verdadera tragedia psíquica, familiar y socialmente” (Ramírez, 1998:74).

Lacoste-Dujardin (1993), nos presenta un escenario en donde las mujeres magrebíes consideran el matrimonio como un paso obligado hacia la consecución de la maternidad. Es decir, no es un objetivo en sí mismo, sino un medio. Ahora bien, aún siendo el matrimonio un objetivo (medio) común para ellas, las percepciones al respecto cambian según distintos factores como la edad o el lugar de la primera socialización. Así, son diferentes las capacidades y los criterios de elección del marido, las presiones familiares y sociales recibidas por las jóvenes para cumplir las normas en tiempo y forma, y las estrategias utilizadas por éstas para neutralizar dichas presiones.

Preparar a las hijas para el matrimonio enseñándoles a cocinar, limpiar y ser buenas musulmanas supone afianzar las bases sobre las que se sustentarán los pilares identitarios de sus hijas adultas. Velar por la virginidad de las jóvenes también es labor principal de las madres. De ellas depende el honor de sus familias, por este motivo educarán a sus hijas en la religiosidad y el pudor.

Partiendo de la hipótesis de que para nuestras informantes el matrimonio es una opción importantísima en sus vidas, los motivos que han movido o están moviendo a estas mujeres a decidir cuándo, cómo y con quién casarse, son diferentes según hayan venido a España a estudiar o en busca de una vida mejor. Pero, en cualquier caso, todas ellas deciden aplazar el momento del matrimonio anteponiendo otros intereses: estudiar o buscar trabajo. De ahí surgirán problemas distintos y también diversas estrategias para afrontarlos.

6.1 El matrimonio como objetivo

Evidentemente, los tiempos han cambiado mucho desde que la madre de Alia, allá en las montañas del Rif, empezó a preparar a su hija para el matrimonio con tan sólo diez años. Hoy, casi ochenta años después, Alia lo recuerda y nos explica con gran naturalidad que en aquel entonces a las chicas se las casaba, y si alguna llegaba a los diecisiete años y aún no lo había hecho, la familia empezaba a preocuparse.

“A mí me casaron con un hombre que tenía tres veces los años que yo tengo. Era el marido de mi tía. Mi tía se había muerto claro, ... porque no pueden ser dos esposas del mismo hombre de la misma familia. Mi marido ya tenía dos hijas de casi mi edad y desde el principio me quedé embarazada. De estar con mi madre me tengo que ocupar de una familia con dos hijas y me dio una enfermedad que me quedo tres meses metiendo el dedo en una puerta” (Alia, Historia de vida, Tetuán, Julio 2012).

Cuarenta años más tarde y mucho más al sur de Marruecos, Sara abandona el colegio obligada por las circunstancias. La descripción que hace de la situación deja al descubierto un imaginario colectivo en donde lo verdaderamente útil para una mujer es aprender el oficio que desempeñará el resto de sus días y que no será otro que el de ser una buena esposa y madre:

“Siempre me ha gustado estudiar y pintar, cuando mi madre me veía con los libros me decía, deja esto no te va a servir para nada, aprende las cosas que te servirán para el día de mañana, y me enseñaba a hacer alfombras con lana, pensaba que lo estaba haciendo bien por mí. Cuando se suponía que yo estaba haciendo la lana, me ponía a leer y un día me pilló y me dijo que esos papeles me comían el coco, me los quitó. Hace poco le pregunté donde los había dejado y no se acordaba” (Sara, Historia de vida, Elche, Enero 2010).

Zakía también culpa a su madre por presionarla para que se casara en beneficio de la familia. Le reprocha que no tuviera en cuenta sus deseos y tampoco la diferencia de edad de más de quince años entre ella y su futuro marido. Además de presionarla para que se casara, también propició que la boda se celebrara

cuando ella consideró oportuno, todo ello para que Zakía pudiera ocuparse de la casa familiar hasta que la hermana terminara sus estudios. El trato sería que la hermana le devolvería el favor dándole dinero cuando empezara a trabajar y ganara su primer sueldo. Pero cuando la hermana terminó y empezó a ganar dinero, se compró un coche, los muebles de su futura casa, se casó y nunca cumplió su promesa:

“Yo he tenido muy mala suerte con los hombres. Mi madre estaba sola, mi padre se muere y yo tengo diecinueve años y mi madre se queda con cuatro hijos. Yo estudiaba en un instituto en donde vivo en Fez. Mi ex fue a ese sitio a por un asesor o algo así para un trabajo que tenía que hacer entre manos, para poner una fábrica de ropa con socios. El tenía dinero, ponía él el dinero, pero nada más porque no servía para nada más y menos aún para llevar una fábrica con muchos trabajadores (...) Vino y me vió salir del instituto. Yo me subí en el autobús para mi casa y creo que me siguió porque al otro día vino a mi casa con su madre. Yo le pregunté a mi madre qué hacía ese hombre aquí y mi madre me contesta que está para interesarse por mí. Me casé ocho o nueve meses después y siempre mi madre me presionaba para que me casara con él. Me decía que como soy coja me podía costar encontrar marido. Pero lo que a mi madre le interesaba era el dinero y su posición social. Mi hermana tiene dos años más y también estaba estudiando aún, estudiaba para matrona y tenía que hacer unas prácticas que trabajaba pero nunca cobraba nada (...) Mis hermanos pequeños eran pequeños y mi madre trabajaba en la tienda que tenía de mi padre que era una joyería. Mi madre me decía `de las hijas que tengo la mejor eres tú´ me decía que yo era más generosa y la otra era más dura” (Zakía, Historia de vida, Elche, Enero 2012).

Queremos hacer resaltar que tanto Alia como Sara empezaron a trabajar en las labores de la casa desde muy pequeñas. Alia tuvo que ocuparse desde muy joven de una familia que no era la suya. Rápidamente empezó a tener hijos y nunca desde entonces dejó de trabajar para sacarlos adelante. Sara en cambio, tuvo que renunciar a su educación por el bien común de la familia. Más tarde formó la suya propia y eso tampoco le dejó margen para poder estudiar y pintar como le hubiera gustado. Ha sido hoy, con más de cincuenta años y unos hijos más o menos autónomos, cuando ha decidido retomar aquello que estaba pendiente desde hacía tanto tiempo. Zakía por su parte, tuvo la oportunidad de completar sus estudios primarios. Le hubiera gustado ampliar su formación pero renunció a ella porque a

pesar de que no fue obligada a casarse, sí fue muy presionada por su madre que valoró la situación de discapacidad de su hija, y la buena posición económica del pretendiente.

Cuando estas mujeres narran sus experiencias, me pregunto en qué se basan aquellas personas que aseguran al referirse a ellas que son improductivas y sumisas. Pensamos tal y como lo hace Mernissi (2007), que la mujer improductiva y recluida sólo ha existido en la realidad histórica marroquí en casos muy excepcionales. No podemos negar que tanto las leyes religiosas como las civiles marroquíes con respecto al matrimonio, coloca a las mujeres en desventaja con respecto a los hombres, pero queremos hacer hincapié en que, a pesar de esa desigualdad de la que parten, las respuestas son muy diversas, y queremos mostrarlas porque no es precisamente esa improductividad, sumisión y reclusión la que queda patente en sus discursos y prácticas, sino otra forma de entender las relaciones matrimoniales muy diferente a la que vivimos en occidente en los últimos tiempos. El problema es que como son distintas nos cuesta verlas y entenderlas.

Si Eva Illouz (2012) relaciona la prominencia cultural del amor con una disminución del poder masculino dentro de la familia y con un incremento de la igualdad y la simetría en las relaciones de género, podríamos estar de acuerdo con la autora, pero solamente si habláramos de mujeres occidentales. En cambio, esta relación no la podemos hacer extensiva a las mujeres marroquíes con las que hemos estado trabajando. Es imposible enmarcarlas en los feminismos de las mujeres blancas y de clase media. Al contrario, hemos comprobado reiteradamente, que los elementos determinantes en la elección del futuro marido están muy lejos de la ideología del amor en el occidente de la época moderna. Pero, el que el sentimiento de amor no sea el elemento definitorio de sus elecciones de pareja no quiere decir que sea la sumisión a sus padres, hermanos mayores o tutores, la que determinará la elección. Y tampoco “nos interesan tanto las acciones y los sentimientos singulares e individuales como las estructuras en función de las que se organizan dichas acciones y dichos sentimientos” (Ibid., p. 17). Es decir, queremos ligar las prácticas y discursos de nuestras informantes con respecto al

matrimonio con ciertos órdenes institucionales como son el patriarcado y el Islam. Porque serán los imaginarios o modelos interpretativos que las personas marroquíes tienen de estas y otras instituciones lo que les moverá a realizar determinadas prácticas. Por ejemplo, en el caso del matrimonio podemos hacer una relación entre éste, el proceso de modernización de Marruecos, los cambios en la institución familiar de las últimas décadas y la flexibilización y nuevas interpretaciones del Corán y las tradiciones.

Empecé a ser consciente de la importancia que para las mujeres marroquíes tiene el matrimonio cuando después de varias visitas a casas de informantes, todas ellas se empeñaban en mostrarme el video y las fotos de su propia boda o de algún familiar. Al principio pensé que no era más que el interés de colaborar en mi trabajo de investigación poniendo a mi disposición los testimonios gráficos que tenían a mano. Pero no fue así, me enseñaban los vídeos y fotos para su propia satisfacción, ya que constituyen una prueba visual de lo conseguido o lo que anhelan conseguir. Me estaban transmitiendo la gran importancia que para ellas tiene el momento de la boda como broche de oro a toda una vida dedicada a la preparación de ese momento. Por eso este tema ha sido recurrente en nuestras largas conversaciones y también por eso, durante la observación participante he tenido multitud de oportunidades en las que vivir en primera persona la dedicación de las madres en preparar a sus hijas, y el anhelo de las hijas en poner cara a ese extraño que pasará, de la noche a la mañana, a ser la persona que ocupará el lugar central de sus vidas.

En el transcurso de una tarde en la asociación WFAE, durante uno de nuestros entretenidos y productivos grupos de discusión y mientras charlábamos sobre lo que cada una de ellas esperaba del futuro de sus hijos e hijas, Fonziá nos comentó que a su hija pequeña de seis años no le gusta nada la coliflor y que recientemente le había dicho:

“Cuando tenga marido, si a él sí que le gusta la coliflor, yo se la haré”.

He aquí, otra de las cosas que no tardé mucho en entender, y es que las chicas desde muy pequeñas tienen muy claro que en un futuro más o menos cercano se casarán. En el imaginario de los marroquíes, las mujeres no pueden ser concebidas sin un hombre a su lado. El Islam es el proveedor principal de dicho imaginario. En muchos de sus mensajes coránicos insta a los musulmanes a contraer matrimonio, además de marcar los criterios de elección que llevarán a una pareja duradera. En primer lugar recomienda el matrimonio como algo innato e imprescindible, que nace de la propia creación de la parejas, macho y hembra, por Dios el Creador de todas las cosas: "Allah ha creado esposas de vuestra misma especie, de las cuales creó hijos y nietos. Os ha provisto de todo lo bueno y beneficioso. ¿Es que creen en lo falso y niegan la gracia de Allah?" (Las Abejas 16:72)

Pone como ejemplo a los profetas que, como seres humanos, tienen cualidades humanas y también esposas e hijos. Además asegura que el matrimonio es la vía correcta para la continuación de la raza humana y la conservación del parentesco. Así, aparecen muchísimas referencias Coránicas al matrimonio, la esposa y los descendientes que no dejan lugar a dudas de que la situación de casado o casada es un recorrido imprescindible para ser un buen musulmán o musulmana.

La Mudawwana será otra de las fuentes de donde se nutrirá el imaginario marroquí sobre el matrimonio. Desde su creación por Mohamed V tras la independencia del país y las revisiones posteriores a las que se ha visto sometida en 1999 y en 2004, la Mudawwana ha dado lugar a cambios fundamentales en la institución familiar, dando mayor poder a la mujer, pero aunque pretenda tener el espíritu de la época y los imperativos de la evolución y los compromisos adquiridos por el Reino en materia de Derechos Humanos, se ciñe "escrupulosamente a las prescripciones legales de la ley islámica (Shari'a) y tiene constantemente presentes los verdaderos designios y objetivos generosos y tolerantes del Islam"¹¹⁰, hecho que se sigue viendo reflejado en la vida de las mujeres. Por último, nombraremos la tradición como referente en el que se mirará

¹¹⁰ Al Mudawana (2008), *Código de la Familia de Marruecos*, Madrid: Asociación de Trabajadores e inmigrantes Marroquíes en España (ATIME), p.12.

el imaginario, y esta vez serán las mujeres las que nos lo muestren. Antes queremos aclarar que nos es muy difícil trazar una línea divisoria entre religión y tradición. Los límites nos quedan difusos, pero no nos importa, porque realmente no es eso lo que tratamos de descifrar, sino las consecuencias que supone para las vidas de las mujeres el gran peso que soportan al tener que moverse dentro de las normas, vengan de donde vengan.

El imaginario construido coloca a las mujeres en el rol de esposas y madres, una mujer sola, ya sea soltera, divorciada o viuda lo tiene muy complicado para sobrevivir socialmente. Casarse será la estrategia llevada a cabo por las mujeres para estar dentro de las normas y encontrar el lugar desde donde llevar a cabo sus vidas. El matrimonio en Marruecos supone en muchos casos una estrategia de promoción social (Rude-Antoine, 1990) e independencia personal y económica (Lindström (2006:151). Las madres se pondrán manos a la obra desde muy pronto para preparar a sus hijas, y éstas pondrán toda la carne en el asador para convertirse en las mejores candidatas para los mejores partidos. “La identidad de las chicas como elementos femeninos musulmanes está íntimamente ligada a la consideración de sí mismas como futuras novias” (Rosander, 2004:136).

A día de hoy, la vida de las chicas que tienen edades comprendidas entre los dieciséis y veinticuatro años aproximadamente, gira en torno a una única idea: “la boda”. Conseguir un compromiso es lo más deseado, no sólo por la chica, sino por toda la familia. En las fiestas de boda, las chicas casaderas revolotean alrededor de la novia y viven los acontecimientos con total entrega. De ellas emana una sinceridad absoluta de estar viviendo el mejor momento en mucho tiempo: una boda. Mejor si la hubieran vivido en primera persona, pero aún siendo la de otra mujer, ya es motivo para disfrutarla plenamente. Además, en las bodas las chicas se pondrán sus mejores galas, irán a la peluquería, se maquillarán, en fin, tendrán oportunidad de lucirse. Así será un momento propicio para que algún hombre, o la madre de alguno de aquellos que estén en edad de casarse, se fije en ellas. Es habitual que de una boda salgan varios proyectos de futuras uniones matrimoniales. No es extraño ver en las calles de pueblos y ciudades cómo los transeúntes se detienen a observar el paso de una comitiva de varios coches

tocando el claxon, cargados completamente de gente además de los novios, y mostrando por alguna de sus ventanillas un pañuelo blanco decorado con un ramillete de hierbabuena. Otro hecho que demuestra el disfrute colectivo que supone un compromiso matrimonial en Marruecos se refiere al ritual que todavía se realiza en muchas zonas rurales del país, y que se corresponde con el momento en el que la familia del novio le hace la presentación de los regalos a la novia (mantas, zapatos, ropa...). La comitiva arranca con una vaca con uno de sus cuernos decorado con el ramillete de hierbabuena atado a un trozo de tela blanco igual que el descrito anteriormente. Detrás del animal, desfilan uno o dos carros repletos de regalos y tirados por burros. Tras los carros una multitud de personas haciendo palmas al ritmo que imponen los músicos. Al paso de la comitiva se suelen agregar nuevas personas (hombres, mujeres y niños) que pasan por allí, o simplemente disfrutan del evento mientras pasa por su lado. Este tipo de desfiles son una buena oportunidad para demostrar ante los vecinos las posibilidades económicas del novio, aunque se debe “eludir provocar la envidia de la gente. Por este motivo se efectúa una elección cuidadosa: algunos objetos se muestran en las calles, mientras que otros regalos valiosos no se exhiben públicamente y sólo se exponen ante una audiencia selecta dentro de la casa” (Rosander, 2004:141).

Sara y su sobrina describen así este evento:

“El día de los regalos viene toda la familia del novio a casa de la novia. Antes llevaban la vaca, azúcar, aceite, leche, ciruelas, arroz, cuscús en grano, almendras, pollos..... para la novia le traían sandalias, trajes y también cortes de tela buenas, cuatro o cinco, cuatro o cinco trajes preparados, pañuelos bonitos cuatro o cinco, cinturones muchos, babuchas buenas bordadas con hilo de oro y también los fajines, ropa interior..... maleta de maquillaje, sábanas, joyas, también henna (...) frutos secos y pasteles. Es la fiesta de la novia. Los regalos los colocan en bandejas forradas con telas bordadas, flores secas y ponen los regalos doblados como si parece una flor. También flores frescas y henna. Decoran muy bien todo. Abajo, en la calle hay un carro y se colocan ahí, también la comida. Cada chica puede sacar más de un carro. Dos o tres carros lo mínimo y los que tienen dinero muchos carros. Ahora son chicos con las bandejas en las manos y llevan los regalos a la casa de la novia. Ponen también música, un grupo que va hasta la casa de la novia. Van todos juntos. Le ponen flores y hierbabuena en los cuernos a la

vaca, los pañuelos los ponen en forma de bandera con hierbabuena también al lado de la vaca. Un chico lleva la vaca de una cuerda delante y todos detrás. Cuando llegan a la casa de la novia todos a comer y a bailar toda la noche, la comida la preparan en la casa de la novia. Si no tienen dinero lo que es obligatorio cuatro de cada ropa y toallas, la vaca pueden ser tres o cuatro corderos, el anillo es obligatorio y el dinero depende, a mi sobrina su marido le regaló cinco mil quinientos euros” (Sara y su sobrina, Diario de campo, Elche, 03/02/2012).

Al principio pensé que la presencia de la vaca o el burro en las bodas representaba únicamente la frontera entre el mundo rural y el urbano. Más tarde entendí que también marcaba el escalón que separa dos clases sociales bien diferenciadas y dos épocas encontradas. En la asociación WFAE estaban representadas en dos grupos: el de las jóvenes profesoras que estaban en España realizando sus estudios, y el del resto de las mujeres migrantes. Sara, su sobrina y Sadía, entre otras, cuentan con orgullo, satisfacción y todo tipo de detalles las bodas de sus lugares de origen. Para ellas, la descripción del momento en el que la familia del novio, junto a toda la comitiva, lleva los regalos hasta casa de la novia y en el que la vaca se convierte en protagonista indiscutible, será uno de los momentos más valorados de toda la ceremonia nupcial. En cambio, para Merejen, Narjis y Souad, sólo mencionar esta ancestral costumbre les hace sentirse incómodas e incluso confiesan su vergüenza sin tapujos.

Anteriormente hemos visto como Alia no tuvo oportunidad de elegir. Su marido se quedó viudo de la anterior esposa y con la carga de sus dos hijas necesitaba una mujer que llevara la casa y que cubriera sus necesidades sexuales y de compañía. Pero este no es el caso más habitual en las zonas más rurales de Marruecos. Desde hace ya mucho tiempo, las mujeres saben cuáles son los criterios que moverán sus elecciones y también que, aún bajo presiones de la familia, pueden utilizar estrategias que retrasen el momento de la decisión hasta que llegue la persona que se ajuste a sus necesidades, o simplemente llegue el momento que ellas estimen más oportuno. La mujer busca en el hombre el sustento económico porque “la familia musulmana se fundamenta en la división sexual del trabajo, ya que la base es la obligación del marido de mantener a la mujer y a sus hijos” (Carrasco, 2012:185). Para la mujer, el matrimonio se

convierte en una vía para la ascensión social. Si su rol es el de esposa y madre, y el hombre es el que debe mantener a la familia, mejor que tenga dinero desde el principio y así se evitarán problemas posteriores. En cambio el hombre, asumido su rol de sustentador, busca en la mujer la compañía, la belleza y las habilidades como ama de casa y madre, la posición social y la estabilidad económica ya las aporta él.

Sara, por ejemplo, con tan sólo dieciséis años y a finales de los años setenta, ya tenía en su mente como iba a ser su futuro marido:

“Yo quería un hombre con buenos estudios, buen trabajo, alto y guapo. Ese hombre ya lo había visto yo, me miraba mucho cuando nos encontrábamos por la calle. Había otro que era carnicero y quiso casarse conmigo, le dije que no, yo no podía casarme con un carnicero” (Sara, Historia de vida, Elche, Enero 2010).

Fue ella la que hizo la elección. Para ello puso en valor dos elementos que le eran determinantes, el aspecto físico y la condición social del futuro marido:

Un día vino a pedir mi mano para su hijo, un matrimonio. Mi padre me preguntó que si los conocía y le dije que no. Mi madre no estaba y yo estaba cocinando, preparé cuscús y té para comer y empezaron a hablar. Entró un tío mío y le dijo a mi padre que venían a pedir mi mano, yo lo oí. Luego llegó mi madre y habló también con ellos. Mi padre entró en la cocina y me lo dijo, le dije que no me casaría, yo no sabía quién era el chico. En mi familia todos me aconsejaron que me casara. Un día vino el chico con un amigo, preparé té para ellos y mi tía me empujaba para que entrara con la bandeja del té en la sala donde estaban. Allí estaba sentado el chico que a mí me gustaba y su amigo. Yo no sabía cuál era de los dos el que había pedido mi mano. Cuando me senté y empezó a hablar y supe que era él descansé. Él estaba estudiando para mecánico de aviones. Fue muy bonito”.

Samira nos describe perfectamente el imaginario imperante en Marruecos sobre el matrimonio:

“Las chicas de aquí solo piensan en esperar hasta que llegue la edad de casarse y tener hijos. Eso es lo único que les interesa. Cuando tienen que elegir esperan que el hombre tenga dinero. No les importa que sea feo o que no sea bueno, lo importante es que tenga trabajo,

casa y coche, que les compre una buena chilaba y unos buenos zapatos. Los hombres lo que buscan es una mujer que sea guapa y que sepa hacer las cosas de la casa. A los hombres también les gusta que sean jóvenes” (Samira, Diario de campo, Benimellal, 16/07/2012).

Varias cosas a destacar en el comentario de Samira. Por un lado, describiendo el pensamiento de las chicas marroquíes define perfectamente el rol femenino que emerge del imaginario: rol de madre y esposa. Por otro, describe el perfil del hombre que les gustaría pidiera su mano: *“que tenga dinero”*. Lo material será el factor que determine la elección. Por último resaltar el papel pasivo de la mujer en el momento de la elección. Siempre es ella la elegida, en cambio el hombre será el que tenga el rol activo, el que “busca”. Actualmente, una vez interrogada, la joven casadera pasará a ser protagonista, ya que la continuidad del proceso dependerá de su aprobación o negativa.

En cambio, cuando hablamos con las primas de Marjana, su discurso es diferente. Aseguran que si no es por amor, no se casarán. Al mismo tiempo que tienen muy claro que no piensan estudiar. Cuando les pregunto en qué emplean el tiempo en el día a día, me contestan:

“Aquí, en la casa, ayudando a las cosas de la casa” y una de las chicas aclara “viendo la tele” (Marjana, Diario de campo, Guersif, 19/07/2012).

Es evidente que dejan su futuro en manos del marido, ya sea elegido, o no, por amor.

En otra ocasión, en Casablanca, Souad hablaba con sus hermanas y amigas y criticaban a aquellos hombres que se casaban con mujeres de clase social mucho más baja que la de ellos, y comentaban que era una práctica habitual. Además, plantea para sí misma la situación inversa, es decir, aquella en la que el hombre tiene menos estatus, estudios y dinero que ella, y no la ve viable en absoluto:

“Después no sólo se nota en el dinero que él tiene y ella no, sino en todo lo demás; en la forma de vestir, de hablar (...) de comportarse. Cuando estoy en España estas cosas me parecen una tontería, pero

cuando vengo aquí (a Casablanca) lo veo real. A mi no me encajaría nunca casarme con un hombre de más baja posición que yo. Yo para que me guste, para casarme debe ser un hombre instruido, que haya viajado y que tenga dinero. Pero no me gusta criticarlo porque si un hombre que tuviera mucho más dinero que yo me dijera de casarme con él y me gustara, no tendría problema en hacerlo” (Souad, Diario de campo, Casablanca, 14/08/2011).

Yassmín con sus diecisiete años nos describe diferentes formas de ver el matrimonio a esa edad. Por un lado nos explica su propia concepción, en la que el amor será el que determine su elección, y el momento será posterior a la consecución de sus estudios, todo ello contrastado con aquellas otras maneras de afrontar este momento en sus vidas, representado en sus propias amigas y consistente en focalizar todos los esfuerzos en un único objetivo, la boda:

“Está mal si no conoces al chico con el que te vas a casar. Es importante que me enamore y de todas formas soy yo quien elige. Porque hay gente que son sus padres quienes le eligen el marido. De mi edad no conozco a nadie pero en Marruecos tengo una amiga que su padre le ha elegido el marido y ella ha dicho que sí, ella con diecisiete años. La más pequeña que he conocido que se ha casado es con diecisiete años. Las que están aquí que yo conozco, unas amigas más no se quieren casar porque sus madres han tenido problemas y ellas no se quieren casar. Otras han dejado sus estudios y están esperando al hombre de sus vidas. Que están en sus casas (...) Tengo una amiga ahora que tiene dieciocho años, que vive en Alicante, que se ha dejado los estudios y que dice que a los veinte se quiere casar. Yo no sé, pero no me parece bien y se lo he dicho. Ya llegará, pero no tienes que ponerle una edad y un tiempo y eso. Yo pienso que cuando llegue y yo tenga mis estudios, porque yo pienso que mis estudios es lo primero. No organizar toda mi vida nada más para casarme. Para mí es un sueño, pero muy pequeño con los otros que tengo” (Yassmín, Entrevista, Aspe, Junio 2013).

Por otro lado, Sadía piensa que la elección de marido es potestad exclusiva de su hija y no quiere tener que sentirse responsable si en un futuro las cosas no le marchan bien al matrimonio. Pero, por otro lado, aunque lo comente en tono jocoso, aconseja a su hija que busque un marido con dinero, y si es español, mejor:

“Noha se casará con quien ella quiera, si yo le digo cástate con ese y luego le sale mal, la culpa es mía y yo no quiero. Lo que tiene que

hacer es casarse con un español que tenga dinero” (Sadía, Diario de campo, Elche, 26/11/2012).

Pero los criterios de elección se pueden complicar bastante en algunos casos; las experiencias vividas por las madres marcarán el futuro de las hijas. Un ejemplo de ello lo ha vivido Ilham y así nos lo cuenta:

“Me casé con dieciséis años y sólo había visto una vez a mi marido antes de casarme. Mi padre no quería que me casara con ese hombre, pero mi madre y mi abuela sí. Estuvieron un mes convenciendo a mi padre y al final lo consiguieron. A mi madre le parecía una buena idea porque ese hombre no tenía ni padre ni madre y eso le gustaba mucho a ella porque su suegra siempre le había dado muchos problemas, hoy aún le ha dado problemas. Mi marido tenía 13 años más que yo y yo estuve muchísimo tiempo sin hablar con nadie, no me quería casar, estaba muy enfadada” (Ilham, Grupo de discusión, Elche, 14/01/2010).

Ilham no tuvo elección, se casó presionada por su madre y abuela, pero fue el padre el que tuvo la última palabra, sin su consentimiento la boda nunca se hubiera celebrado. La figura del padre y en su defecto del hermano es crucial en este tipo de decisiones. Cuando se casó Ilham las mujeres no tenían decisión propia a este respecto, si no tenían el consentimiento de un tutor varón (padre, hermano o allegados) no podían casarse. Hoy ya no está recogido en la ley gracias a la reforma de la Mudawwana de 2004. Pero la tradición pesa aún sobre ellas de manera que, en algunos casos, la palabra del hombre, aún no siendo impuesta por imperativo legal, sí lo será por imperativo patriarcal.

Para la familia de Souad en cambio, el lugar de procedencia del pretendiente es muy importante a la hora de decidirse:

“En Marruecos es muy importante el origen de la persona con la que te vas a casar. Mi madre por ejemplo que es una mujer moderna con varios hijos que han estudiado en Europa, sigue preguntando ¿de dónde es?, hasta que no deje de oír esa pregunta no me convenceré de que las cosas han cambiado en Marruecos. Si yo me casara con alguien que es del sur no estaría bien visto, bueno los del sur no están mal vistos ahora. Pero los del Rif si que se casan entre ellos siempre aunque es por el idioma, porque hablan bereber y no todos los marroquíes lo entienden (...) También se casan entre primos

hermanos. En Marruecos lo hacen mucho, y dos primos míos se han querido casar conmigo pero yo no quiero ni loca, los veo como si fueran mis hermanos, hemos crecido juntos, qué asco” (Souad, Grupo de discusión, Elche, 14/01/09).

La dinámica habitual del protocolo de pedida de mano consiste en que el novio, o la madre de éste, tras fijarse en una chica, averigua a qué familia pertenece y le hacen saber el interés por su hija. Acuerdan una visita y serán los padres del novio los que irán a casa de la familia de la potencial novia a pedir su mano.

En el caso de Hananne, los padres de ambos, residentes en Tánger, se conocieron en la Meca continuando su amistad hasta hoy. Se veían a menudo y también veían a los hijos, fue así como los padres de su marido se fijaron en Hananne, que tenía en aquel momento dieciséis años. El que sería más tarde su marido ya estaba viviendo en España, y en uno de los viajes que hizo a Tánger a ver a la familia se la presentaron, pero no se gustaron. A él le pareció Hananne muy niña y a ella le pareció un “viejo”, en aquel momento el chico tenía treinta años. No llegaron a ningún acuerdo. Al año siguiente él volvió de nuevo, la encontró más madura y decidió casarse. Lo hicieron, pero ella no se vino aún a España. De hecho incluso estuvo pensando en divorciarse porque no tenía nada claro el emigrar a otro país siguiendo a un marido al que no conocía. Durante ese año que vivieron casados y separados, él le arregló los papeles para que pudieran reagruparse. Al final cedió y vino. Para Hananne hacer esta aclaración es importante porque está convencida de su libertad de decisión:

“Me casé y sigo con mi marido porque quiero. Nosotras no obligamos a nuestras hijas a casarse y yo no lo haré con la mía. Antes no me gustaba España y ahora me gusta más” (Hananne, Entrevista, Elche, Enero 2010).

Halima tuvo una experiencia parecida a la de Hananne. Fue a través del hermano del pretendiente de ella como se pusieron en contacto las dos familias.

“Me casé a los 16 años. Su hermano era amigo de mi padre. Vivían en Italia los dos. Vinieron a ver a mis padres los dos. Cuando vinieron, yo ya sabía que iban a venir pero no había nada decidido aún. Mi padre

no conocía al novio y ahí lo conoció y hablaron de lo que le ofrecía él (el novio)” (Halima, Entrevista, Elche, Diciembre 2012).

Al padre de Halima le pareció bien y habló con su hija. Nunca aclaró si su boda fue consentida o se sintió obligada a hacerlo. Los novios eran muy jóvenes, en el momento de la boda ella tenía dieciséis años y él veintiuno, y queremos entender a través de sus palabras que aunque ella diera su consentimiento, éste nacía de la inmadurez y no de una decisión meditada. También nos ha parecido muy significativo que a mitad de la entrevista nos dijera que no se acordaba de la cara de su exmarido:

“Sentí vergüenza, no sé si por la edad. Nos sentamos los dos, nos sentamos dos veces a conocernos antes de casarnos. No tardamos mucho en casarnos. El vivía en Italia y tenía que volver al trabajo. No podíamos estar juntos como aquí hacen los novios. Luego en la fiesta de la pedida hicimos una cena en casa todos juntos. La fiesta en mi casa con mi familia, como mi despedida de soltera de aquí. Luego yo voy a su casa y otra fiesta y me presenta a toda su familia, sus primos, etc” (Halima, Entrevista, Elche, Diciembre 2012).

El matrimonio duró muy poco. No tuvieron hijos e incluso ella no fue nunca a Italia. El marido que tiene ahora le conoce y le saluda en el pueblo. Nos cuenta que su exmarido también volvió a casarse y que ahora tiene hijos.

Aprovechamos lo que nos dice Halima para poner sobre la mesa otro aspecto importante por la persistencia con la que ha aparecido en el trabajo de campo, y es que las mujeres aceptarían al futuro marido sin conocerlo, y en algunas ocasiones sin apenas conocer su aspecto físico. Este fue el caso de Marjana. Las dos familias se pusieron de acuerdo a través de un familiar común que se acercó hasta los padres de ella y les dijo que un chico de muy buena familia de Oujda estaba interesado por su hija. Les explicó que la familia era acomodada, el tipo de negocio que tenían, que eran muy religiosos, serios y con muy buena reputación en la zona. Los padres de ella mostraron interés por la proposición y aceptaron el acuerdo. Era la segunda vez que pedía la mano de Marjana, la vez anterior había sido rechazado:

“No quise porque era muy joven, estaba estudiando y porque me lo pidió por teléfono y yo no me caso con un teléfono” (Marjana, Diario de campo, Elche, 21/07/2012).

En ningún momento impusieron su criterio a Marjana, pero llevaban tanto tiempo presionándola para que se casase, que ella por fin cedió encomendándose a su Dios:

“Ya le han pedido la mano a mis padres tantas veces y ya está bien, ya no puedo esperar más. Le pido a Dios que haga algo, tengo que hacer lo que mis padres dicen. Mis padres son lo más grande que tengo y tengo que hacer lo que ellos me dicen” (Marjana, Diario de campo, Elche, 21/07/2012).

No era el primer hombre que había pedido su mano, y eso es un problema para una chica marroquí que se precie, ya que los compatriotas pensarán que *“se cree muy importante y todos le parecen poca cosa para ella”*. Entonces puede ocurrirle que ninguno más se atreva a proponérselo y se quede soltera. También había conocido a un chico marroquí cuando estaba sola comprando en un supermercado en Elche. Éste era diez años mayor que ella y la abordó en el aparcamiento a la salida:

“Cruzamos la mirada dentro del super y cuando salí, vino y me dijo que quería conocerme. Es la primera vez que conozco a un hombre y hablo sola con él sin que estén mis hermanos o mis padres. Desde ese día hemos quedado tres veces y (...) Estoy hecha un lío. Le quiero y es la primera vez que quiero así a un hombre. Dos hombres le han pedido mi mano a mis padres y a mí no me gustan. Uno habla mucho y otro tiene carné y aún no tiene coche después de un año y pico que lo tiene. Jamal me gusta porque es un hombre, hombre. No quiero un hombre que haga cosas de mujeres en la casa. Tiene el carné de camión y de coche y me gusta también porque me dice que tengo que respetar lo que me digan mis hermanos y mis padres. Yo quiero llevarme bien con mi suegra, está arreglando los papeles para que vengán aquí sus padres. Son de Benimellal y eso también es malo para nosotros. En Nador no está bien visto que te cases con alguien de otra parte de Marruecos, y tan abajo menos. En Nador la gente me mira bien, me gusta que me vean bien. Dicen que soy pija, (ríe), y que me lo creo mucho, yo soy allí igual que soy aquí. Eso, un hombre tiene que hacer las cosas de los hombres, traer dinero a la casa. Jamal no quiere que yo trabaje en el campo o en el almacén de verduras o de frutas. Pero a mí me gusta hacer las cosas de la casa y tener hijos,

tener trabajo no sé si quiero. Si que quiero estudiar pero para saber más. Jamal quiere una mujer que sepa como él, con la que poder hablar. No una mujer que sepa más que él, nooo (...) si Dios quiere aprobaré el graduado, yo lo voy a intentar y tú se lo tienes que pedir también a tu Dios” (Marjana, Diario de campo, Elche, 24/02/2012).

Sus preocupaciones se basaban principalmente en que estaba engañando a su familia al ocultarles que se veía con este chico, y además ponía en peligro la reputación de todo el clan familiar con sus actuaciones “ilícitas”. Por otro lado, si accedía a contárselo a sus padres y hermanos sabía que eso le costaría su margen de movilidad en solitario. Así, no podría volver a salir sola por Elche, y no estaba dispuesta a perder este privilegio que tenía en contexto migratorio y que perdía irremediamente cada vez que volvía a Marruecos. Además, ver a este chico supondría recibirlo en casa junto a la familia y no por mucho tiempo, ya que si se alargaba la espera, él podría cansarse de ella y romper el compromiso con todo el perjuicio que esto supondría para todos. Pero esta relación tampoco tuvo futuro porque el pretendiente en ningún momento intentó acelerar las cosas y los tiempos se dilataron. Marjana desistió de seguir engañando a la familia y lo confesó todo. Parece ser que esto decidió a los padres a tomar una determinación en cuanto volvieran a Marruecos: casar de inmediato a su hija.

Otro aspecto puesto sobre la mesa en la narrativa de Marjana es el de la procedencia del novio, ya vista anteriormente cuando Souad comentaba que su madre le daba mucha importancia. No es endogamia familiar, pero sí territorial. El novio propuesto por los padres es de Oujda, localidad del noroeste de Marruecos y es aceptado sin ningún problema, en cambio ser del sur ya no está tan bien visto. ¿Será porque la distancia espacial marca la diferencia cultural aún dentro del mismo Estado?

Marjana es aconsejada por sus padres, hermanos, tías y primas. Todos coinciden en que debe casarse. Por ejemplo, su hermano mayor, Mohamed, le dice:

“Debes casarte porque si no lo haces ahora, después será imposible”
(Mohamed, Diario de campo, Elche, 02/02/2012).

Le comenté que con lo guapa e inteligente que era su hermana entendía que tuviera tantos novios y me contestó:

“Novios no, ellos quieren casarse con ella, no ser novios”.

Haremos un paréntesis para comentar que el noviazgo en Marruecos no existe. Cuando se acuerda un enlace, si no se ejecuta en un corto periodo, la futura pareja no tendrá ningún tipo de relación hasta la boda, por lo menos oficialmente. Otra cosa es que se vean a escondidas, pero nunca estará bien visto por las familias. Souad estuvo en una situación que se alargaba demasiado y empezó a ponerse nerviosa:

“Esta situación de noviazgo no es normal, en Marruecos a mi madre no le gusta nada” (Souad, Diario de campo, Elche, 09/10/09).

Narjís en cambio, contra viento y marea, tenía un novio español, y digo tenía, porque en el momento de la entrevista era novio; hoy está casada con él. Pues bien, entonces tenía muchas dudas y una de ellas era referente al noviazgo. Todo nacía a raíz de que había presentado a su novio a la familia hacía varios meses y sus hermanos estaban empezando a impacientarse porque:

“No les gusta que esté saliendo mucho tiempo, si lo presenté en verano, en Navidad hay que casarse. A mi madre le gusta este novio”.
(Narjís, Diario de campo, Elche, 10/11/09)

Volviendo de nuevo a la pedida de mano de Marjana. Una hermana de su madre también le había aconsejado que se casara, que aceptara a este chico, y el argumento que le dio se basaba en que no por esperar más, se elige mejor. Marjana me reproduce textualmente el consejo de su tía:

“Mira lo que me ha pasado a mí, tanto decir que no y cuando elijo segura de que es lo mejor, mira que vida me está dando” (Marjana, Diario de campo, Guersif, 19/07/2012).

Más tarde me explicó que en realidad a su tía no le quedaban opciones cuando aceptó a su marido. Había estudiado y quería elegir por ella misma. Esperó

tanto que al final, para no quedarse soltera, aceptó casarse con un hombre que ya tenía una mujer y una hija de un anterior matrimonio, y se convirtió en su segunda esposa.

Marjana aceptó finalmente y los padres de ambas familias se pusieron de acuerdo en la fecha. Amigos y familiares del pretendiente se acercaron hasta Guersif para asistir a la ceremonia de pedida de mano. Mohamed estaba muy nervioso porque la familia del pretendiente se estaba retrasando:

“Sería un desprestigio y una vergüenza que después de haber rechazado a tantos pretendientes éste la dejara plantada. Este verano ya ha rechazado a tres familias que estaban interesadas en Marjana” (Mohamed, Diario de campo, Guersif, 19/07/2012).

En la casa se respiraba un gran ambiente desde muy temprano. Las chicas entraban y salían sin cesar de la casa y de la cocina. Los fogones estuvieron encendidos durante todo el día. La madre de Marjana sacó sus mejores bandejas y teteras. Las mujeres más jóvenes hacían los trabajos más duros y menos especializados como; acarrear agua, trocear sandías y melones y colocarlos de forma decorativa en grandes platos, andar de aquí para allá transportando bandejas cargadas de alimentos, en definitiva, servir a los invitados. Al principio del encuentro los alimentos servidos fueron; pistachos, almendras, dátiles y croissants acompañado todo ello con leche “para presentar los mejores deseos a los jóvenes novios” (Abu-Shams, 1999-b:348). Marjana elaboró dos tartas dulces de zanahoria que aprendió a elaborar en Cáceres¹¹¹. Las mujeres más maduras dirigían y controlaban que todo estuviera a punto. Se preparó mucho pan, varias tartas y mucha, mucha comida. A pesar de que las condiciones de la casa no eran las ideales para un evento en el que participaría tanta gente (entre otras cosas porque no había agua potable en la cocina, las paredes estaban sin enlucir y faltaban muchas ventanas por colocar) todo el trabajo salió adelante y en perfectas condiciones.

¹¹¹ La familia de Marjana vive a caballo entre Cáceres, Elche y Guersif. Se mueven estacionalmente y, sobre todo, siempre buscando el lugar donde hay trabajo agrícola para los hermanos y el padre.

Al fin llegaron los invitados. En primer lugar lo hicieron las mujeres, que fueron acomodadas en un salón cuyo suelo estaba totalmente tapizado de alfombras y cojines. La futura suegra de Marjana se sentó entre su hermana y su cuñada. Un poco más allá tenía a su sobrina, a su nuera con sus dos hijos pequeños y dos tías del pretendiente. El resto de mujeres éramos familiares y amigas de Marjana. Los hombres estuvieron en todo momento en otro salón. Las primas no se sentaron hasta el final de la noche, siempre trabajando. Retiraban los platos vacíos y los reponían por otros que traían a rebosar. Recogían lo sucio, preguntaban si faltaba algo y en definitiva, cubrían las necesidades de las invitadas sin descanso. Los hombres se encontraban en una estancia contigua y eran servidos por los primos y los hermanos más jóvenes de la casa, aunque la comida había sido elaborada por las mujeres. El té, en cambio, fue preparado por un hombre y lo hizo delante del resto. Cada invitado varón se ocupó de una tarea durante toda la celebración. Uno se encargó de cortar el pan y debía estar atento para que a ningún invitado le faltara, otro hizo el té, otro lo sirvió, etc. La segregación espacial también se hace extensiva a las miradas, pero siempre recae principalmente sobre ellas, así, las chicas no deben mirar hacia la zona de los hombres, sin embargo ellos pueden incluso acercarse a la zona de las mujeres en cualquier momento. Vienen, saludan, comentan alguna cosa y se marchan de nuevo. Otros ni se acercan.

Marjana al principio entraba poco y de forma muy discreta al salón de las mujeres. Su madre le regañó porque estaba más tiempo en la cocina con sus primas que en el salón atendiendo a sus invitadas. Al fin entró y se sentó entre ellas. La futura suegra la observaba insistentemente mientras comía pistachos sin cesar. Cada vez que se llevaba uno a la boca, las pulseras de oro que colgaban de su muñeca sonaban y brillaban. Igual que ella, el resto de invitadas se habían colocado sus mejores ropas y joyas para la ocasión. Marjana también llevaba oro; tres pulseras anchas e idénticas en la muñeca derecha, unos pendientes y una sortija. Mohamed me comentó más tarde que el oro se lo había comprado su madre recientemente:

“Así cuando el novio le regale oro, ella podrá decir que ya tenía y que no le hacía falta el novio para eso” (Mohamed, Diario de campo, Guersif, 19/07/2012).

Algo parecido había ocurrido con la comida de la celebración. Cuando llegó el pretendiente y su padre, trajeron consigo un cordero, melones, sandías, especias, harina y azúcar en sacos. Pero la anfitriona ya había hecho la cena y además era muy abundante y ajustada a la tradición para este tipo de celebraciones. Dos corderos enteros y varios pollos sirvieron para preparar el menú que consistió en; *tajín* de cordero con ciruelas y de segundo, pollo con olivas. Evidentemente, todo ello acompañado de pan redondo recién hecho:

“Así nunca podrán decir que estábamos esperando la comida de ellos para hacer la celebración”

El esfuerzo económico que tuvo que hacer la familia de Marjana, comprando el oro y tanta comida, ha sido importante, y según Mohamed:

“Tendrá consecuencias, pero había que hacerlo así, no hay que dar pié a que digan que se casó por su dinero y que la familia de él se sienta superior y no trate bien a Marjana”.

Si la familia de la futura esposa muestra algún tipo de debilidad, ya sea económica, de reputación, etc., las consecuencias serán más graves que las que pudiera acarrear el gasto invertido en oro y viandas, porque repercutirá en el trato dispensado a la esposa una vez consumado el compromiso nupcial. He aquí otro ejemplo de estrategia utilizada, en este caso por toda la familia, es decir, será una estrategia colectiva para conseguir el máximo valor para la mujer, que pudiera servirle de moneda de cambio en la interacción con sus nuevos parientes. Será un valor simbólico, pero igualmente efectivo, y materializado en el oro y las viandas presentadas ante los invitados.

Pero realmente, es el marido el que tiene la obligación legal de aportar un capital material en forma de dinero y regalos llamado dote. “La dote es cualquier bien que regale el esposo con el deseo de contraer matrimonio, fundar una familia

y consolidar las bases del afecto y de la convivencia”. Así aparece literalmente en el artículo 16 del código familiar marroquí o Mudawwana. Es una forma de asegurar a los padres de la novia que su hija no tendrá dificultades económicas con su marido. Por eso, las dotes son relativamente proporcionales al estatus económico y social del grupo familiar del novio, reflejando su situación económica actual. Según la Mudawwana, la cuantía fijada deberá quedar determinada en el contrato matrimonial, requisito necesario para la validez del matrimonio. De la misma forma, en el momento que se firme dicho contrato, la esposa pasa a tener derecho a su dote. Hasta el punto de que el marido no puede obligar a la esposa a consumir el matrimonio hasta que no le entregue su aportación. En el caso de que ella consintiera el consumarlo, ya no podría demandar el divorcio por esta causa. Así, la dote se convierte en una deuda del marido hacia la mujer no pudiendo ser exonerada de ninguna forma salvo por su pago. En definitiva, será el código familiar el que regule cada uno de los aspectos relativos a la dote en cuanto a quién debe darla, quién recibirla y en qué términos, así como la regulación en caso de incumplimiento del contrato matrimonial y/o divorcio.

Como todo en Marruecos, la percepción de lo que simboliza la dote también está cambiando. Existen distintas voces al respecto; estarían aquellos que piensan que en caso de divorcio la deuda puede ser utilizada por las esposas para presionar a sus maridos. En otro nivel de análisis se encuentra, el de aquellas personas que piensan que esta aportación material al matrimonio, es una forma de estimular el sometimiento económico de la mujer a la situación financiera del hombre. Representando un trueque de dinero por sexo, si no hay virginidad no hay dinero y regalos. Por último, aparece otra forma distinta de ver las cosas que consiste en pensar que la dote protege a aquellas mujeres (sobre todo de las zonas más rurales y pobres del país) que no teniendo recursos propios se beneficiarían en el caso de que sus maridos no cumplan con su rol de proveedores. Así, dicha aportación económica, les sirve de colchón con el que amortiguar la nueva y deficiente situación económica en la que se encontrarían.

Es lógico que se estén produciendo estos cambios que mencionamos con respecto a esta costumbre tan tradicional. Hoy, las mujeres al incorporarse al

mundo laboral tienen más independencia económica con respecto a sus maridos, de ahí que se pierda el significado y la utilidad que en sus orígenes y durante tanto tiempo ha venido teniendo.

En el caso de la pedida de mano de Marjana, fue en ese momento cuando se acordó la dote, y la familia del novio estaba muy interesada en firmar ese mismo día el contrato matrimonial. El padre de la novia no estaba muy seguro y les dijo que era muy precipitado y que necesitaba un tiempo. No se firmó en ese momento.

Llegada la hora de terminar la fiesta, Marjana no conocía personalmente a su futuro marido. Tuvo la oportunidad de verlo a lo lejos, pero no se lo presentaron. Todos los invitados salieron a la calle, los hombres se concentraron en un lado de la explanada que se abría a la entrada de la casa y las mujeres en el otro extremo. Ella estaba contenta, era como si se hubiera quitado un peso de encima. Había tomado la decisión y punto. No le importaba el aspecto que tuviera:

“Me da igual si no es guapo, tiene trabajo y así no tengo que pensar en cómo conseguir dinero” (Marjana, Diario de campo, Guersif, 20/07/2012).

Las chicas miraban al grupo de los chicos y comentaban cosas entre ellas, los chicos hacían algo parecido. Con el tiempo supe que le habían pedido la mano a una de las primas de la anfitriona y que precisamente fue en ese momento cuando se fijaron en ella.

En otras circunstancias, es la pareja la que de forma unilateral decide casarse. Esta modalidad la hemos visto en contadas ocasiones en familias que viven en Marruecos y con un nivel social elevado. Por ejemplo, en Casablanca, Zineb, hermana pequeña de Souad, se ha comprometido con un chico que conocía desde muy joven y con el que años más tarde se ha reencontrado en la universidad. Acordaron de forma unilateral que querían casarse y lo expusieron a las familias. Ahí empezó el ritual, los padres de él fueron a hablar con la madre de ella, hicieron los regalos pertinentes y sellaron el acuerdo.

Eva Illouz (2012) se plantea sobre el fundamento social de la elección en la modernidad. El planteamiento nace de su pregunta “¿por qué duele el amor?”, cuestión que da título a su libro. Para ella, la posibilidad de elección constituye el hito cultural que define a la modernidad porque “al menos en el ámbito político-económico, simboliza el ejercicio no sólo de la libertad sino también de las dos facultades que justifican a esta última, la autonomía y la racionalidad. En este sentido, se trata de uno de los vectores culturales e institucionales más potentes en la configuración de la individualidad moderna: constituye a la vez un derecho y una competencia” (Ibid., p. 32). He aquí un espacio en donde observar los cambios que se han producido en el sistema familiar tradicional marroquí en los últimos setenta años.

Según Benabdenbi (1996), la invasión que sufrió Marruecos por parte de España y Francia marcó el inicio del fin del sistema patriarcal y de la familia tradicional en el país magrebí. Debido, a que al entrar modelos y culturas nuevas con las que se vieron obligados a cohabitar (como la expropiación de las tierras, racionalización de las explotaciones, etc.) se rompió el equilibrio de las bases económicas comunitarias. Esto provocó que se tambalearan las bases de supervivencia de ese sistema que dividía a la sociedad en un mundo masculino, cuya responsabilidad se situaba en el control de las relaciones de la familia con el exterior, y el de las mujeres con la vida interna del hogar.

Más tarde, Pilar Rodríguez (2002) y basada en los trabajos de Tood (1994) y por una encuesta sobre familia realizada en Fez en 1990 por la Direction de la Statistique (CERED), apoya la tesis de que otro hito histórico que influyó en el declive de la estructura familiar tradicional marroquí fueron los movimientos migratorios tanto a nivel interno, campo-ciudad, como los internacionales. Por último, la incorporación de la mujer al mundo laboral influirá también en dicha transformación. Retomando a Illouz (2012), diremos que la elección está determinada social y culturalmente y es a la vez una propiedad del entorno y de los pensamientos o las opiniones personales al respecto. Los nuevos modelos de elección de cónyuge en Marruecos propician que las redes familiares continúen

siendo muy importantes para encontrar marido, pero la familia ya no será la que dará la última palabra en la elección; apoyará, presionará o simplemente aconsejará, pero no impondrá. Estas nuevas formas de elección conjugan modernidad con tradición, siendo un reflejo más de los múltiples aspectos que caracterizan el proceso *sui géneris* de modernidad experimentado por Marruecos en las últimas décadas.

Las condiciones en las que se producen las elecciones son un aspecto importantísimo a tener en cuenta. Basándonos en Illouz (2012) las clasificaremos en dos grupos; la “ecología de la elección”, o sea, el entorno social que impulsa a la persona a optar por cierto rumbo en las elecciones, y la “arquitectura de la elección”, que trata de las maneras en que cada persona consulta sus emociones, conocimientos y razonamientos formales para tomar una decisión. En definitiva, “la elección puede ser resultado de un proceso complejo de autoconsulta y análisis de las distintas alternativas, o bien puede derivar de una decisión ‘instantánea’, pero cada una de estas vías tiene sus propios caminos culturales, que aún no se han dilucidado” (Ibid., p. 33). En el caso que nos ocupa, los caminos culturales que llevaron a Marjana a tomar la decisión del sí, son fruto de “toda una educación de sometimiento, de obediencia, de consentimiento forzado que pesa sobre ella y condiciona su vida de mujer, pero cuenta con la presión, que es la determinante, del conjunto de las dos familias y del honor” (Lacoste-Dujardin, 1993:33).

Otra cuestión es ¿cuáles son los elementos que utilizan las mujeres para decidir quién es el hombre al que deben elegir? Hemos visto varios ejemplos al respecto, Sara utiliza dos aspectos en donde justificar su elección: el aspecto físico y el dinero. Samira nos ha comentado lo que, según ella, buscan las chicas de hoy a la hora de elegir marido, y de nuevo el dinero es decisivo. Las primas de Marjana dicen se casarán por amor, pero siempre expresando entre líneas que serán los maridos los que se ocuparán de su manutención. Hemos visto otros factores que tienen en cuenta otras familias, como son la procedencia del pretendiente o el tener o no madre que pueda influir en la futura relación nuera-suegra y, por supuesto, que el pretendiente provenga de una buena familia musulmana. Pero en cualquier caso, toda esta variedad de propuestas, las empuja a tener que conjugar

una posición social y de seguridad económica futura e incluso el amor, que no son otra cosa que sus deseos personales, con el cumplimiento de las normas que, por otro lado, se corresponde con la dimensión pública del matrimonio. De ahí emanará la elección que deberá ser conveniente tanto para la futura esposa, como para la familia y la comunidad, estando todos ellos de acuerdo en que, como ya hemos dicho anteriormente *“el amor vendrá después”*.

“Creo que el amor viene después. Con la vida. Así nace el amor. La gente cree que el amor es de la primera vista. Si soy guapa sí, pero si soy fea... ¿Quién se va a enamorar de mí? (Halima, Entrevista, Elche, Diciembre 2012).

Las consecuencias, tanto positivas como negativas de la elección llevada a cabo, podrán verse con el tiempo. Marjana tiene muy claro que el acierto en la elección del futuro marido es una incógnita que no se sabrá hasta pasado el tiempo, y utiliza una metáfora preciosa para explicarlo:

“El marido futuro es como una nuez. Por fuera puede verse perfecta, pero no sabes que te vas a encontrar cuando la abras, puede salir buena o puede salir mala” (Marjana, Entrevista, Elche, Mayo 2012).

De la misma forma que está segura de que su destino está escrito y en las manos de su Dios:

“En mi frente está escrito con quién me voy a casar. Estoy segura de que Dios me enviará lo mejor” (Marjana, Entrevista, Elche, Mayo 2012).

6.2 La virginidad como ingrediente para el matrimonio

Hay un momento en la vida de la niña en la que deja de serlo para empezar a ser mujer. Es imposible marcar una raya divisoria entre la niñez y la adolescencia. La menstruación podría ser un punto de inflexión para algunas mujeres, pero no ha sido así en ninguno de nuestros casos. Al contrario, el paso ha sido lento y progresivo. Rosander (2004), piensa que la presencia de la sexualidad femenina

será la que justifique la separación de sexos o, como en este caso, la reclusión de las mujeres. No creemos que sea necesariamente la menarquia la que marque dicho punto de inflexión. Aunque sí que es cierto que para determinados acontecimientos, como el inicio del ayuno en el Ramadán, para las niñas quedará fijado a partir de su primera menstruación. Será la madre, aconsejada por familiares o amigas, o guiada por su propia experiencia e intuición, la que determinará el momento en el que comience la restricción paulatina de las salidas de su hija a la calle. Los juegos al aire libre ya no son una buena forma de emplear el tiempo. La niña, ya mujer, deberá empezar a ocuparse seriamente por el aprendizaje de las tareas de la casa. Como vimos será a la edad aproximada de los catorce años cuando la hija comience a hacer el pan y a ocuparse de tareas más complicadas en la cocina. El espacio de la casa se convierte en el espacio de la recién estrenada mujer. A pocos padres les gusta ver cómo su hija entra y sale de la casa con total libertad. Por ello, verá a sus hermanas y hermanos más pequeños cómo se mueven con libertad por la calle y ella no podrá hacerlo. Cuando la hija pida explicaciones de por qué es así, la madre le dirá que no está bien visto que una joven vaya sola por la calle, ni siquiera con amigas y mucho menos con hombres que no sean de su familia. Será este el punto en el que empezará a darse cuenta de su condición de mujer. Hasta ahora su vida había sido fácil, todo eran juegos. Pero ya terminó y ahora está en una nueva etapa de su vida a la que tendrá que acostumbrarse aunque de momento no comprenda. En esta fase, la madre ultima la preparación de su hija para ser una buena cocinera, saber llevar una casa y ser una buena musulmana, además de controlar y preservar su virginidad, que le darán acceso a una buena reputación para ella y a la preservación del honor de la familia. Éstos son los pilares principales sobre los que se construirá la identidad de su hija ya mujer. Al mismo tiempo, todo ello constituye una parte muy importante del capital cultural y simbólico de la hija que podrá transformar en capital social y económico consiguiendo un buen matrimonio.

Pero la reclusión en casa no será el único cambio que vivirá en este momento de su vida; su vestimenta, también de forma paulatina, se verá modificada. De la misma forma que su presencia y comportamiento en el espacio público deberá ser el adecuado a su nuevo estatus. Todo este nuevo estado de cosas se debe a que la

madre ha considerado que a partir de ahora su hija ya no será vista por la comunidad como una niña, sino como una mujer en edad fértil sobre la que acechan innumerables peligros que no sólo le afectarán a ella directamente en el caso de que se vea tocada por alguno de ellos, sino que dañarán a la reputación de la familia. Porque la respetabilidad¹¹², representada en la virginidad de las hijas en el momento del matrimonio, depende de ella.

Un ejemplo a este respecto lo encontramos en Beni Mellal en casa de Samira. Durante el verano de 2012 su sobrina Fatema de catorce años estuvo con ellos. Acompañaba y ayudaba a su tía en las actividades de la vida diaria, así como las de ocio y diversión de la familia. Ya en ese momento su tía alegaba que la joven estaba con ellos porque se aburría de estar en su casa encerrada. Sus padres no la dejaban salir a la calle si no era acompañada de familiares adultos. Así, para la joven, las largas temporadas que pasaba con sus tíos y primos cuando bajaban a Marruecos de vacaciones, eran toda una fiesta. Dos años más tarde Samira me contó que su sobrina se había casado:

“¿Sabes que mi sobrina Fatema se ha casado? (...) Sus padres la protegían mucho y ella se aburre mucho también de estar siempre dentro de la casa. Se ha casado porque ella también ha querido. Tiene dieciséis años por eso no podrá irse a vivir con el marido hasta los dieciocho años, vive aún con sus padres. Pero dice que está mejor porque así el marido la saca a pasear, ella se aburre menos y como ahora el responsable de ella es el marido, los padres están más tranquilos” (Samira, Entrevista, Elche, 17/02/2014).

Pero Samira quiere dejar claro que en Marruecos no todas las familias actúan de la misma forma:

¹¹² Utilizaremos los conceptos de prestigio, moralidad y respetabilidad definidos por Rosander (2004). Para la autora el prestigio femenino es un elemento atributivo relacionado con el estatus económico y social y vinculado a la moralidad y respetabilidad de la mujer. Explicando la moralidad como la adhesión a las normas y la respetabilidad como la reputación moral que una mujer adquiere a través del cumplimiento de esas normas. Según la autora, “para ser mujer respetable se ha de tener vergüenza y también acceso a determinados recursos materiales y religiosos. La vergüenza, la honestidad y el decoro van ligados a la respetabilidad de la mujer, de igual manera que el honor es parte integrante de la reputación del hombre” Rosander (2004:47).

“En mi familia no son así. No en todas las casas es igual, así es la familia de mi marido.”

Los motivos que hacen de la virginidad un valor tan importante son múltiples, y de nuevo debemos mirar a la religión como principal causa, ya que el Islam (y esto lo distingue de las demás tradiciones religiosas monoteístas) reafirma el carácter sagrado de la sexualidad: “La visión coránica del paraíso es la de un lugar donde las huríes (jóvenes vírgenes), cuyo himen se reconstituye después de cada acto sexual, recompensan a los felices elegidos por los méritos adquiridos durante su vida terrenal. Por consiguiente, lo que es objeto de prohibiciones no es el acto sexual propiamente dicho, pues en el Islam ‘las nociones de culpa y de pecado, en el sentido cristiano de estos términos, son prácticamente inexistentes’ (Boudhiba, 1966, pág. 19). En cambio, el tema de la impureza consecutiva al ejercicio de la sexualidad es central en el Islam, y está enmarcado por una rica codificación ritual. Además, se hace hincapié en el contexto social de la relación sexual: la licitud o ilicitud de la relación están vinculadas a la legitimidad social, desde el punto de vista de la alianza que se contrae. Así, el Islam distingue la nikah, que es la sexualidad legitimada socialmente en el marco del matrimonio, de la zina, sinónimo de “desorden” y de “fornicación”. De ahí la importancia de la virginidad y la asociación de su pérdida física con la deshonra social” (Musso et. al., 2002). Y de ahí también, que desde el Islam se aconseje que la elección de los cónyuges se base en la castidad, decencia y religiosidad. Tanto el hombre como la mujer creyente están llamados a ser castos antes del matrimonio, es decir, la castidad no se ve especificada concretamente en las mujeres, pero las consecuencias por la ruptura de esta norma recae implacablemente sobre éstas y nunca sobre ellos. El que sean ellas las castigadas socialmente por su pérdida de virginidad no tiene una relación directa con la religión sino más bien con la tradición. Aquí de nuevo nos encontramos con la fina línea que separa religión y tradición y que es tan difícil de distinguir por muchos musulmanes. Aunque si nos basamos en la idea de Rosander (2004) cuando nos dice que “es necesario que la novia sea virgen con el objeto de cumplir el requerimiento de la sociedad patriarcal respecto a la reproducción del patrilineaje. A nivel personal, la virginidad premarital y la fidelidad posmatrimonial protegen al

hombre del riesgo de la comparación con otros” (Ibid., p. 97), en este caso entendemos mejor por qué perdura en el tiempo la reclusión de las mujeres. De nuevo tenemos ante nosotros otro ejemplo de cómo los hombres utilizan lo sagrado para justificar el sometimiento de las mujeres.

Coincidimos con Lacoste-Dujardin (1993) cuando dice que la virginidad en los países magrebíes está institucionalizada ya que es al mismo tiempo “un valor cultural, religioso e ideológico. Es un hecho social” (Ibid., p.77). La autora, para dar respuesta a la pregunta de por qué continúa, en nuestros días, siendo tan importante la virginidad en los países magrebíes, hace recaer la culpa a la ausencia de disociación entre sexualidad y fecundidad. Hecho que coloca a las mujeres en el lugar de “madres-ante-todo”.

Por otro lado, será la madre la responsable de la educación de las hijas adolescentes y recaerá sobre ellas la responsabilidad en el caso de que una hija no cumpla con las normas tal y como exige la comunidad. Por este motivo prefieren mantener a sus hijas bajo su custodia evitando así poner en peligro su honestidad, decoro y respetabilidad y como consecuencia, el “valor” que ellas mismas tienen como madres y educadoras.

Hasta hoy, la realización de este cometido era una tarea más o menos fácil para las madres, era una pieza más del engranaje social que se movía por inercia. Hoy ya no es igual. La diferencia estriba, entre otras cosas, en que es muy complicado mantener a la hija en el espacio privado de la casa. Las formas de vida han cambiado mucho y la escolarización de las chicas hasta edades avanzadas les da la oportunidad de salir de casa con más facilidad y, por lo tanto, escapar al control materno. Por otro lado, éste se lleva a cabo con mayor efectividad en Marruecos y, sobre todo, en zonas más rurales, ya que llegará hasta ellas a través del control ejercido por los vecinos de la localidad donde viven. En las grandes ciudades marroquíes el proceso se hace más dificultoso, pero será en contexto migratorio en donde la tarea llega a complicarse tanto que las estrategias utilizadas por las madres deberán cambiar. El que los límites entre lo público y lo privado en Elche estén borrosos, hará que la familia, a través de la madre, ejerza

una constante presión y supervisión sobre la hija que no le dejará margen alguno de maniobra. Con el inconveniente que supone el que las chicas estén relacionándose diariamente en los colegios e institutos con chicas de su edad de otras nacionalidades, y que disponen de una mayor libertad y autonomía para moverse por la ciudad con amigos y amigas. La reclusión en sus casas les despoja de la oportunidad de hacer amigas no marroquíes, ya que no podrán quedar con ellas en los lugares habituales de ocio utilizados por las jóvenes de estas edades. Además de la gran distancia simbólica e ideológica, que no física, que hay entre los grupos de jóvenes mujeres de origen marroquí y los grupos de chicas españolas e incluso de otros orígenes en cuanto a visión del mundo. Por ello, estas chicas se convertirán fácilmente en las “otras” a la vez que las “otras de ellas” les servirán de espejo en donde mirar su otredad. A partir de esta diversidad de contextos y circunstancias surgirán las diferentes formas de resolver y, en definitiva, de vivir, la etapa premarital de estas mujeres.

Noha en particular tiene la oportunidad de vivir esta etapa de su vida a caballo entre Moulay Bouaza y Elche. Durante el curso lectivo se encuentra en la ciudad ilicitana, y durante las vacaciones de verano los tres hermanos junto a sus padres vuelven al pueblo para reencontrarse con el resto de la familia que quedó allí. Al ser un pueblo pequeño todos los vecinos se conocen y esto, para según que cosas, puede ser positivo, pero para otras, no tanto:

“De allí me gusta mucho el paisaje, cómo viven. Allí es convivencia en todo el pueblo, allí todos te conocen, todos te saludan. Aquí (se refiere a Elche) todos a su bola. Aquí no conoces ni al vecino” (Noha, Entrevista, Elche, Noviembre 2012).

Noha valora mucho las relaciones vecinales y familiares, de hecho siempre ha demostrado que a pesar de su edad, le gusta estar con su madre y hermanos, lo disfruta y lo transmite. En cambio, cuando le preguntamos qué es lo que menos le agrada del país de origen de su familia su respuesta es muy clara:

“No me gusta lo que piensan. Todo lo que piensan es negativo sobre los chicos y chicas. Si te ven con un chico ya es tu novio. Ellos piensan al revés. La forma de vestir tampoco. No me gusta como viven allí. Allí

si te pones pantalón corto o algo, lo tienen mal visto. La mínima cosa lo tienen mal visto” (Noha, Entrevista, Elche, Noviembre 2012).

Cuando está en Moulay solo se mueve con la familia, su madre no le permite salir con amigas. De hecho, durante la estancia en el pueblo en el verano de 2012, madre e hija tuvieron problemas. En cierta ocasión una vecina le dijo a Sadía que había visto a su hija mayor hablar con un chico en la calle. Se encolerizó y reaccionó de forma implacable con su hija. Tenía miedo por Noha, porque la considera inmadura y fácil de engañar. Noha, por su parte, no entendía los motivos de tanto enfado, pues lo único que había hecho era hablar con un chico sobre los estudios que ambos realizaban. En muchas ocasiones la madre no tendría problemas en dejar a su hija un margen de maniobrabilidad, pero ha de evitar a toda costa los rumores. Sabe que por el hecho de vivir en un país extranjero, se le presupone libertades que en su tierra de origen están muy penalizadas, y eso puede influir negativamente en su reputación y por lo tanto en la consecución de un buen marido para su hija.

En Elche su vida es diferente¹¹³. Aquí vive la reclusión que le impone su madre, combinada con las escapadas que consigue hacer con los múltiples trucos que ha aprendido. Aunque es cierto que su madre también se relaja más. Si en Moulay le prohíbe terminantemente ponerse un pantalón corto, en Elche le ayuda a elegirlos en la tienda. El ir al instituto y tener que hacer trabajos en grupo fuera de las horas de clase, también es una buena excusa para moverse por la ciudad sin la supervisión de la madre. La asociación WAF AE también es un punto de encuentro con chicas de su edad que le da un respiro un par de veces a la semana:

¹¹³ Javier Socías (2008) nos plantea una reflexión sobre las representaciones culturales y la práctica de la maternidad de personas magrebíes migradas a Francia. El autor nos muestra cómo la situación de migración propicia el que las madres tengan distintos comportamientos según estén en su país de origen o en el de migración, con respecto al cumplimiento de las normas por parte de sus hijas. En el de destino, “se convierten en autoritarias e intransigentes frente al más mínimo acto de sus hijas que ellas consideran falta de pudor, y en consecuencia perturbador del orden patriarcal del que ellas son depositarias y garantes” (Ibid., p.97). Esto plantea un conflicto entre madres e hijas cuyo origen hay que buscarlo, según el autor, en que las madres han sido socializadas en culturas patriarcales magrebíes y las hijas en Francia. Javier Socías nos indica que el hecho migratorio propicia una nueva maternidad más solidaria entre madres e hijas.

“Mi madre a veces me deja salir. De vez en cuando los viernes y los sábados. No me deja porque la gente me puede ver y decir que soy mora y voy sola por la calle. La gente de Marruecos es muy cotilla. Si que tengo amigas españolas, el otro día nos fuimos a la feria y el sábado que viene me voy al cine a ver ‘Amanecer’. Con mis amigas marroquíes no salgo porque no las dejan salir. He perdido el contacto con ellas. Mi prima nunca sale. Mucha gente tiene envidia de mí porque aunque a veces es exigente, ella me deja hacer cosas que otras no le dejan a sus hijas. Es muy diferente a las demás mujeres por la forma de pensar. Ella nunca se puso el pañuelo, se lo puso porque veía que mucha gente se lo puso. Yo tampoco quiero ponérmelo, pero igual al final sí. Eso nunca lo puedes saber. Es distinta en la forma de vestir, le gusta ir vestida bien. Lo malo de ella es que hace caso a otras personas cuando le hablan de mí. Yo quiero que ella me haga caso a mí. Que yo le pudiera hablar de mis novios. Pero lo dudo, no creo que eso ocurra. No es muy religiosa, pero es musulmana y sabe lo que está bien y mal. Si le digo que tengo novio me echa a patadas de mi casa. Tienen que estar vírgenes hasta que se casen (...) No sé si llegaré al matrimonio virgen pero me quiero casar por amor. No quiero casarme con cualquiera. Un chico marroquí me quiere y mucho y siempre me pide de salir y salimos dos días, pero lo dejé porque no me gustaba. Esperaré hasta que encuentre uno que me guste” (Noha, Entrevista, Elche, Noviembre 2012).

Cuando Sadía se compró el piso en Elche buscó, deliberadamente, un barrio en donde no vivieran muchos marroquíes para evitar la presión social de sus compatriotas, su hija se está beneficiando de esta decisión. Por esto, tanto Sadía como Noha deben moverse constantemente entre el cumplimiento de las normas y la flexibilización de estas, y siempre adaptándose a los distintos contextos en los que se encuentren en cada momento.

Vemos como Noha nos describe la permisibilidad de su madre, que también hemos tenido oportunidad de comprobar en primera persona. Pero esto contrasta con el control que efectúa sobre su vecina Marjana. Es decir, Sadía se aleja de la comunidad para evitar el control de sus compatriotas, además es permisiva en algunos aspectos con respecto a su hija y a ella misma, y después ejerce el control sobre las demás mujeres de su comunidad. Esta contradicción nos sitúa ante los equilibrios que estas mujeres hacen entre la tradición y la modernidad, entre su cultura de origen y la de enculturación de sus hijas, para mantenerse siempre dentro de las normas y disfrutar (tanto ellas como sus hijas) de márgenes relativos

de movilidad. Es una evidencia del bricolage social que deben hacer en el día a día para moverse en sus vidas sin salirse de lo dictaminado.

“Sadía siempre que me ve salir de la casa me pregunta ¿dónde vas tan guapa?, ¿qué vas a ver a alguien? Y me lo pregunta porque no ve bien que me vaya sola” (Marjana, Diario de Campo, Elche, Mayo 2012).

El control y la crítica les sirve como reafirmación ante su comunidad de aquellas normas que ellas mismas cuestionan. Es decir, se reafirman en su moralidad para ganar respetabilidad que compensará la pérdida al flexibilizar sus propias actuaciones. Pero este control sobre las jóvenes casaderas no sólo se hace a través de los vecinos y vecinas del pueblo o ciudad donde se vive. En todo Marruecos hay un control general sobre la respetabilidad de las mujeres, hasta el punto de que si una pareja quiere pernoctar en la habitación de un hotel de cualquier ciudad marroquí, tiene la obligación de presentar el libro de familia que le servirá de salvoconducto hacia una actitud moral y decorosa. En caso de no poseerlo, la pareja tomará habitaciones separadas y deberá guardar las apariencias y el decoro. Dicho requisito solamente se exigirá a los musulmanes. Este ejemplo nos muestra como la virginidad en Marruecos está “bajo un control social; no puede dejarse en manos de los individuos” (Lacoste-Dujardin, 1993:77).

Volviendo a casos concretos, aunque Marjana también vive a caballo entre Marruecos y España, su experiencia es bien diferente a la descrita por Noha:

“Cuando estudiaba tenía amigas españolas de saludar. En Cáceres tenía compañeras del cole. Después venían a mi casa a comer. Pero está muy aburrido vivir en Cáceres, cuatro casas. Estoy acostumbrada a Elche, me gusta más. Nunca he tenido una amiga marroquí, mi amiga fue mi madre, de siempre. Mis hermanos, los chicos, no es igual que las mujeres. Ellos van a la piscina, van al baile y yo no. Para mí un hombre puede ir donde quiera que no sea haram. A mí no me molesta, que se vayan donde quieran, yo tampoco quiero ir. Aquí en Elche las mujeres tienen más libertad porque el hombre se va a trabajar y la mujer se va a comprar. En Marruecos es el hombre el que compra. La religión dice que no está bien que la mujer salga sola cuando está casada. Pero yo cuando me case si que saldré sola porque yo no hago cosas haram” (Marjana, Entrevista, Elche, mayo 2012).

Marjana no ha tenido ni tiene amigas con las que compartir sus inquietudes, penas y alegrías. Su vida en Marruecos no difiere mucho de la que lleva en España, aunque es cierto que en Elche tiene un poco más de libertad de acción que en Cáceres y en Guersif. Su grupo familiar se ajusta totalmente a las normas religiosas y a la tradición. Para su familia, protegerla es una constante dedicación. Su vida transcurre en la casa. Limpia, cocina y en menor medida, compra. Madruga para preparar la comida que se llevarán a trabajar como temporeros del campo sus hermanos y su padre. El resto del día lo ocupa limpiando, lavando la ropa, amasando y haciendo la cena que consiste en otro plato caliente. Así estará en la cocina una media de cuatro horas al día. Su madre suele estar delicada de salud y no puede colaborar demasiado en las tareas cotidianas, por eso será su hija la que se ocupe de prácticamente todo. No recibe visitas, a excepción de su prima Karima, que tiene tres hijos y poco tiempo para distracciones. Los días transcurren y Marjana siempre está en casa. Le gusta que la visiten, pues para ella es un alivio tener a alguien en su casa con quien hablar. Siempre ha demostrado interés en obtener el título de la ESO. Por otro lado, no tenía ninguna intención de utilizar los estudios para conseguir un trabajo. Como ya hemos visto, Marjana tiene muy claro cuál es su rol en la vida, y trabajar fuera de casa no entra en absoluto en sus planes de futuro. Quiere saber más para ser capaz de entablar conversaciones con su futuro marido. Pero no menciona el hecho de que ir a clase dos veces a la semana le da la oportunidad de moverse sola en la ciudad y conocer gente. Con el inconveniente de que para su familia sus tareas como ama de casa son más importantes que su preparación intelectual, por eso falta tanto a clase. Por otro lado, mientras Marjana comparte su reclusión con pequeñas escapadas a clase, su hermano Badar, con dos años de edad menos que ella y estudiando un ciclo formativo de grado medio (que repite y parece que no tiene mucha intención de acabarlo en breve), entra y sale de casa a su antojo y trae de cabeza a la familia por su comportamiento díscolo y poco musulmán. Pero, a pesar de la preocupación, es hombre, y eso le permite un recorrido en la vida mucho más flexible que el de su hermana. En Guersif, la reclusión de Marjana es si cabe más estricta y sus márgenes de ocio y divertimento están ligados a las visitas familiares. Para ella y sus primas es toda una fiesta el poder estar juntas, aprovechan cualquier ocasión

para reunirse y pasar, incluso días, en una misma casa. Pero, dicha reclusión y obligación de trabajar dentro de la casa, contrasta significativamente con el mimo con el que es tratada por sus padres y hermanos. Marjana es como la flor que todos deben cuidar y preservar. Ella no debe hacer trabajos físicos que sobrepasen el umbral estipulado simbólicamente para una frágil mujer. Serán los hombres de la casa los que se encargarán de los trabajos más duros. También, a pesar de la escasez económica de la familia, los productos para el cuidado de la piel y el cabello de la hija no faltan nunca. Cuando salen a realizar alguna visita, muestran a la hija con sumo orgullo. Es un culto a la belleza y la juventud encarnadas en la joven. Imagen que también obtuve en Ouad Zem durante el hamman anterior a la boda de la sobrina de Sadía, en el que pude observar con qué delicadeza y dedicación la madre (Sadía) lavaba todo el cuerpo de su joven descendiente.

Hemos visto con Badar y Marjana que en las familias en donde conviven hermanos y hermanas de edades muy similares, observar las diferencias de género en la educación de los hijos y las hijas es muy fácil. Otro ejemplo lo encontramos en la familia de Zakía; sus hijos Rhita y Jaguar de 19 y 18 años respectivamente viven con ella. Según Rhita, el trato distintivo que su madre otorga a los hermanos es un auténtico agravio comparativo. Siempre se está quejando de que su madre no la deja salir y a Jaguar sí. Ella no sale por la ciudad igual que otra chica de su edad. Es consciente y por eso cuando le pregunto si se relaciona con amigas españolas me contesta:

“¿Cómo voy a hacerlo si no me dejan salir?” (Rhita, Entrevista, Elche, Mayo 2012).

Tiene bastante complicado el poderse relacionar. No bebe, no fuma y no puede ir a los mismos lugares que el resto de chicas. El único sitio en donde podría verse con ellas es en el instituto y ha dejado de estudiar, así, que es imposible. En cambio, su madre no encuentra problema en que Rhita trabaje en un Kebab por las tardes-noches en donde se relaciona constantemente con hombres. Pero una cosa es la obligación de una madre de guardar a su hija del incumplimiento de las normas y, otra muy distinta, es la necesidad del dinero que trae a casa. En este caso la permisibilidad está justificada. El hermano, en cambio, tiene dispensado el

trabajo, de momento, porque para su madre es importantísimo que siga estudiando y aprenda una profesión. Además, entra y sale de casa con muchísima libertad, pero a su hija sólo la deja salir un día a la semana. Por otra parte, la madre de Jaguar, al igual que la de Badar, antepone la formación de los hijos a la de las hijas. De nuevo nos encontramos con la consideración de los hombres como únicos proveedores del sustento familiar y de ahí que haya que prepararlos para su futuro rol como cabezas de familia. Además el hijo varón es el futuro de los padres cuando éstos sean mayores y ya no puedan trabajar. Sin embargo, las hijas cuando se casen pasarán a pertenecer a la familia de su marido de ahí que las madres esperen mucho menos de ellas.

Para compensar las diferencias de trato con respecto a su hermano, Rhita engañaba a su madre. Le decía que se iba al instituto, en cambio, estaba en la calle con amigas. Nos cuenta que las chicas marroquíes mienten a sus madres y salen de sus casas con el velo y después se lo quitan en el parque y se ponen minifalda:

“La culpa de esta forma de hacer las cosas la tienen los padres porque no dejan a sus hijas hacer nada” (Rhita, Entrevista, Elche, Mayo 2012).

Yasmín vive esta etapa de su vida compaginando las vicisitudes propias de su edad adolescente, con su lucha por hacerse un hueco en el nuevo lugar que le ha tocado vivir. Su madre ejerce un control muy severo sobre ella, pero no focalizado en forma de reclusión propiamente dicha. Lo que realmente le preocupa en estos momentos es que su hija siga estudiando y se prepare para una profesión. Confía en que la joven pueda evitar los problemas que ella ha sufrido por no tener una preparación profesional suficiente. Está segura de que España es un buen lugar para ello:

“La mayoría de mis amigas son españolas, tengo dos o tres amigas marroquíes, pero la mayoría son españolas. Salgo con ellas y son chicas y chicos. Por ejemplo cuando ya saben que eres marroquí, tienen una vista de ti típica de chica encerrada con su pañuelo que no habla con nadie y ya está. Yo como he sido más abierta, he hablado con más gente y mi manera de vestirme no es como la de todas las marroquíes que están aquí, pues me han juzgado de otra manera y con

el tiempo ya lo entienden. Pero a mí eso no me afecta, bueno sí, al principio, porque no lo entendía por qué te tratan así, pero ahora ya mejor. Entro a clase y cualquier cosa que hago `mira la mora esa'. Por ejemplo saco más nota que ellos en inglés y me dicen que me quiero hacer la lista. Así que todo está relacionado con que soy marroquí y son comentarios así. Ahora ha cambiado y me conocen más, y cuando hago algo lo juzgan porque soy así no porque sea marroquí. Sólo hablo con una marroquí en mi instituto y sí, son más encerradas, tienen amigas españolas pero de clase, nada más. No pueden salir. No son amigas de fuera de clase porque sus padres no las dejan salir ni nada de eso y que no se relacionan, salen con amigas marroquíes y ya está. Yo no salgo igual que una española porque mis amigas salen todos los sábados y yo no” (Yassmín, Entrevista, Aspe, Junio 2013).

En el discurso de Yassmín que les mostramos a continuación, se encuentran enfrentados los valores marroquíes que ha traído de su primera socialización en Marruecos hasta los trece años, y aquel otro adquirido en su país de adopción y que está descubriendo a través de las compañeras y amigas no marroquíes con las que se relaciona habitualmente:

“En Marruecos las mujeres no se pueden acostar con un chico hasta que te cases. Pues aquí no, la mayoría a los trece o catorce años ya se ha acostado con más de uno. Eso yo, por ejemplo, no lo veo bien. Pienso que a veces eso de la virginidad y de todo eso no tiene mucha importancia como se le da en mi país. Porque en mi país tiene muchísima importancia. Aquí ya lo veo de otra forma, pero tiene algo que si ya te entregas todo a un hombre. Te entregas (...) Bueno, son los dos los que están ahí per (...) Es el hombre con el que vas a estar más tiempo, no cada vez o cada fin de semana con uno. Eso no lo veo bien” (Yassmín, Entrevista, Aspe, Junio 2013).

Me parece muy interesante la rectificación de Yassmín para incluir a la mujer como parte activa del juego amoroso de una pareja, “son los dos los que están ahí”, porque refleja una forma de pensar que empieza a estar interiorizada y que sale inconscientemente, y que, sobre todo, refleja a través del comentario de una niña de diecisiete años cómo las mujeres están posicionándose en el mismo plano que los hombres.

En cierta ocasión Yassmín se enfadó en clase con algunas compañeras, se puso en pié en el pupitre para que la escucharan mejor, y les dijo que era virgen:

“Sí, yo me cabreo muchas veces porque ya me he acostumbrado a que siempre me estén atacando y ya me cabré porque una me dijo `este finde estuve con uno y el finde anterior con otro´ y yo le dije, `pero tú siempre estás así´ y me dijo `pues sí chica, si lo hago es porque puedo´, y yo le dije `y yo también si quiero lo hago y no tengo por qué estar orgullosa ni nada de eso´. Me pone de los nervios porque vacila de cosas que yo veo que son tonterías. Y por eso me enfadé. Si tienes dieciséis años y eres virgen te ven como la rara del grupo” (Yassmín, Entrevista, Aspe, Junio 2013).

Otro motivo a añadir a la larga lista de circunstancias que dificultan la interacción entre las jóvenes musulmanas y las autóctonas de la misma edad, y otro motivo más que da cuenta de la gran distancia que hay entre estos dos imaginarios puestos frente a frente:

“La mayoría de los chicos si no lo haces, para qué van a estar contigo. Es como si es lo más importante. O si sales con él no llegas al año, en muy poco tiempo se acaba la historia. Los chicos marroquíes como llevan aquí toda la vida, no son chicos ni muy cerrados ni nada de eso, son iguales que si conoces a un español” (Yassmín, Entrevista, Aspe, Junio 2013).

Las palabras que presento a continuación fueron pronunciadas por Chaima en privado, y creo conveniente la siguiente explicación. Por un lado, considero necesario puntualizar que es musulmana y argelina. Por otro, comentar que la tuve como alumna y que me dio muchos problemas con su actitud provocadora ante los hombres, indiscreta y lejana a la que siempre me habían acostumbrado el resto de mis informantes musulmanas. Por un lado tiene un comportamiento fuera de lugar con respecto a lo que se espera de una persona religiosa, y por el otro, reivindica con uñas y dientes su virginidad como si en ella estuvieran depositadas todas las virtudes de la musulmanidad juntas.

“Alguna vez he salido con un chico español, pero no puedo porque los hombres de aquí no esperan más de una semana sin acostarse contigo y yo no pienso, ni loca, es lo más valioso que tengo y ni

pensarlo de perderla antes de casarme” Lo dice señalándose su sexo al mismo tiempo que pronuncia sus palabras” (Chaima, Diario de campo, Elche, 01/05/2012).

Seguimos adentrándonos en la cuestión de la virginidad, y para ello tomaremos las palabras de Souad con las que comprobar que hay un polo opuesto al que acabamos de observar en los comportamientos de las jóvenes marroquíes a este respecto:

“La hermana de una de mis amigas fumaba, bebía y tenía relaciones con sus novios. Hoy ha conocido a un hombre del que se ha enamorado, pué (...) se ha reconstruido el himen, le ha mentido sobre su pasado. ¿Tú que habrías hecho? Yo creo que hay que ser sincera, pase lo que pase, aunque tampoco estoy tan segura porque si lo pierdes (...) digo al hombre que te quieres casar. Yo cumplo los cinco pilares del Islam y las otras cosas de todos los días, pues no hay que ser tan (...). Por ejemplo, yo no quiero ponerme el velo y tampoco creo que no se puedan tener relaciones antes de casarte. ¿Te acuerdas de mi amiga Sara que era agnóstica aquí en Alicante? Pues ahora vive en Marruecos y ahora quiere volver otra vez a su religión” (Souad, Diario de campo, Elche, 19/04/2012).

Las chicas utilizan estrategias en los momentos de intimidad con sus parejas que consisten en hacer múltiples juegos amorosos evitando la penetración. Además, se está produciendo una desmitificación y desacralización del hecho de la pérdida de la virginidad. Hoy, los jóvenes saben que un himen indemne no es garantía absoluta de la ausencia de relaciones sexuales previas, de igual manera, que la falta de integridad anatómica de la membrana himeneal tampoco es signo específico de que la única causa de ello haya sido la penetración vaginal. Pero incluso en el caso de haber tenido relaciones sexuales y de no querer destruir el honor de la familia y la propia reputación, la opción sería recuperar la membrana que separa la vagina de la vulva, sometiéndose a una himenoplastia¹¹⁴. En la otra cara de la moneda nos encontramos con que si a este respecto muchas mujeres están flexibilizando la norma, muchos hombres en Marruecos están excluyendo a las musulmanas de segunda generación socializadas en el extranjero de ser elegidas como esposas, comprometiéndose con aquellas que nunca hayan pisado

¹¹⁴ La himenoplastia es la técnica de cirugía mediante la cual se reconstruye el himen.

otros países y así evitando la posibilidad de que se hayan sometido a la reconstrucción de dicha membrana.

La virginidad también entiende de clases sociales, así, si un chico colabora en la pérdida de la virginidad de una chica de un nivel social más elevado que él se puede buscar un gran problema. En cambio, si la chica es pobre, el problema ya no es tan grande, para él, por supuesto. Vemos como las normas religiosas y las impuestas por la tradición en este caso se doblegan al estatus social, de la misma forma que lo hace ante el género.

Fátima, durante una reunión de mujeres, explica lo importante que es para las mujeres llegar vírgenes al matrimonio:

“A las mujeres marroquíes nos gusta llegar vírgenes al matrimonio, yo pienso que es mejor. Las españolas son diferentes, muchas viven mucho tiempo con el hombre antes de casarse. La mujer española donde yo trabajaba no estaba casada con su novio y vivían juntos”
(Diario de campo, Alicante, Junio 2012).

Habló en árabe al resto de las mujeres y una de ellas respondió algo al mismo tiempo que hacía un gesto señalando la puerta de salida. El resto de las mujeres de la mesa empezaron a reír. Fátima había comentado que las mujeres marroquíes se casaban vírgenes y la mujer mayor le había contestado:

“Si no es así el hombre la pone de patitas en la calle antes de que termine la noche de bodas”.

Se lo contaron a otra mujer que se acercó en ese momento y estaba interesada en saber el motivo de tanta diversión, y otra vez empezaron a reír todas juntas. Vemos como las propias mujeres, utilizando un tono jocosos en este caso, censuran a aquellas otras que supuestamente han tenido una actitud licenciosa con los hombres, contribuyendo así a reproducir las desigualdades entre géneros.

6.3 La boda puede esperar. Antes, estudiamos o migramos

“Los cristianos gastan su dinero en pleitos, los judíos en fiestas religiosas y los marroquíes, en bodas”

Proverbio marroquí

Souad vino a España a estudiar con tan sólo dieciocho años. La carrera que eligió le ha supuesto estar en Elche mucho más tiempo del que todos esperaban. Los últimos diez años los ha pasado viviendo sola o con las distintas compañeras que han ido pasando año tras año por el piso de alquiler en el que se encontraba. En vacaciones visitaba a la familia, pero no lo hacía demasiadas veces porque el trabajo o su economía se lo impedían. El ser estudiante, y además tener un trabajo en la ciudad ilicitana, le ha ayudado a relacionarse tanto con mujeres marroquíes como españolas brindándole la oportunidad de formarse en la riqueza que proporciona el contacto con la diversidad. En todo momento ha respetado y cumplido los cinco pilares del Islam. Está convencida de su musulmanidad, pero a su manera. Para ella Dios es lo más grande, también su familia es muy importante, pero pone en duda muchas cosas que en su país se viven como verdades absolutas y que según ella *“son los hombres los que lo dicen para su conveniencia”*. Quiere cumplir las normas tanto religiosas como familiares y sociales, pero siempre dentro de unos márgenes marcados por ella misma. De esta forma, nadie mejor representa los contrastes entre tradición y modernidad en Marruecos que venimos señalando desde el principio de este trabajo.

Desde que la conocí en la asociación WFAE en el año 2008, he visto como pasaba de sufrir la ausencia de su familia, sentir soledad y la necesidad de acabar pronto los estudios para volver a su país con los suyos, hasta el sufrimiento que le suponía, al final de su estancia en España, el sólo pensamiento de su inminente y definitiva vuelta a Marruecos. En diciembre de 2008 su discurso era este:

“Estoy muy cansada de estar sola, necesito para mi equilibrio personal, estar cerca de mi familia. No podría educar a mis hijos lejos de mi familia, creo que es un derecho que tienen y yo no soy quien para quitárselo” (Souad, Diario de campo, Elche, Diciembre 2008).

En esta época ya había tenido contactos con el mundo laboral, en Marruecos y en España, y podía hacer comparaciones entre ambos contextos. Cada año, durante el mes de julio, la asociación WFAE se trasladaba a Tánger con todos sus trabajadores a organizar campamentos de verano para niños y jóvenes marroquíes. Souad iba con ellos. Trabajaba codo con codo con hombres españoles y marroquíes y me contaba que tenía muchos problemas con estos últimos:

“Mi relación con los hombres españoles era mucho mejor que con los marroquíes. Llamaba constantemente por teléfono a mi hermano para pedirle consejo sobre cómo tenía que comportarme y Omar me decía que tenía que integrarme en Marruecos” (Souad, Diario de campo, Elche, Diciembre 2008).

Pero realmente Souad no ha conocido en primera persona la situación de las mujeres en su país, siempre lo ha visto desde su condición de estudiante en Europa y de joven de familia acomodada en Marruecos. Por eso le costaba entender el por qué algunas mujeres son capaces de dejar una familia y una situación económica más o menos estable en Marruecos para venir a España a *“ser lo último de lo último”*:

“Una de las mujeres que venía aquí a Wafae tenía una peluquería en Marruecos y arriba tenía una vivienda y decía que estaba muy bien. Lo vendió todo y pagó diez mil euros por casarse con un marroquí que tenía papeles en España y venir aquí con él. No lo entiendo y se lo pregunto y me cuenta que su hermano no la dejaba en paz porque estaba divorciada. Creo que podía haber hecho lo mismo en Marruecos, no le hacía falta venir a España. Se podía haber ido a otra ciudad de Marruecos” (Souad, Diario de campo, Elche, Diciembre 2008).

Cuando le pregunto si una mujer marroquí puede vivir sola en una ciudad de su país me contesta:

“Aunque sea una ciudad grande no podría. Incluso si tienes un buen trabajo, por ejemplo yo cuando vuelva a Marruecos, si tengo un buen trabajo y ganara mucho dinero y me pudiera comprar una casa grande, tendría que venirse mi madre a vivir conmigo, no podría vivir

sola. Ahora, si la ciudad es donde nadie te conoce, puede que sí"
(Souad, Diario de campo, Elche, 19/01/09).

Su trabajo en la asociación WAFAE, su vida en la universidad y en la ciudad de Elche, y las influencias de su familia a través de sus cortas pero intensas estancias en su país de origen y también a través del teléfono, le han dado la oportunidad de construirse a través de la visión que estos tres espejos le proyectaban sobre sí misma. Es decir, ha tenido la oportunidad de verse y construirse a través de las mujeres migrantes marroquíes de clase social más baja que la suya y con las que tuvo contactos en la asociación WAFAE. A su vez, la visión de las mujeres españolas también la han conformado, y su familia indiscutiblemente ha ejercido una gran influencia sobre ella. Toda esta diversidad ha dado lugar a una mujer de frontera en los términos de Gloria Anzaldúa cuando describe el concepto como metáfora de barreras psicológicas, sexuales, espirituales, culturales, de clase y de raza. "Pero, lejos de ser simples abstracciones de una realidad concreta, las metáforas son parte de la materialidad discursiva de las relaciones de poder. Las metáforas pueden servir como poderosas inscripciones de los efectos de las fronteras políticas. Cada frontera encarna una narración única, incluso aunque resuene con elementos comunes con otras fronteras" (Brah, 2011:230). Esta localización de Souad en la frontera está reflejando su ubicación ya no sólo en Marruecos, sino en el mundo. Hoy su discurso y prácticas distan mucho de aquel que mantenía en nuestras primeras conversaciones. Ahora desea y además lucha por conseguir un trabajo dentro o fuera de su tierra natal, estando abierta a vivir en cualquier lugar del mundo que le proporcione ese trabajo deseado. De hecho, a punto de acabar sus estudios consiguió la tarjeta de residencia española para cinco años. Así tiene asegurada la posibilidad de trabajar en Europa una vez acabada su carrera. Pero, a pesar de estar dispuesta a romper con lo planificado para ella por su familia y la tradición y religión de su país, sigue incluyendo en su futuro inmediato la idea de un matrimonio y unos hijos. Porque Souad tiene muy claro que:

"Las mujeres marroquíes lo que quieren es casarse. No importa que sea de la montaña, pueblo o ciudad, ni que haya estudiado ni nada"
(Souad, Diario de campo, Elche, 19/04/2012).

Entonces ¿por qué los padres hacen el esfuerzo de enviar a sus hijas al extranjero si luego terminan casándose y no trabajando nunca?

“Para que los demás vean el dinero que tiene, que puede mandar a su hija a otro país varios años. Pero mi padre fue diferente, mi padre quería que yo supiera lo que hay fuera de Marruecos y que hay otras formas de vivir diferentes. ¡Muy bien por mi padre! (Souad, Diario de campo, Elche, 19/04/2012).

Para ella, trabajo y marido se conjugan de tal manera, que a día de hoy no concibe verlos separados, y por esto está luchando contra viento y marea por tenerlos. Porque, a pesar de ser una mujer de frontera, el matrimonio sigue siendo pilar fundamental de su identidad, con la diferencia de que no está dispuesta a limitarse a elegir entre aquellos hombres que le propongan matrimonio. Por decisión propia, se ha convertido en parte activa en la búsqueda y la elección de su marido y tiene muy claro cómo debe ser este hombre:

“Yo prefiero un hombre que intelectualmente esté bien, que haya viajado, que tenga estudios y si tiene dinero, mejor. No me importa que no sea guapo” (Souad, Diario de campo, Elche, 28/09/2012).

Pero esto tiene sus consecuencias. Los tiempos se dilatan demasiado y las presiones se multiplican. Souad pasó ya la edad crítica de los 26 años en la que la familia empieza a ponerse nerviosa si no hay matrimonio a la vista. Ángeles Ramírez (1998) lo describe como la edad en la que “atenaza la angustia”. A ella no le importa demasiado, pero a su familia mucho. Su abuela vive en Mecknés y cuando va a Casablanca a visitar a sus hijos y nietos le muestra su preocupación por su condición de soltera:

“Mi abuela, la madre de mi padre que todavía vive sola en Mecknés visita a sus hijos en Casablanca de vez en cuando y luego se va a su casa. Bueno, pues..... cuando nos vimos esta última vez me dijo que está preocupada porque ya tengo edad para estar más que casada” (Souad, Diario de campo, Elche, 28/09/2012).

Cada cierto tiempo bajaba a Casablanca con muchas ganas de verles a todos, pero siempre volvía un poco saturada debido a la fuerte presión a la que se veía sometida en cada uno de estos viajes:

“Toda la familia me ha preguntado cuándo me toca a mí casarme, incluso una prima me ha dicho que conocía un chico que estaba interesado en mí. Yo no he dado explicaciones sólo que estaba acabando la carrera, y me han dicho que puedo casarme y seguir con mis estudios. Todo el mundo está nervioso, yo también tengo ganas de casarme y tener hijos” (Souad, Diario de campo, Elche, 28/09/2012).

La presión también le llega por teléfono. En ocasiones su hermana o su madre desde Marruecos le transmiten su ansiedad ante la demora:

“Estoy harta y deprimida. Tengo muchísimas ganas de terminar la carrera. Mi hermana Rassa me ha llamado y me ha dicho que hay una persona interesada en mí, mi prima quiere permiso para darle mi teléfono y que me llame. Se lo he dado y espero que me llame” (Souad, Diario de campo, Elche, 14/01/2010). Toood

Cuando le cuento que he estado en la pedida de mano de Marjana me responde:

“Y yo otro verano sin compromiso” (Souad, Diario de campo, Elche, 04/09/2012)

Sus palabras dejan al descubierto la gran angustia y el estrés que supone para estas mujeres la presión que reciben de sus familiares y amistades a partir de una determinada edad. En los casos en que sus estudios se alarguen demasiado, las familias aconsejan anteponer la boda a la finalización de éstos, y muchas veces lo consiguen. Este fue el caso de Sabha:

“Cuando me casé estaba en tercero de carrera, yo quería terminarla pero como tenía todos los papeles arreglados para poder venir, todo el mundo me aconsejaba que viniera y me dejara los estudios, incluido mi hermano que me decía que me preocupara de la boda. Ahora aún sigo pensando en la universidad. Me gusta mucho estudiar, siento no haber terminado. En Marruecos no creo que pueda seguir estudiando, pero lo intentaré aquí cuando pueda. (Me pregunta si podrá estudiar aquí en España en el futuro). El hermano de mi

marido y otros compañeros que tenía en la universidad ahora son profesores y me da pena, me hubiera gustado terminar” (Sabha, Entrevista, Elche, Marzo 2010).

Souad en cambio se ha mantenido firme y no ha cedido a las presiones. Aunque su nivel de angustia y estrés ha ido elevándose al mismo tiempo que se ha ido diluyendo su rechazo a la posibilidad de un matrimonio con un hombre no musulmán. Es posible que a esto contribuyera el hecho de que su amiga y compañera de trabajo en la asociación WFAE, Narjís, se casara finalmente con su novio español:

“Creo que me llevaría mejor con un español que con un musulmán, con un musulmán es que creo que no voy a poder, pero a los españoles es que no los conozco. Nunca he tenido un amigo español. Los marroquíes son muy directos y ya sólo con la mirada te están diciendo lo que quieren de ti. Los españoles son más delicados y respetuosos. Creo que en Marruecos no voy a poder ser yo misma. Aquí me siento como soy, feliz, aunque a veces me sienta sola y echo mucho de menos a mi familia” (Souad, Diario de campo, Elche, 19/04/2012).

Es importante comentar que la Mudawwana autoriza y regula el matrimonio entre hombres y mujeres musulmanes y personas de otras religiones monoteístas, y que dicha autorización no se resuelve en los mismos términos para los hombres que para las mujeres musulmanas, así “El Corán acepta el matrimonio de un hombre musulmán con una mujer cristiana (...) pero el matrimonio de una mujer musulmana con un hombre no musulmán es, sin ninguna duda, una infidelidad al Islam y al principio patrilineal” (Todd, 1996:276). De nuevo, otro ejemplo que muestra que será en la mujer en donde se encarna la desigualdad proveniente de la ley y la religión. De manera que si una mujer musulmana quiere casarse con un cristiano, éste debe hacerse musulmán y renunciar a su religión primera. Aún así, en Marruecos no está muy aceptado, y las mujeres que realizan este tipo de matrimonios pueden tener problemas en su comunidad. Souad lo ve desde otro punto de vista:

“Lo mejor es casarse, pero cada uno en su religión, porque si él no tiene fe y se hace musulmán es una hipocresía y es peor. Yo lo haría así. Pero en el fondo no quiero casarme con un cristiano, aunque

tampoco digo que no, pero nunca me he enamorado ni he salido con un español” (Souad, Diario de campo, Elche, 20/04/2012).

A pesar de estos cambios en su ideario, el tema del matrimonio se convirtió en una constante en nuestras conversaciones, y día tras día me fue dando muestras de lo esencial que era el matrimonio entre sus pensamientos.

“Estas vacaciones mis amigas y yo hemos estado hablando de que estamos todas de acuerdo en que cuando una mujer está en edad de casarse y está con un hombre, no disfruta de ese momento con naturalidad y nos pasamos todo el tiempo pensando en si cumple las condiciones para ser un buen marido. Eso no nos deja disfrutar el momento y relacionarnos con naturalidad y lo hacemos hasta con hombres que no nos interesan en absoluto, y si a él si que le interesamos para casarse con nosotras, nosotras lo tomamos como un éxito, aunque sabemos que lo vamos a rechazar” (Souad, Diario de campo, Elche, 19/04/2012).

En otra ocasión presencié una pequeña conversación entre Souad y una señora mayor amiga suya que me dejó muy clara esta idea. Las dos mujeres se reencontraron después de meses sin verse y hablaron en estos términos:

Souad: “Me alegro mucho de verte de nuevo Rosa (y después de un largo abrazo y muchos besos le dijo). Te prometo que te invito a mi boda, te mandaré un billete de avión para que te vengas a Casablanca.”

Rosa: “Pero ¿Te casas?”

Souad: “No”

Rosa: “Pero...¿Ya tienes novio?”

Souad: “No”

Rosa: “Bueno, no te preocupes, ya lo tendrás, gracias por invitarme” (Souad, Diario de campo, Elche, 28/09/2012).

En muchísimas ocasiones se veía a sí misma como novia, y si tenía meridianamente claro como quería que fuera su futuro marido, no con menos claridad visualizaba mentalmente todo el proceso nupcial de su propia boda:

“Los trajes de novia que llevan hoy las novias en Marruecos, los de fiesta, fiesta, son divinos, son de pasarela. Las bodas son carísimas, muchos días y muchos invitados, muy caro. Un familiar mío se gastó

diez mil euros en tres trajes de boda. Yo como no tengo tanto dinero, no haré boda. O lo hago por todo lo alto o no lo hago. Prefiero no hacer nada. Hace poco estuve pensando que aquí en España hay sitios chulísimos para hacer una boda, la podría hacer en un castillo, sería lo mejor” (Souad, Diario de campo, Elche, 22/10/2012/).

En el caso de Souad, como en el de otras muchas mujeres en su misma situación, encontrar un marido se convierte en una tarea sumamente complicada. Son inteligentes, con perspectiva de futuro, han vivido solas en un país extranjero durante mucho tiempo y aspiran a hombres con nivel intelectual y económico elevado. Por su parte, lo que ellas pueden ofrecer no muchos hombres marroquíes y musulmanes lo valoran en los términos en que se valoran en occidente. Muchos prefieren para casarse mujeres que estén dispuestas a quedarse en casa a cuidar de ellos y de sus hijos y que no tengan en sus mentes otros intereses más particulares. Además, estas jóvenes no han tenido ni mucho tiempo, ni demasiadas ganas de aprender a ser unas buenas esposas, y esto queda reflejado en las pocas habilidades que tienen en la cocina. Tuve la oportunidad de comprobarlo en varias ocasiones con Souad. Ya comentamos que a pesar de que su madre sigue teniendo empeño en transmitirle su saber-hacer culinario, ella no está aún por la labor. Para ella es más cómodo hacer una comida rápida o comer en la universidad siempre que puede. Además, no cumple las prescripciones del Islam con respecto a la carne *halal*, y se niega a comprar en las múltiples tiendas que tiene a su disposición en Elche que venden productos tradicionales de su tierra. Es cierto que no come cerdo ni ningún alimento que lo contenga y que en ocasiones, siempre que el peso de las maletas se lo permite, trae productos elaborados por su madre en Marruecos, tales como pan y dulces que congelará para asegurar su duración en el tiempo. Pero aparte de esto, el resto de su alimentación es muy similar a la de cualquier joven de su edad en España, de la misma forma que sus habilidades en la cocina.

Para estas chicas llegar hasta el matrimonio es toda una aventura. Se encuentran atrapadas, al mismo tiempo, entre su anhelo de encontrar un marido y seguir la tradición imperante en su país, y el de tener una vida laboral acorde al esfuerzo y dinero invertido en llevar a término sus estudios. En Marruecos

articular ambos anhelos es complicado, aunque esperemos que para Souad¹¹⁵ y todas las mujeres que estén en su misma situación, no sea imposible.

Si Souad personifica una tipología de mujeres en la que el concepto de frontera supone el lugar en donde están situadas, el resto de mujeres migrantes de este estudio, en mayor o menor medida también están en ese lugar.

Tomar una decisión tan importante como es migrar siendo mujer, musulmana y originaria de un país árabe con un sistema patriarcal característico, e instaurado desde tiempos inmemorables que ha conseguido que aún hoy, en el siglo XXI, los valores culturales de la sociedad marroquí minusvaloren a las mujeres, es toda una expresión de empoderamiento. Pero aunque la capacidad de agencia de estas mujeres, representado en este caso en el hecho de migrar, sea el punto de intersección de todas ellas, los motivos que dieron lugar a tomar la decisión llegan a ser muy distintos.

Sadía viene de una familia muy humilde de Ouad Zem; sus padres tenían serios problemas para criar a todos los hermanos y decidieron enviarla a Moulay Bouazá con una tía que no podía tener hijos y que estaba dispuesta a ocuparse de ella. Habla de que ha tenido dos madres y cuando comenta algo sobre su casa, se está refiriendo a la casa de su madre adoptiva en Moulay. Pero ella no fue la única niña adoptada por el matrimonio, otros dos chicos y una chica también fueron recogidos y criados por la pareja y se hacen llamar hermanos entre ellos. Sadía es bereber y tiene un gran carácter y así lo ha demostrado siempre. De hecho se ha convertido en el referente de su familia. Le apoyaron en la toma de decisión de migrar, era una buena oportunidad para todos. La idea nació de su afán de mejorar su vida y la de los suyos. Ama su tierra y es de las pocas informantes que, a pesar de saber que va a ser prácticamente imposible su vuelta, sigue teniendo la ilusión constante de su regreso, aprovechando cualquier oportunidad para volver a visitarla. Podría haberse quedado en el pueblo, haber conseguido un marido y haber tenido sus hijos allí, pero no quiso, y decidió utilizar los apoyos que tenía en

¹¹⁵ Souad volvió a Marruecos en 2014 una vez terminada la carrera y tardó seis meses en casarse.

España para venir. Fueron sus hermanos biológicos los que le facilitaron las cosas para que cruzara el estrecho:

“Vine con mi hermano. Una amiga de mi hermano nos consiguió trabajo en Guadalajara cogiendo espárragos. Vine porque en Marruecos no había trabajo y yo quería vivir la vida” (Sadía, Entrevista, Elche, Febrero 2010).

“Vivir la vida”, expresión que en un principio nos llevaría a pensar que esa vida deseada pasaría exclusivamente por disfrutar la libertad de acción que le daba el estar a tantos kilómetros de las presiones y las tradiciones de su país de origen. Y así fue, pero duró poco, durante tan sólo dos meses trabajó en Guadalajara, después se trasladó a Elche y aquí tuvo diversos empleos; en el campo, como empleada de hogar, de cuidadora de ancianos y también vendiendo en el mercado, pero en pocos meses todo cambió:

“Un día estando en la Explanada de Alicante mi marido me preguntó si me quería casar con él, no lo conocía de nada, era del mismo pueblo que yo y en quince días lo hice, tenía veinticinco años. Me casé con él porque tenía trabajo” (Sadía, Entrevista, Elche, Febrero 2010).

El afán de una vida mejor estaba indisolublemente ligado a su deseo de ser esposa y madre. Ella quería construir una familia en un lugar que les diera mayores oportunidades a todos; a ella como mujer, esposa y madre, a sus hijos como ciudadanos europeos, y a los familiares que quedaban en Marruecos, mejorando su calidad de vida con las remesas enviadas. Por eso eligió a un hombre que culturalmente estuviera cerca de ella, y nada mejor que aquel originario de Ouad Zem. El que tuviera trabajo, fue la circunstancia que motivó su elección, ya que ella se ocuparía de la casa y de los hijos. Quedó embarazada enseguida de su hija y poco más tarde vinieron otros dos pequeños.

Samira es originaria de BeniMellal, viene de una familia que aunque no eran ricos, tampoco tenían problemas económicos, de hecho pudieron darle estudios. Tuvo una niñez feliz y sin problemas relevantes. Cuando le pregunté por qué había venido a España, me contó que estaba estudiando en Marruecos y se sintió

agotada, que además tenía problemas con sus padres, y que por todo esto decidió irse a descansar durante un tiempo a Holanda, donde tenía una prima trabajando.

“Conseguí un visado para un año y me fui, dejé los exámenes sin hacer, sólo me faltaban tres meses para terminar el curso. Estaba tan mal que me lo recomendó el médico (...) Pensé en irme de Marruecos porque el gobierno es muy malo, tienes que comprar tu trabajo. Por eso prefiero limpiar aquí. El oral de las oposiciones había que pagarlo para ser profesora. El escrito, como quedaba escrito, no pueden hacer trampas, pero el oral sí. Eso te hace sentirte mal. O eres la mejor, o tienes dinero (...) Lo pasé muy bien en Holanda pero sentía que estaba perdiendo el tiempo. Además no me gustaba el clima de Holanda, necesitaba sol” (Samira, Entrevista, Elche, Febrero 2010).

En sus palabras podemos observar la impotencia que supone enfrentarse a la realidad de un país que ofrece pocas opciones a aquellas mujeres que han estudiado. Invierten gran esfuerzo y dinero en su preparación, para más tarde encontrarse con que la única oportunidad que parecen tener ante sí es el matrimonio y la maternidad.

Tras su estancia en Holanda, Samira pensó volver a su país. Sara, su hermana mayor instalada en España, le propuso hacer un alto en Elche antes de emprender su regreso a Marruecos. Al poco tiempo de llegar encontró trabajo cuidando a una persona mayor. Le gustó el clima, y a sólo dos meses de llegar, conoció a su actual marido y en seis meses se casó.

“Yo tuve muchos pretendientes para pedir mi mano en mi país. Yo no quería aceptar a ninguno hasta que terminara los estudios. Una vez conocí a mi marido, lo traté durante seis meses y me dijo que para qué queríamos perder tiempo, que lo mejor era que nos casáramos. Yo lo acepté y fuimos a Ouad Zem a pedir mi mano. Mi marido no tenía nada, sólo lo que llevaba puesto pero a mí me gustaba que mi opinión fuera importante para él. Hoy aún es así, no hace nada si no cuenta conmigo, también con las cosas de la casa. Estuvimos en casa de unos españoles, mi marido y yo llevábamos la casa. Estuvimos allí hasta que me quedé embarazada. Los dueños de la casa eran muy estrictos, eran ocho, contando a los hijos y los mayores. Cuando me quedé embarazada ya no podía trabajar tanto. Vivíamos en una casa aparte, en el mismo terreno, era un campo. Yo siempre me iba a comer a mi casa, nunca comía nada de la casa de los dueños, y eso que cocinaba yo. Por eso, no tomaba nada en toda la mañana, por no

tener tiempo para ir a mi casa a tomarlo. A veces me arrepentía de haber venido, cuando hay gente que te trata mal. Por la noche lloraba mucho, pero pensaba que para llegar tenía que aguantar” (Samira, Entrevista, Elche, Febrero 2010).

Samira también tenía una meta ligada a un matrimonio y a una vida en familia. Igual que Sadía, su deseo de mejorar en la vida no se limitaba a ella y a su futuro exclusivamente, debía hacerlo en compañía de un marido y por y para unos hijos. Hoy, ambas están en Elche, cumpliendo su sueño.

Sara tuvo una vida feliz y tranquila desde su niñez hasta su primer matrimonio, a pesar de que como vimos anteriormente empezó a realizar las actividades de la casa desde muy pequeña. Se casó con el hombre que ella quería y fue muy feliz durante un tiempo, pero no duró mucho. Poco después del nacimiento de su primera hija se divorció. Sara tuvo muy claro desde el principio que ser migrante en España no iba a ser nada fácil:

“Hay muchas mujeres en Marruecos que piensan que venir aquí es como lo que pasa en las películas americanas, pero yo sabía que eso no era así, mi prima vivía en Holanda y me contaba como era de dura la vida. Mi prima trabajaba en la fresa” (Sara, Historia de vida, Elche, Enero 2010).

Aún así, y con ayuda de su madre, decide emigrar a España. Su hija se quedó con su abuela materna. Un primo que ya estaba aquí se encargó de arreglarle los papeles y encontrarle un trabajo en Elche. Esto fue hace más de veintisiete años, justo en aquellos años en los que llegaron a España las primeras mujeres marroquíes con un proyecto migratorio en solitario. Pagó casi ciento cincuenta mil pesetas por venir a España de forma legal y además tuvo que casarse con su primo. Más tarde y una vez instalada en Elche supo que esos papeles no costaron más de cinco o diez mil pesetas y que tampoco hubiera sido necesario el matrimonio. Pero las maldades de ese hombre no acabaron ahí. El primo pretendía vivir de su pariente recién llegada. Ella se negó rotundamente y en ese momento empezaron sus problemas. Ella buscaba empleo y el primo le exigía todo el dinero que ganaba o le boicoteaba el trabajo conseguido. Durante los primeros cuatro años de su estancia en España no pudo mandar a su familia en Marruecos ni una sola peseta

de las que ganaba como limpiadora o cuidadora de personas mayores. Nunca se lo contó a su familia, no quería que se rompieran las relaciones. Los padres de ambos primos formaban parte de una misma familia extensa que compartía la misma casa, y hubiera sido muy difícil que una vez descubiertas estas circunstancias hubieran seguido viviendo juntas. Fueron momentos muy difíciles, pero poco a poco encontró su estabilidad gracias a la buena coyuntura económica del momento en España y la abundancia de ofertas de trabajo. En esos días aún no había llegado a nuestro país mano de obra femenina procedente de América Latina. Pero llegaron, y estas remesas¹¹⁶ de nuevas migrantes en poco tiempo se convirtieron en una dura competencia para los puestos de trabajo de las mujeres marroquíes. A pesar de las circunstancias trabajó en Alicante como interna durante ocho años consecutivos con dos familias diferentes. El dinero que ganaba durante estos años se lo mandaba a su madre en Marruecos para ayudar en la manutención de su hija. Más tarde conoció a su marido, que resultó ser amigo de la niñez de su hermana Samira. Eran del mismo pueblo y después de divorciarse de su primo se casó con él. Ella tenía entonces 34 años.

“Tuve mucha suerte porque entonces conocí a mi marido”

Una vez casada ya no podía trabajar como interna y durante un año trabajó como externa en una de las casas mencionadas, hasta que se quedó embarazada de su primer hijo con Nortín. Con su actual marido ha tenido dos hijos varones. Además, consiguió traer a su hija desde Marruecos, que ahora está casada y vive cerca de su madre. La historia de vida de Sara está ligada a los hombres desde que era muy joven. Después de los dos primeros matrimonios, de los que salió muy dañada, consigue una estabilidad económica en un país diferente al suyo, y de nuevo se casa y liga su futuro a un hombre y a nuevos hijos.

La búsqueda de nuevas oportunidades es la constante de todas las mujeres que conocemos. Llega un momento en sus vidas que deciden dejar Marruecos y

¹¹⁶ El que las mujeres sudamericanas hablaran castellano y profesaran la religión cristiana les acercaba culturalmente a la población autóctona, ésto les facilitó el desplazamiento de las mujeres marroquíes de trabajos como cuidados de niños y ancianos. Esta circunstancia continúa a día de hoy.

buscar otra vida en otro lugar. Muchas de ellas no saben dónde acabará su viaje y tampoco con quién, pero todas eligen salir en busca de algo que suponga mejorar lo que tienen. A Halima le ocurrió algo parecido:

“En marruecos estaba casada y me divorcié. No tenía hijos. Fue cuando pensé en cambiar la vida, vivir de otra forma. Yo quería irme a Italia a casa de mi tío. Pasé por aquí, por España, y mis primos me encontraron trabajo y me quedé aquí. Vine a España primero a Castilla la Mancha a casa de mis primos, para luego seguir hasta Italia, pero enseguida me metí a estudiar en una academia para aprender castellano y en una semana me encontraron trabajo para mí. En aquellos tiempos se podía encontrar trabajo con facilidad, se podía elegir. Por eso me quedé a vivir en casa de mis primos. Cuando me divorcié ya no tenía otra salida. Volverme a estudiar ya no tenía ganas. Por estar divorciada no era problema, mi familia no me puso problemas. Fui yo que no encontraba otra salida. Vine con una señora española y su marido que eran amigos de mis padres. Mi padre también vivió en Italia y en España en los años 70. No me costó dinero el viaje. Tenía 19 años. Pasé por Ceuta. Por Tánger hubiera sido más difícil, pero por Ceuta en aquellos tiempos era más fácil. No tenía ni visado. No me pusieron problema ninguno. No necesité dinero, el viaje no tuve que pagarlo” (Halima, Entrevista, Elche, Diciembre 2012).

En Marruecos no había trabajado nunca. En España casi siempre, incluso después de casarse por segunda vez. Primero, tal y como ella nos cuenta, trabajó en Castilla la Mancha, en un trabajo que le encontraron sus primos a la semana de llegar, y que fue lo que le hizo quedarse y no seguir su viaje hacia Italia. Más tarde se fue a Benidorm. De nuevo un primo suyo le encontró un trabajo de interna en un chalet con una familia. Estuvo un año allí.

“Me trataron muy bien. Me arreglaron los papeles”. Dejé el trabajo porque mi hermana se vino a Elche y yo me sentía sola, sobre todo, el día de descanso. Entonces encontré un trabajo en Santa Pola, en una pescadería. Lo encontré yo misma, buscando de puerta en puerta. Estuve trabajando allí toda la temporada de verano. Después del verano bajó la faena y encontré trabajo en Elche, en un almacén de frutas de las Bayas. Fuimos buscando en coche una amiga y yo. Tengo carné de conducir, antes tenía un coche pero ahora tomo un tratamiento que no puedo conducir. Ya me quedé en Elche, vivíamos en un piso, mi hermana y una amiga con su hermana, en total éramos cuatro chicas viviendo juntas. Trabajé tres años en Elche, desde que

llegué a España no dejé de trabajar” (Halima, Entrevista, Elche, Diciembre 2012).

Llegó a Elche a finales del 2002. Tenía trabajo, vivía con otras mujeres en un piso, estaba acompañada por su hermana, y aún así, se casó por segunda vez en el 2003:

“Mi segundo marido era vecino de mi tío de Marruecos. Yo conocía a su madre y a su familia antes de venir a España. Yo me sentía ya que era una mujer, vergüenza ya no tenía. Él me vio antes de venirme yo a España y habló con mi madre. Me conocía porque yo iba a ver a mi tío casi todos los fines de semana. Yo, idea de volver a casarme no tenía. Yo tenía trabajo aquí, ya no me hacía falta un hombre. Su madre habló conmigo y yo ya no tenía vergüenza, pero tuve que pensarlo y hablar con mi familia. Nos juntamos mi padre, mi madre y yo. Él tenía un año menos que yo. Todo esto ocurrió en unas vacaciones de verano que fui a Marruecos a ver a la familia. Nos casamos allí y nos vinimos a España. Yo aquí lo podría haber tenido fácil para tener un novio y no casarme, pero no iba conmigo. Como no había tiempo no hicimos boda. Teníamos pensado hacerlo al año siguiente, pero me quedé embarazada y no era normal, era de chiste, embarazada y vestida de novia” (Halima, Entrevista, Elche, Diciembre 2012).

Halima, a pesar de haber dado el paso de emigrar a otro país, no estaba dispuesta a romper las normas. Su elección fue casarse con un hombre marroquí que previamente se había fijado en ella y al que sus padres también le habían dado el visto bueno. Él ofrecía su juventud y el pertenecer a una familia conocida y respetable de la misma zona de Marruecos que ella. Halima tenía que valorar que era una mujer divorciada y que, posiblemente, no tuviera muchas otras oportunidades de elección. Pero daba algo muy importante a cambio, sus papeles en regla y la posibilidad de reagrupar a su pareja. En cualquier caso, para ella igual que para otras mujeres marroquíes, el matrimonio siempre es una suerte, pero no estar casada no es una opción:

“El matrimonio es como suerte, no sé si es mejor ser novia con el que luego es tu marido que casarte sin conocerlo. Pienso que una mujer que no esté casada estará muy sola y que le salga bien el matrimonio es una suerte” (Halima, Entrevista, Elche, Diciembre 2012).

CAPÍTULO 7: MUJER, ESPOSA Y MADRE



En los capítulos anteriores hemos tenido la oportunidad de observar cómo los procesos de socialización de hombres y mujeres marroquíes son diferentes, dando lugar a una delimitación clara de roles entre ambos géneros. El matrimonio y la maternidad¹¹⁷ es el destino de las mujeres; ellos por su parte serán los proveedores económicos de la familia. A pesar de que la división sexual del trabajo en Marruecos está todavía perfectamente definida, y a pesar de que las mujeres siguen siendo educadas para ser esposas y madres, muchas de ellas salen de su país con un proyecto migratorio individual, transgrediendo el modelo asignado a las mujeres en el ideario marroquí. Pero, una vez en el país de destino, reconstruyen el orden de género que dejaron en Marruecos casándose, convirtiéndose en madres y renunciando a otras opciones que les ofrece el nuevo contexto en el que se encuentran. De la observación de estas prácticas, han nacido dos interrogantes centrales que dan razón de ser a este capítulo: ¿Por qué estas mujeres siguen basando sus identidades de género en contexto migratorio sobre el matrimonio y la maternidad teniendo otras opciones viables entre las que elegir? Y ¿qué consecuencias supone para estas mujeres el que el matrimonio y la

¹¹⁷ Entendemos que “para comprender los discursos y prácticas alrededor de la maternidad, se requiere partir de una definición de la maternidad como relación social y cultural y superar su dimensión estrictamente biológica; así como sus connotaciones esencialistas” (Solé y Parella, 2004:68). Las ideas biologicistas sobre la maternidad, en donde se vincula a la mujer con la naturaleza, comienzan a perder fuerza a partir de determinados trabajos de investigación llevados a cabo a lo largo del siglo XX. Dos de los trabajos más significativos al respecto son los realizados por las antropólogas: Margared Mead (1962) y Nancy Sheper-Hughes (1997). Ambas autoras muestran con sus datos etnográficos que hay otras formas de entender la maternidad. Mead (1962), en Yanina Ávila (2004), nos muestra como tras sus investigaciones etnográficas, rompe con la idea biologicista de la maternidad e incide sobre aquella que apunta a que el imaginario, creado a partir del papel de la mujer en la reproducción biológica, es fruto de la socialización. Pero con esta idea, las constricciones a las que eran sometidas las mujeres por su vínculo con la naturaleza, no desaparecen, sino que son sustituidas por las determinadas por la cultura. Pero, e ningún caso, ni naturaleza ni cultura, permiten vislumbrar un atisbo de agencia por parte de las mujeres. Por su parte, Nancy Scheper-Hughes (1997) durante sus experiencias con mujeres en Brasil que vivían en circunstancias de pobreza extrema, observa como la muerte de un hijo no representaba para ellas lo que la investigadora les suponía antes del comienzo de la investigación. Tal choque frontal con su concepto de maternidad le obliga a buscar las explicaciones de los hechos presenciados desde otras perspectivas teóricas. Se acercó a dichas explicaciones teniendo en cuenta las circunstancias de extrema pobreza en donde vivían y que las empujaba a elegir dejar morir a aquellos hijos más débiles para que sobrevivieran los más fuertes. Estos y otros ejemplos de experiencias etnográficas nos demuestran que el concepto maternidad, de la misma forma que los de masculinidad y feminidad, son construidos socialmente. De ahí que debemos pensar que hay múltiples discursos sobre la maternidad y por lo tanto múltiples modos de ser madres. Pero, tampoco debemos caer en la trampa de pensar que cada uno de ellos solo está determinado por la cultura, esto significaría negarle la capacidad de decisión a las mujeres, error que por otro lado, intentamos evitar a toda costa en esta investigación.

maternidad sean elementos centrales en sus proyectos de vida también en migración?

7.1 La maternidad como proyecto de vida también en migración

“El cielo está a los pies de las madres”

Profeta Mohammed

Tradicionalmente en Marruecos “la fecundidad determinaba el futuro de los patrilinajes y el principio del parentesco constituía la estructura de los grupos sociales. Las mujeres, para la supervivencia y la buena marcha de la sociedad, debían consagrarse a la procreación al servicio del patrilinaje” (Lacoste-Dujardin, 1993: 202). Pensamos, igual que Lacoste Dujardín, que “las cosas ya no son así”. Es cierto que durante el periodo colonial y desde la independencia de Marruecos, se han producido cambios profundos y que todavía están en marcha. Pero ¿son en realidad tan profundos? Si nos situamos en el marco de estos cambios sociales y culturales en el que está inmersa la sociedad marroquí y con mayor intensidad su diáspora (educación de las mujeres, cambios en la institución familiar, incorporación de éstas al mundo laboral y las migraciones internacionales, mayor control de la fecundidad o retraso en la edad del matrimonio), podríamos pensar que ha habido un cambio ideológico y de valores en donde el patriarcado y el patrilinaje están perdiendo intensidad.

Así, podríamos esperar que las consecuencias a estos cambios quedarían reflejados en las actitudes de las mujeres marroquíes con respecto al matrimonio y la maternidad. La realidad nos dice, en cambio, que continúan conviviendo con formas más tradicionales de sentir y actuar, en donde su estatus sigue íntimamente ligado a la reproducción, siendo éste su principal objetivo en la vida, quedando el trabajo fuera del hogar relegado a un segundo plano en la jerarquización de sus necesidades como mujeres.

Basándonos en los resultados de las experiencias etnográficas, por un lado, y en las siguientes reflexiones de Ángeles Ramírez (1998), por el otro, marcamos el

punto de arranque desde el que dar respuesta al primero de los interrogantes planteados anteriormente: ¿Por qué estas mujeres marroquíes migradas a Elche reconstruyen sus identidades de género sobre los mismos pilares que en su país de origen (matrimonio y maternidad), teniendo otras opciones viables entre las que elegir? Para la autora, “la explicación de la emigración a España no debe llevarse a cabo desde una ruptura con el papel tradicional. No se escoge en el caso de las mujeres entre la emigración y el matrimonio, sino que parece como si la salida del país de origen se produjera en pos de la consecución del proyecto de vida verdaderamente válido; casarse” (Ibid., p. 280).

En el caso concreto de las mujeres que han participado en esta investigación es cierto que no sólo no tratan de romper con el rol tradicional de las mujeres marroquíes, sino que, además de tener como objetivo el mejorar las expectativas de vida que les ofrece su país de origen, no olvidan que su proyecto migratorio, indiscutiblemente, está ligado a un matrimonio. Por consiguiente, si para las mujeres marroquíes migrar supone transgredir las normas, el matrimonio “es un modo de decir a su entorno que son ‘normales’, que no escapan a la norma, y que son capaces de asumir un proyecto de vida matrimonial y encontrar un marido” (Ibid., p. 280). Lacoste-Dujardin (1993) también defiende esta idea en relación al aumento del rigorismo masculino con ocasión del matrimonio de un emigrante “parisino” con una chica de Argel. La autora piensa que la explicación a esta vuelta a la tradición estaría en el miedo que las familias tienen “a ser acusadas de exceso de modernismo y de traición a los valores tradicionales” (Ibid., p. 47).

El matrimonio es el inicio de la etapa reproductiva de las mujeres marroquíes debido a la relación tan estrecha que existe en el país entre nupcialidad y maternidad (Cantero, 2006). Así, una vez convertidas en esposas, ser madres es lo deseado. La práctica totalidad de nuestras informantes desde muy jóvenes tenían muy claro que querían tener hijos en un futuro más o menos cercano, cuántos querían tener y cómo y con quién. No importa que vivan en Marruecos o en contexto migratorio, tampoco importa la clase social a la que estén adscritas desde su nacimiento, por otro lado, el tener o no estudios no las hace pensar de otra forma. Para ellas “lo natural” es tener hijos. Esta naturalización de la maternidad

tiene sus raíces principalmente en el Islam, y no sólo la religión contribuye a construir el ideario que sobre las mujeres existe en Marruecos. También vimos que para Yolanda Aixelá (2008), y nosotros estamos de acuerdo, la construcción de género en este país se ha confirmado además, por el auxilio que ha recibido desde la esfera legislativa (que ha potenciado a las mujeres como madres y esposas), y laboral (potenciando las profesiones femeninas sobre el resto).

En los estudios referidos específicamente a la maternidad en el mundo árabo-musulmán, fue donde encontramos algunas de las respuestas a las cuestiones que se nos presentaban al respecto. Lacoste-Dujardin (1993), nos presenta la maternidad como el objetivo principal en la vida de las mujeres. Estos son los motivos que argumenta: “Sólo cuando es madre, y en calidad de tal, la mujer entra en la sociedad. Sólo cuando es madre los hombres la toman en cuenta. Sólo cuando es madre adquiere un rol social y una posición reconocida por los hombres. Sólo cuando es madre parece disponer de cierto contrapoder” (Ibid., p.98). El lugar principal que ocupan las madres en el inconsciente colectivo magrebí y que, según la autora, se ha reforzado por el hábitus y a veces manipulado por los hombres políticos, se debe a la gran importancia de éstas en el patrilineaje mediante la fecundación de varones. Haciendo referencia al contexto de cambios profundos y movimientos sociales que se empezaban a producir durante esos años en los países del magreb, Lacoste-Dijardín considera que los valores patriarcales más incrustados en las mentalidades y en la cultura magrebí (entre ellos el valor otorgado a la maternidad), “no sólo persisten, sino que están siendo objeto de una identidad crispada” (Ibid., p.11). Además, considera que la migración, situación que llevará a las mujeres magrebíes a estar en minoría cultural, les hará reaccionar replegándose sobre la identidad y los valores tradicionales.

El que en ningún momento durante nuestras conversaciones haya tenido la oportunidad de escuchar o entrever una sola idea que me hiciera sospechar en otra forma de pensar o vivir que no fuera con unos hijos alrededor, me hizo preguntarme cuáles son los significados y el valor social que la maternidad les otorga para que no exista ni una sola duda de que algún día lo convertirán en una realidad, si ya no lo han hecho. Las respuestas son múltiples debido al carácter tan

heterogéneo que tiene el grupo de mujeres estudiado. De ahí que, igual que Juliana Marcús (2006), prefiramos hablar de maternidades y no de maternidad.

Aún partiendo de la idea de que “la forma como se asume la maternidad por parte de las mujeres es diversa, en función básicamente de la construcción de la identidad de cada mujer y de su entorno sociocultural” (Heras, 2008:65), es cierto que hemos podido constatar una variable que nos ha permitido agrupar a las mujeres en: aquellas que han sido socializadas en el país de origen y más tarde han migrado, y aquellas otras que han nacido en España o han llegado al país cuando aún eran unas niñas. Lógicamente estas últimas son mucho más jóvenes. Podríamos denominarla: variable generacional. Las primeras son mujeres que como Samira, Sara, Halima o Sadía migraron, pero enseguida demostraron su adhesión incondicional a la tradición marroquí casándose y convirtiéndose en madres poco después de llegar a España. Sabha y Hananne también encajan en este grupo. Ambas, se casaron en Marruecos sabiendo que su futuro estaría ligado a un marido que vivía en otro país. Valoraron las ventajas que podía tener este matrimonio en el extranjero, e inclinaron la balanza hacia el lado del sí. Unieron el proyecto de formar una pareja a otro migratorio. Zakía, aunque salió de Marruecos ya casada y con hijos, en poco tiempo se encontró sola y con la responsabilidad de llevar una familia en solitario, no tardó mucho tiempo en compartir esa responsabilidad con otro hombre, y se casó de nuevo. Sus historias de vida nos dicen que el estado civil de casadas de todas ellas estaba íntimamente ligado a la migración. Pero, aunque vivir en otro país para estas mujeres fue una elección, el matrimonio y la maternidad en ningún caso lo fue para ninguna de ellas. Por otro lado, los significados que el grupo de mujeres más jóvenes, como Rhita o Yassmín, le dan al hecho de que en un futuro serán madres, va más allá de aquellas imágenes de género tradicionales que identifican de forma muy estrecha mujer y maternidad. El hecho de haber sido socializadas en España les ha permitido reapropiarse de nuevas representaciones sobre las mujeres que, aún no rompiendo con las tradicionales que sus madres han tratado de imbuirles, les han llevado a una valoración social de “ser madres” reelaborada que determina nuevos comportamientos más acordes a las formas de vida occidentales. El caso de Marjana es diferente ya que, a pesar de haber sido educada en España desde muy

pequeña, sus valores la colocan más cerca del grupo de las mujeres casadas y migradas que en el de su misma generación.

Eva Evers Rosander (2004) en su trabajo sobre Ceuta y sus habitantes llevado a cabo a finales de la década de los setenta y primeros de los ochenta, entiende que la mujer musulmana no estaba plenamente incorporada a la familia del esposo y a su rol de casada hasta el momento en que daba a luz su primer hijo o hija. Nuestro trabajo se desarrolla en otros tiempos y contextos muy diferentes a aquellos en donde la antropóloga sueca hizo su investigación. Pero, a pesar de las grandes diferencias temporales y contextuales, los cambios a este respecto no han sido tan grandes. Hoy, para estas mujeres no es tan importante el ser reconocida como integrante del grupo familiar del esposo, aunque también, sino el conseguir el máximo estatus como esposa ante el marido a través de la consecución de la maternidad. Los hijos son “el arma que permite a las madres tener una relación de fuerza en el seno de la pareja y la sociedad” (Filal, 1991:161)¹¹⁸. Lacoste-Dujardin (1993) va más lejos al considerar que la mujer magrebí; entra en la sociedad, es considerada por los hombres, tiene un rol social o puede disponer de cierto contrapoder, cuando es madre.

Otras autoras también encuentran la maternidad como fuente de poder. Para Bourquia (1996) el poder obtenido por la madre en el momento de parir se traduce en reconocimiento social: “La mujer ofrece su cuerpo y su potencial reproductor a cambio de reconocimiento social” (Ibid., p. 18). En cambio, Bouhdiba (1975:263) lo convierte en seguridad para la madre: “Avoir des enfants dans la société traditionnelle arabo-musulmane est l'élément fondamental de la sécurité pour une femme”(Ibid., p.263) . Lacoste-Dujardín (1993) encuentra la capacidad de las jóvenes esposas de “hacer hijos”, como el inicio del fin del sometimiento a las mujeres de la casa y del miedo al repudio, a partir de este momento también verá aumentado su prestigio y valor en el grupo familiar. Por último, Rasan (1980), nos hace subir un nivel de concreción más, y define la maternidad como lugar de empoderamiento de la mujer marroquí: “La boda es a menudo el inicio de

¹¹⁸ Citado en López Lindström, Ana (2006:268-269).

una trayectoria que supone el afianzamiento de la posición de la mujer a través de la maternidad, cuyo valor en el terreno afectivo es paralelo al de la obtención de cuotas de poder en el ámbito doméstico, en el cual la mujer se constituye, además, en elemento esencial para la reproducción del orden social” (Ibid., p. 175).

Con la experiencia de vida de Zakía mostraré un claro ejemplo de cómo se puede utilizar la maternidad como estrategia política dentro de las relaciones de pareja. Zakía, después de tener tres hijos con su primer marido, recientemente ha tenido un cuarto hijo con su esposo actual. Se quedó embarazada de su hijo menor a pesar de que su marido le ha hecho sufrir en incontables ocasiones. Para empezar, ella es su segunda esposa. Al no estar divorciado de la primera, Zakía no aparece en ningún documento español como su mujer, hecho que le ha impedido durante años tener su documentación en regla, de esta forma le ha limitado la movilidad, la posibilidad de encontrar trabajo fuera de casa o de ir a Marruecos a visitar a su familia:

“Mimún tiene otra mujer a la que le ha dado sus papeles, como en España no es legal tener dos mujeres, por esto me he quedado sin papeles. La otra mujer de Mimún viene a España de vez en cuando para no perder sus papeles y se quedan en casa del hermano de Mimún, el que luego le calienta la cabeza a Mimún porque me ha visto paseando en el Aljub” (Zakía, Diario de campo, Elche, 27/10/08).

Además, a pesar de que ella no se relaciona apenas con la familia de su esposo, le hacen llegar presiones a través de su marido y el teléfono. Nunca ha verbalizado los motivos por los que tenía tanto empeño en tener un hijo con su segundo marido. Decimos que tenía empeño porque antes de nacer su pequeño ya lo había intentado antes, pero tuvo un aborto. Será Rhita, su hija mayor, la que sin saberlo pondrá sobre la mesa los motivos que llevan a su madre a darle tanta importancia de nuevo a la maternidad. La joven, a pesar de que quiere muchísimo a su recién estrenado hermanito, no entiende por qué su madre, teniendo una relación tan compleja con su pareja, ha decidido tener otro niño.

“Mi madre no es valiente ante la vida porque Mimún no se porta bien con ella y ella sigue apoyándolo por encima de sus hijos. Estar en casa llorando y esperando que venga no es luchar, luchar sería irse a trabajar y no dejar entrar a ese hombre más en esta casa. Mi madre se comporta como una niña de 15 años enamorada. Mimún le dice cosas que hacen mucho daño, seguir con él aunque yo le diga que no me gusta, no es luchar. Tener al niño ha sido una gran falta. Lo quiero mucho y nos ha unido. Ahora salimos las dos juntas a pasearlo y lo cuidamos entre todos. Pero ha sido una gran falta. Seguimos igual desde que vinimos. Mi madre ha tenido al hijo para que se quede Mimún y eso lo que ha hecho es complicarle más la vida. Piensa que Mimún la pueda salvar. Cuando mi madre me dice que si no quiero las normas que me vaya, yo pienso que es mi familia y no quiero irme” (Rhita, Entrevista, Elche, Mayo 2012).

Madre e hija con sus acciones y discursos están mostrando dos entramados ideológicos muy distintos. Dos formas distintas de ver la vida y por lo tanto de afrontarla. Para Zakía, tener a su hijo pequeño ha sido su manera de luchar para salvar su matrimonio. Un matrimonio entendido desde los roles tradicionales marroquíes en donde el hombre tiene la obligación de mantener económicamente a la familia y la mujer la función reproductiva. Entendía que, debido al gran valor otorgado por la cultura marroquí a la maternidad, su estatus como mujer ante el marido y la familia de éste aumentaría si le daba un hijo. El niño podría ser el punto desde donde se tejiera una posible relación entre las dos familias asegurando así su matrimonio. De lo contrario, él podría marcharse y con cuarenta años y divorciada por segunda vez, encontrar de nuevo un marido se convertiría en una tarea casi imposible. Esa ha sido su estrategia. Por otra parte, la hija está segura de la pasividad de la madre ante su situación matrimonial y entiende que tener otro hijo ha sido una equivocación. Para ella la lucha estaba en que su madre pasara a ser parte activa de la solución y dejara de poner su futuro (y el de sus hijos) en manos de un hombre que no ha sabido más que darle problemas.

La situación de Halima es totalmente diferente. Con su primer marido no tuvo ningún hijo. Su segundo esposo vino a España por reagrupación familiar, ella era la que trabajaba aquí. Ha sido la única que, hasta ahora, ha aportado algún dinero con su trabajo a la economía familiar. Las dificultades que ha tenido y tiene su marido para encontrar trabajo hacen de ella la única esperanza para poder

seguir pagando la hipoteca del piso que tienen en propiedad. Viven con cuatrocientos euros de ayuda familiar y el banco les ha otorgado un aplazamiento del pago de la hipoteca que se cumplirá en unos meses. Pero esto ya lo sabía antes de quedarse embarazada por segunda vez, y aún así, lo hizo. Cuando le pregunto si no sería más fácil para ellos en estos momentos vivir en Marruecos, responde:

“Me veo aquí hasta muchos años, me gusta Elche, no me quiero ir, pero nunca se sabe. Cuando sea muy grande, no sé. Si vuelvo a Marruecos puede que sí que me sienta extranjera. Cuando voy los vecinos han cambiado, no conozco a nadie y me siento más extranjera que aquí en Elche. Sé que no tengo dinero ni para la crema de mi hijo pequeño, pero no estoy dispuesta a irme. Sólo me iré si creo que vamos a pasar hambre. Además, no voy a tardar mucho en empezar a trabajar otra vez si mi marido no encuentra” (Halima, Entrevista, Elche, 26/11/2012).

Tanto en el caso de Halima como en el de Zakía, tener un hijo está por encima de cualquier problema económico o conyugal. La maternidad se define como elemento relevante en la identidad de estas mujeres, las completa como personas, y cada una de ellas lo ejemplifica de forma diferente. Halima trata de articular la esfera productiva (el trabajo) y reproductiva (biológica y social). El tener que trabajar, obligada por las circunstancias económicas en las que se encuentra el grupo familiar en estos momentos, no la ha desviado de sus objetivos. En su concepción de la vida, el matrimonio y la maternidad ocupan un lugar principal. Zakía por su parte nos muestra cómo ha buscado a través de su nueva maternidad, obtener más valor ante su marido y la familia de éste.

Marjana con sus palabras refuerza la idea que Halima ha descrito con sus hechos. Tener más o menos dinero no es un factor limitante para tener o no descendencia. En cambio, nos dice que el número de hijos quedará determinado por este hecho:

“En España hay gente que no quiere tener hijos. En Marruecos todos tenemos. Aquí hay muchas formas de ver la vida. Nosotros no. En Marruecos si no tienes dinero no pasa nada, también tienes hijos. Pero yo no quiero tener muchos. Yo sólo quiero dos para poder darles una buena educación. Un niño y una niña. Yo veo que mis padres han

sufrido mucho. Han trabajado mucho, mi padre ha trabajado tantos años y aún está trabajando. Y mi madre en la casa, siempre sufriendo y cuidando de todos. Yo no quiero vivir así” (Marjana, Entrevista, Elche, Enero 2014).

Así, aunque tener más de un hijo es lo que se espera de las mujeres marroquíes, tampoco están dispuesta a tener todos los que vengan. Ya hemos visto el caso de Halima que ya tiene dos hijos, el más pequeño ha cumplido tan sólo dos meses y está convencida de que no quiere tener más:

“Tengo dos y no quiero tener más. Es muy difícil criar a los hijos si no tienes dinero. Tienes que trabajar y no puedes cuidarlo. A mi pequeño lo tuve porque el mayor me preguntaba por qué sus compañeros tenían hermanos y él no” (Halima, Entrevista, Elche, Diciembre 2012).

Me consta que controlar el número de hijos que desean es una de sus inquietudes. Esto he podido comprobarlo en los múltiples talleres que se hicieron en la asociación WAF AE, en donde tenían la oportunidad de hacer todo tipo de preguntas que resolvieran sus dudas. En estos talleres las mujeres hablaban de los métodos que utilizaban y compartían sus experiencias personales. De la misma forma que cuando en situaciones más privadas, respondían a mis preguntas sobre el tema sin ningún tipo de tabú. Por ejemplo, Halima contestaba así a la pregunta de si utilizaba anticonceptivos:

“Sí. Hoy he ido a hacerme análisis para tomarme la pastilla. He ido al ginecólogo y me ha enseñado todo lo que hay. Me he traído todos los papeles para leerlos tranquilamente aquí”.

En Marruecos también hablan con relativa desinhibición de la utilización de métodos anticonceptivos. Rhimou, me comentó que en breve iniciaba un viaje a Sidi Ifni, ciudad de sus antepasados en donde tiene algunas propiedades que debe visitar periódicamente. A su paso por Casablanca visitaría a su hija mayor y esperaba aprovechar la ocasión para colocarle un DIU. Pero, como en muchos otros temas que puedan suscitar controversias desde la religión o incluso la tradición, la estrategia a utilizar siempre pasa por justificarlo de alguna manera, en este caso Rhimou apela a la salud de la madre:

“El Corán permite utilizar anticonceptivos si la madre tiene problemas para tener más hijos” (Rhimou, Diario de campo, Tetuán 22/11/2009).

A pesar de su justificación, Rhimou viene utilizando distintos métodos anticonceptivos desde la década de los sesenta. Su condición de matrona le hizo tener una relación muy estrecha con ellos:

“En 1967 empezó la planificación familiar en Marruecos y me puse un DIU. En 1966 nació mi primer hijo. Mi cuñada me asistió a mí en el parto y yo a ella en el suyo. Las dos parimos en casa de mi cuñada. En la cuarentena bajé a Agadir a ver a mi marido y me quedé otra vez embarazada. Parí en Tetuán y estuve tres años sin parir porque me puse el DIU. En el 70 empecé a ir a Rabat a un seminario de 15 días sobre planificación familiar. Las mujeres tenían confianza en mí y si que se lo ponían. En 1977 abrieron en Tetuán un Centro de Referencia de planificación familiar. Lo inauguré yo y estuve allí trabajando hasta 1987. Iba gente de Ceuta, Rabat y otros sitios. Por envidia que tiene la gente, me cambiaron a otro centro de prenatal y planificación familiar. Allí hacían cocina para niños. Había mucho raquitismo, gastroenteritis, mucha muerte. Enseñaban a las madres a dar de comer a los hijos, los pesaban.... En 1977 me quité el DIU porque tenía hemorragias. Luego me puse el diafragma. El farmacéutico me dio crema desinfectante, yo le pedí espermicida, y me quedé embarazada. Como no podía tomar pastillas anticonceptivas, después del parto me hice la ligadura. Se lo dije a mi marido el día después” (Rhimou, Historia de vida, Aspe, Agosto 2012).

Desde luego que Rhimou fue pionera en la utilización tanto personal como profesional de los anticonceptivos. Con su narrativa vemos como, a partir de los últimos años de la década de los setenta, las mujeres marroquíes comienzan a disponer de sus propios cuerpos a través del control de su maternidad. Aunque “la contracepción en Marruecos no se ha relacionado con ‘libertad sexual’ sino que se ha presentado como un instrumento necesario para controlar la natalidad del país” (Aixelá, 2010:256)¹¹⁹.

¹¹⁹ Esto es debido, según Fátima Mernissi (2007), a que el Estado marroquí comenzó a abordar el problema del control de la natalidad como respuesta al peligro que suponía el crecimiento demográfico para el desarrollo económico y social del país (informe de la banca internacional 1966), y no como respuesta a las necesidades de las masas populares femeninas. En esos años, diferentes agencias de ayuda extranjeras financiaron distintos programas de planificación familiar así como múltiples estudios, seminarios, mesas redondas y asistencia técnica en cuestiones

Por otro lado, si nos fijamos en la situación social de las personas mayores en Marruecos, encontraremos otra vía desde donde entender mejor el valor otorgado a la maternidad por las mujeres marroquíes. No hay más que pasear por las calles de cualquier ciudad o pueblo del país para observar la gran cantidad de personas mayores que se encuentran en situación de exclusión social. Los sistemas sociales del país que pudieran hacer de colchón económico para aquellas personas que se encuentren fuera del mundo laboral por su edad avanzada son insuficientes, de manera que dependen únicamente de los hijos o directamente de la caridad. Por este motivo tener hijos es un seguro de vida para el futuro. En concreto, será sobre los hijos varones sobre los que recaerá la mayor esperanza de futuro ya que se supone que serán ellos los que aseguren la filiación y la herencia (Aixelá, 2012). “El nacimiento de una hija se asocia al vacío. Cuando nace una hija, se dice: ‘la casa se vacía’, puesto que la hija dejará un día u otro la casa del padre para unirse a otra familia. Por el contrario el nacimiento de un hijo ‘llena la casa’. Según dicen: se asocia con la presencia y la plenitud. El nacimiento de un varón se considera siempre un refuerzo para la familia” (Burquia, 1996:65).

Pero esto también está cambiando en Marruecos como consecuencia de las transformaciones que están sufriendo los tradicionales modelos de familia extensa y que están dando lugar a familias nucleares compuestas tan solo por padre, madre e hijos. Los metros habitables de las casas actuales se reducen. Las jóvenes parejas se marchan a vivir a pisos más bien pequeños de nueva construcción en núcleos urbanos más o menos grandes. En migración los cambios están siendo similares. En el caso de las familias de nuestro estudio, todas ellas son nucleares. Esta nueva forma de vida familiar repercute directamente tanto en las relaciones conyugales como en las expectativas que los padres depositan en los hijos. Ya no se espera de ellos ese “refuerzo” al que hacía alusión Rahma Burquia, y que consistía en asegurar una vejez tranquila en términos económicos, pero también de cuidados y afecto. Por otro lado, la filiación también era muy importante a este respecto ya

relacionadas con la contracepción. Pero, a pesar de los muchos inconvenientes que han tenido las políticas de natalidad llevadas a cabo desde el Estado marroquí, el índice Sintético de Fecundidad en 2011 se situaba en 2,2 hijos por mujer, muy lejos de los 4,5 de 1.987.

que será el hijo varón el que asegure la descendencia y la relativa unidad de la herencia. Por último, especialmente importante ha sido para las mujeres marroquíes engendrar un hijo varón, ya que con su nacimiento aseguraban la continuidad de su matrimonio, evitando el divorcio e incluso el repudio. En cambio, a día de hoy, el género de los hijos ya no es tan relevante para los marroquíes.

En casa de Amina, después de dos hijas, y con solo dos meses de vida la más pequeña, están seguros de que tendrán un tercero:

“Hoy, tener un hijo o una hija, ya no es igual que antes. El hijo crece, se casa y se va a su casa. La hija se casa y también se va a su casa. Es lo mismo” (Amina, Diario de campo, Elche, 19/03/2014).

El padre quiere intentarlo de nuevo porque desea un hijo varón. Su mujer lo comprende y está dispuesta a complacer a su marido. Esta situación, a pesar de las palabras de Amina, nace como consecuencia de que persista en el imaginario de estas personas la relevancia del hijo varón, pero más como tradición que como estrategia de reproducción social.

Pero, ¿qué ocurre con aquellas mujeres que no tienen hijos? Ya sea voluntariamente o porque no se han casado o incluso casadas no han podido tenerlos. No tener hijos significa ser una mujer incompleta. Filal (1991)¹²⁰ habla de “muerte simbólica” al referirse a la situación de las mujeres estériles.

En la siguiente narración observaremos como Alia, mujer de noventa años, considera a aquellas mujeres que no han tenido hijos como seres envidiosos y vengativos por el hecho de ser incapaces de dar vida:

Mi tía me decía que mi hijo se le parecía a una cabra sin cuernos. Después de siete días se me murió el niño. Por eso creo que se murió del “mal de ojo”. En Marruecos, siempre que se habla de un niño se tienen que decir cosas buenas; qué guapo, gracias a Dios... Si no lo haces así es que tienes envidia. Mi tía no tenía hijos. (Alia, Historia de

¹²⁰ Citado en López Lindström, Ana (2006:267).

vida, Tetuán, traducido simultáneamente por Huda, su nieta, Julio 2012).

En Marruecos es habitual dar sentido a determinadas cosas a través de la explicación del mal de ojo. En este caso desvela la crueldad que conlleva esta forma de control social en la que puedes ser castigada perdiendo a tu hijo si tienes éxito como hacedora de vida. En la otra cara de la moneda se encuentra la mujer cuyo talón de Aquiles es su incapacidad de crear vida y que, como agente causal del mal, representa, según Araceli González (2015), “el énfasis en la fertilidad y la fecundidad” por parte del grupo social. Por último, el mal de ojo actúa como una experiencia corporal encarnada en la vulnerabilidad física del niño. Esto que nos cuenta Alia ocurrió hace más de sesenta años y en una zona rural del norte de Marruecos. Hoy, evidentemente han cambiado las cosas, pero aún así, si el matrimonio y la maternidad son la base fundamental de su identidad, no es de extrañar que aquellas mujeres que no puedan culminar alguno de estos preceptos queden fuera del círculo social de las mujeres con éxito.

Rhita, con tan sólo diecinueve años y en otro tiempo y contexto totalmente distinto, tiene muy claro que la soledad es el destino de aquellas mujeres que no tienen hijos. Incluso piensa que aquellas que de forma voluntaria pudieran decidir no tenerlos, estarían negando el amor a su descendencia. Actitud egoísta ya que la maternidad estaría por encima de cualquier motivación o deseo personal de una mujer:

“Una mujer que no quiere tener hijos me parece egoísta. Si no los tiene porque trabaja, que los tenga cuando no trabaje o que se deje su trabajo, sino ¿dónde estará el amor de esos hijos, de su familia?, estará sola” (Rhita, Entrevista, Elche, Mayo 2012).

Rhita, entiende la relación entre la madre y los hijos como una simbiosis en la que la madre no aparece como ese ser desinteresado que lo entrega todo a cambio de nada, sino que espera una “relation hétérosexuelle la plus satisfaisante, la plus profonde et la plus riche d’affectivité” (Lacoste-Dujardin, 1985: 304).

No queremos terminar de hablar de la maternidad sin antes hacer referencia

a ella como factor determinante en la conformación de los cuerpos de las mujeres marroquíes, porque ser madre confiere un estatus que queda plasmado en ellos. De ahí que queramos evidenciar la utilización que hacen estas mujeres de sus cuerpos para identificarse. Aunque la edad también es muy importante y determinante en su conformación, creemos que la maternidad se erige como principal componente.

Antes del matrimonio y más tarde, antes de la maternidad, el cuerpo ha de cuidarse y modelarse para estar bellas. El ejemplo más evidente lo encontramos entre las más jóvenes colaboradoras de nuestro trabajo. Empezaremos con aquellas que vinieron a Elche para estudiar una carrera. En un principio parecería que tienden a vestir la moda de aquí por una cuestión de “occidentalización de sus costumbres”. De hecho, la sociedad española las acoge con mucha más facilidad que a otros grupos de migrantes marroquíes por este motivo: llevan tacones altos, ropa ceñida, se depilan, maquillan, etc. Pero, cuando las visitamos en Marruecos podemos observar que, salvo algunas pequeñas diferencias, en sus ciudades de origen visten exactamente igual que en España. Otra característica de este grupo sería su preocupación por mantener una figura esbelta más cercana a los cánones de la moda occidental que a la de la árabe tradicional, en donde el ideal de belleza femenino se acerca más a una mujer entrada en carnes.

“En Marruecos el marido debe estar delgado como un palo, eso es que trabaja mucho. La mujer tiene que estar gorda, tener grasa” (Huda, Diario de campo, Aspe, 28/03/2014).

Otras jóvenes como Marjana que no han entrado en la moda occidental, también modelan y cuidan sus cuerpos como mujeres solteras que deben estar bellas para encontrar un buen marido. Por otro lado, en el grupo de mujeres madres, encontramos que la mayoría de ellas tienen un sobrepeso más o menos importante, y aunque en algún momento de nuestras conversaciones han hecho referencia a lo poco que les gusta el peso que tienen, no me consta que ninguna se haya planteado seriamente el perderlo. Las mujeres jóvenes modelan sus propios cuerpos, mientras que las mujeres madres dejan que sea la naturaleza la que lo haga por ellas. Pero, ya sea en uno u otro caso, los cuerpos son modelados para

hacer identidad. Las primeras son jóvenes casaderas, la belleza exterior será un valor al servicio de la tarea de encontrar marido. Una vez casadas, la belleza física sigue teniendo tanta importancia como anteriormente, aunque lo que varían son los puntos en donde se fija su valor. Cuando se es joven, el cuerpo se anhela esbelto, elegante y bien vestido, debe proyectar la imagen de una joven saludable, aunque también temerosa de la tradición y la religión y que se demostrará en que la flexibilidad otorgada en materia de normas en la vestimenta tendrá un límite cuya raya roja quedará marcada por el pudor. Así, los escotes no bajarán demasiado, las faldas tampoco subirán de un cierto límite y los brazos no quedarán nunca, bajo ningún concepto, al descubierto totalmente. Si se cumplen estas tres reglas, será perdonada su “occidentalización”, de momento. En cambio, las mujeres que conforman el grupo de las madres, dejarán que la naturaleza modele sus cuerpos con los que proyectarán la imagen de la maternidad y la seguridad que da el objetivo conseguido en sus vidas, además de la estabilidad, el pudor y, sobre todo, el estatus y el poder. Sus cuerpos aparecen como vasijas que ya han contenido a los hijos y el alimento de éstos. “La mujer en muchas culturas es metaforizada como vasija, olla, o recipiente debido a su función de contenedora biológica, útero que alberga, cobija y calienta. La misma forma del cuerpo de la mujer se asociará con lo circular, éstas imágenes socializan y educan a los individuos/as dentro de una comunidad, permitiendo edificar constantemente una tradición histórica que ha unido crianza y alimentación en y desde el cuerpo de las mujeres” (Franch, 2008:90). Pero no solamente quedará reflejado en su peso, la forma de moverse ante los demás también marca identidad. A medida que las mujeres cumplen años, sus movimientos van cambiando de significados. Un ejemplo a este respecto lo pudimos contemplar en las cocinas de muestras informantes. Si viven con las madres, llevarán la carga del trabajo culinario, mientras que las más mayores, madre o suegra, marcarán las pautas a seguir. Si viven en diferentes casas, será a través de los consejos¹²¹ como recibirán la sabiduría de las mayores, culinariamente hablando. Esta forma jerárquica de distribuir el trabajo en la cocina y en la familia, queda reflejado en sus cuerpos. Las más jóvenes se mueven con gran habilidad entre los fogones, andan de aquí para

¹²¹ Las hijas que han migrado, aún viviendo en familias nucleares a cientos de kilómetros de sus progenitoras, seguirán siendo dirigidas y aconsejadas por ellas en la distancia.

allá trasladando ollas, agachándose a amasar, metiendo y sacando panes del horno, etc. Mientras, la madre o la suegra revisan, prueban y hasta riñen cuando algo no es de su gusto. Suelen salir a comprar los productos de mayor calidad al mercado y también dedican su tiempo a ordenar el almacén de alimentos o el frigorífico. Sus movimientos son calmados y marcados con la seguridad que aportan los años de experiencia.

Mientras se es joven y soltera, tanto las exigencias religiosas como las de la tradición se laxan. No estarán bien vistos determinados comportamientos respecto a la vestimenta, pero se toleran. En cambio, cuando se es una mujer casada, irremediablemente, deberán cumplir las normas. Así, no harán alarde público de su belleza. Cuando se muestren ante la comunidad en general, la vestimenta consistirá en ropa, ya sea tradicional u occidental, que no deje ver el contorno del cuerpo. El velo, en muchos casos ocultará el cabello, considerado como un gran atractivo para los hombres. En cambio, cuando las personas entre las que se encuentren sean exclusivamente mujeres, o en su caso, hombres del entorno familiar, serán sus ropas y joyas lo que pretendan visibilizar. En aquellos acontecimientos a los que asiste una gran cantidad de familiares, amigos y vecinos, lucir los mejores vestidos y joyas servirá para mostrar el éxito conseguido por los maridos. A través de sus cuerpos decorados pretenderán levantar envidias controladas, nunca desmesuradas. Obtendrán prestigio ante la comunidad, que a su vez les dará valor ante su marido y/o la familia de éste. Así, estas mujeres exhibirán su belleza a través de unos cuerpos en donde la maternidad ha dejado sus huellas y a través de las vestimentas y joyas que tendrán oportunidad de lucir. En resumen, tanto cuando son jóvenes y solteras, como cuando están casadas y son madres, ambos “cuerpos culturales” (Butler, 2010:41) son utilizados para obtener un beneficio a cambio, un marido y/o un estatus, que en definitiva, les dará valor.

Entendemos que, tanto en Marruecos como en contexto migratorio, existen variaciones importantes en las manifestaciones sobre el hecho de ser madre. El contexto social y cultural del que procedan será el que determine el ideario que sobre la maternidad posean estas mujeres. A pesar de ello, para la casi totalidad de nuestras informantes la maternidad representa para ellas: reconocimiento social,

seguridad, aumento de su prestigio y valor dentro de su grupo familiar y social, además de fuerza y empoderamiento. Pero, hemos de significar que está emergiendo una nueva “maternidad intensiva”¹²², que está llevando a cambiar los valores transmitidos a las nuevas generaciones con respecto a los roles de género y, en un nivel más amplio, a las relaciones interfamiliares. Así, las más jóvenes cuestionan las formas tradicionales de ser madre y, aún teniendo la maternidad como pilar indiscutible de sus identidades, anteponen, por lo menos temporalmente, otros intereses a ésta. Sin olvidar dos cosas muy importantes: la primera de ellas se refiere al alto precio que estas mujeres pagan por elegir ser esposas y madres dejando su posible “independencia” económica en un segundo plano. En segundo lugar porque la maternidad supone una parte importante de responsabilidad en cuanto a las representaciones que tienen los autóctonos de este colectivo de mujeres migrantes. A su vez, este ideario sirve como referente para medir el grado de subordinación de las mujeres marroquíes con respecto a los hombres y, sin lugar a dudas, en contraposición siempre a las mujeres autóctonas.

7.2 Trabajo remunerado como segunda opción

Hemos visto como la mujer ofrece su cuerpo y su potencial reproductor a cambio de reconocimiento social, identidad, prestigio, estatus, valor y/o seguridad. Ya tenemos algunos de los significados más importantes asignados a la maternidad en la cultura marroquí. Ahora es el momento de plantearnos la segunda pregunta a la que hacíamos referencia al principio del epígrafe; ¿qué consecuencias supone para estas mujeres el que el matrimonio y la maternidad sigan siendo elementos centrales en sus proyectos de vida en migración? Pensamos que de este ideario,

¹²² Según Sharon Hays (1998), la “maternidad intensiva” se sustenta en tres principios fundamentales: la visión del niño como alguien inocente y puro. En segundo lugar, anteponer las necesidades de los pequeños a los del resto de la familia, incluida la madre. Por último, inversión de una gran cantidad de tiempo, trabajo, emociones y dinero en los hijos por parte de los padres. En referencia a mujeres de EEUU, afirma que con la incorporación de éstas al mundo laboral en los últimos años, no se ha producido un cambio de ideología, sino al contrario, se ha reafirmado “la maternidad intensiva”. Si cuando se produjo la revolución industrial, hubo una revolución ideológica, en donde la mujer quedó relegada en el hogar para cuidar a los hijos, se pregunta por qué hoy, si la mujer se ha incorporado al mundo laboral, no se produce otro cambio de ideología en el que el hombre y los estados contribuyan a la crianza de los hijos. Según Hays, la explicación está en que estos idearios constituyen una oposición de las mujeres frente a las ideologías de mercado. Es decir, las mujeres han creado, en la relación madre-hijo, una isla fuera de la conciencia de mercado.

potenciado desde la mayoría de las instituciones de su país, se deriva el que tener hijos se convierta en el principal organizador de la vida de estas mujeres, quedando el trabajo remunerado como una opción secundaria.

Según Benabdenbi (1996), el peso del Islam en el moldeado de la psique del musulmán que deja perfectamente delimitados los roles de ambos géneros, el peso del colonialismo en la devaluación del trabajo femenino, y el efecto del movimiento nacionalista, ha dado lugar a dos tipologías de mujeres: aquellas educadas y remuneradas, y las campesinas, pobres y analfabetas que continúan con trabajos manuales nada valorados. Esto ha hecho que tanto hombres como mujeres tengan serias reticencias “a tomar en consideración la actividad de las mujeres cuando ésta se ejerce en lo económico, y como consecuencia alimentan las reticencias ante otro reparto de los poderes” (Ibid., p. 118). Así, “las expectativas que el sistema social crea en las mujeres respecto a su futuro como esposas y madres, influyen de manera notable en las decisiones que deben tomar aquéllas en relación con su trabajo” (Del Valle, 1992/93:15).

Las historias de vida y migración de nuestras informantes confirman esta forma de entender la vida. Así, la mayoría de las que comenzaron su proyecto migratorio solas, se incorporaron al mundo laboral poco después de llegar. A pesar de que apenas tuvieron problemas para encontrar su primer empleo, es importante puntualizar que sólo tuvieron acceso a ocupaciones tales como: cuidadoras de ancianos, limpiadoras o en hostelería. Evidentemente, estos empleos no estaban relacionados con la preparación académica o profesional que tenían algunas de ellas. Es decir, sólo tuvieron acceso a aquellos trabajos que los españoles rechazaban en aquellos momentos y que estaban peor remunerados y valorados socialmente. Más tarde y una vez embarcadas en el matrimonio, dejaron sus empleos, pasando a depender enteramente de sus maridos. Han debido pasar muchos años hasta que han podido plantearse de nuevo su vuelta al mundo laboral. Como vemos, han reproducido en contexto migratorio los valores tradicionales marroquíes que consideran devaluado el trabajo de las mujeres fuera de casa, y cuyos roles están encaminados al marco de la familia exclusivamente, aunque con modificaciones.

Pero también hemos de decir que, a pesar de elegir casarse y tener hijos, en su ideario tienen una visión de la vida laboral más que positiva. En un grupo de discusión en la asociación WFAE, les hice la siguiente pregunta: ¿Qué ventajas creéis que tiene para una mujer trabajar fuera de casa? Y estas fueron sus respuestas:

“Ganas dinero”, “Conoces gente”, “Aprendes a hablar castellano”, “Sales de la rutina”, “Libertad, respiras fuera”, “ Te valoras a ti misma”, “Desconectas de la casa”, “Disfrutas más del poco tiempo que estás con la familia”, “Cuando no trabajas no sabes cuando son vacaciones” (Grupo de discusión, Asociación WFAE, Elche, 04/03/2010).

En el mismo grupo de discusión también se hicieron los siguientes comentarios:

“Yo no trabajo porque tengo que seguir trabajando cuando llego a la casa, mi marido no cambia cuando yo trabajo, quiere tenerlo todo a punto como siempre, por eso me quedo en casa. Cuando estoy en mi casa y no trabajo hago menos cosas, me levanto más tarde y limpio menos”. “A nosotras nos gusta mucho dormir y cuando miramos por la ventana y vemos que está lloviendo, decimos, mañana iré”. Dicho esto, todas empezaron a reír. “Nosotras tenemos un trabajo que nos gasta mucha energía, aguantar al marido”, de nuevo risas.

Son conscientes de que tener un empleo remunerado tiene muchas ventajas, pero también observamos en sus palabras que trabajar no es una prioridad para ellas. Incluso si tienen intención de hacerlo o lo están haciendo, suelen elegir empleos en los que no tengan que invertir muchas horas al día. Tener un trabajo remunerado supone para estas mujeres hacer doble jornada laboral cuando llegan a casa. Tampoco tienen el apoyo de los abuelos para ayudar en el cuidado de los pequeños como lo tienen muchas mujeres españolas. Los maridos, ya lo vimos anteriormente, no suelen ser muy colaboradores con las tareas del hogar. Ellas además no están dispuestas a permitir que sus maridos realicen determinados trabajos domésticos. Esto les lleva a soportar jornadas laborales interminables. Así, trabajar fuera de casa se hará realidad en aquellos momentos en que sea estrictamente necesario, anulándose la norma hasta el punto de llegar a invertir los roles asignados. En estos casos no serán censuradas por la comunidad y

siempre tratarán de conjugar el tiempo de trabajo externo con sus obligaciones como madres y esposas.

Este es el caso de Halima, que cada vez que la llaman para trabajar, su marido se queda en casa al cuidado de los niños mientras ella está fuera. Desde que se casaron ha sido ella la que ha aportado un sueldo a la economía familiar ya sea trabajando o en forma de prestaciones y subsidios. Esta pareja ha redefinido, en contexto migratorio, aquello que en Marruecos se consideraba incorrecto: la mujer trabajando en el exterior mientras que el marido se queda en casa cuidando de los pequeños. Así, a pesar de que estamos de acuerdo con Ramírez (1998) cuando dice que, en la sociedad marroquí, la aprobación de la comunidad es fundamental para llevar a cabo cualquier acto cotidiano. Y a pesar también de que en contexto migratorio se reproducen los roles de género tradicionales marroquíes, está claro que las relaciones de género en este contexto, se replantean:

“Mi marido ha tenido muy mala suerte. Primero no podía trabajar porque no tenía papeles y desde que los tiene, no trabaja porque no encuentra nada por ningún lado” (Halima, Entrevista, Elche, Diciembre 2012).

Las transgresiones sociales que han realizado muchas de estas mujeres han sido continuas. Siendo estas las más comunes y repetidas: divorcios, migración e incorporación al mundo laboral remunerado. Huda y Najet además, se casaron con hombres españoles, aunque convertidos al Islam. Ambas han sido mujeres divorciadas en Marruecos y las dos han sufrido las presiones de sus familias y comunidad en mayor o menor medida. Las dos mujeres son muy religiosas y afirman cumplir todos los preceptos del Islam. Pero siempre han llevado sus vidas por caminos muy estrechos entre lo permitido y lo prohibido. Sus vidas laborales son un reflejo de estas formas de entender el mundo:

“En mi país cuando una mujer se divorcia, se habla mal de ella, la soltera como es virgen, no tanto (...) Trabajé en una fábrica de pescado estando divorciada de mi primer marido. El dinero era para comprarme oro. La mujer cuando se casa siempre quiere tener oro. La madre ahorra siempre para sus hijas, porque si no la suegra luego

dice que su madre no le ha dado nada” (Najet, Entrevista, Elche, Enero 2010).

Ser mujer y estar sola es un problema, si además eres divorciada, la situación empeora. Si la mujer es joven y no tiene el respaldo de un hombre, volver a casa de los padres es una de las pocas opciones que le quedan. Aunque también puede migrar. Y esto es precisamente lo que hicieron ellas.

Najet no tuvo que planificar ni pedir ayuda para poder venir a España. Cierta día una hermana suya que vivía en Elche, le preguntó si estaría dispuesta a casarse con un hombre español. Sin pensarlo se casó en Marruecos y vino a España con todos los papeles arreglados. Su pretendiente tuvo que hacerse musulmán, incluso se sometió a una circuncisión:

“Me costó mucho cuando vine la primera vez. Aunque estaba mi hermana, pero lo pasé muy mal. Lloraba mucho. Me fui al campo a vivir. Luego empecé a trabajar en un restaurante. Tuve muy buena jefa. Aún la visito. Me lo enseñó todo, la cocina (...) Un año después trabajé en los zapatos, no sabía nada de zapatos, pero al final aprendí. Ocho meses estuve. Luego compramos un bar y lo llevamos once años. Primero mal, luego mejor. Ahora va mal otra vez” (Najet, Entrevista, Elche, Enero 2010).

A pesar de que el bar funcionaba bien y les rentaba lo suficiente como para pagar otro sueldo, Najet quiso seguir al frente del negocio que compartía con su marido y nos dice que nunca pensó en dejar de trabajar. El proyecto del matrimonio, desde el principio, consistía en luchar juntos por su estabilidad económica. Actualmente ya no tienen el bar. La crisis no les ha perdonado. Pero ella, aún en circunstancias tan adversas, sigue encontrando trabajo. Actualmente está cuidando a una anciana vecina del barrio y tienen planes para, junto con su marido y un socio, abrir otro bar de comidas. Los hijos también se le resistieron. Con su primer marido no tuvo ninguno y quizás éste fuera uno de los motivos que les llevó al divorcio, aunque ella no lo ha verbalizado nunca en estos términos. Durante su segundo matrimonio tuvo dos abortos. Pero de nuevo podemos decir que esta circunstancia tampoco ha frenado sus planes de tener una familia. Contra viento y marea consiguió adoptar una niña marroquí que se ha convertido en el

centro de su vida. Es posible que esta resistencia de la naturaleza a darle hijos, haya sido lo que empujara a Najet a reorganizar sus objetivos de vida e intentar buscar en el trabajo el valor no encontrado en el matrimonio y la maternidad. Es decir, si como ya hemos comentado, para aquellas mujeres que no trabajan, la maternidad es el único medio de reconocimiento social, para las que no han tenido hijos, el trabajo podría ser lo que les aportara dicho reconocimiento.

Huda, en cambio, empezó a trabajar en Marruecos mucho antes de casarse por primera vez:

“He trabajado fuera de mi casa toda mi vida antes que me casé. Me marché de casa de mis padres muy joven para irme a trabajar a Casablanca. Vivía con otras chicas en un piso y trabajaba en la hostelería. El dinero que gané siempre me lo he quedado yo. A mis padres nunca les ha hecho falta dinero. La mayoría de la gente que trabaja le da el dinero a sus padres” (Huda, Entrevista, Aspe, Febrero 2009).

Después de dos divorcios en Marruecos, Huda viene a España con un visado para tres meses dejando a su hija Yassmín viviendo en Casablanca, en un principio con su padre y más tarde con su abuela materna. Su hermano el pequeño está internado en la cárcel de Foncalent (Alicante). En las primeras entrevistas el discurso de Huda giraba en torno a la idea de que estaba en España porque su hermano la necesitaba y la única que podía ayudarle en esos momentos era ella. Pasaron los días y Huda no volvió a Marruecos a pesar de que su visado había caducado. Durante un trayecto en autobús conoce a una joven española que le presenta a su padrastro y al cabo de dos meses está casada con él por el rito islámico. Lógicamente, para poder contraer matrimonio, el pretendiente tuvo que convertirse al Islam. Así, el tiempo ha demostrado que Huda tenía un proyecto migratorio individual bien definido. Que su hermano estuviera en Alicante en esa situación le facilitó que su salida de Marruecos fuera aceptada por todos, sobre todo por su familia. Con el tiempo consiguió dos cosas: quedarse legalmente en España y traer a su hija junto a ella. Pero, a pesar de todo, no ha sido una situación fácil para ella. Ha tenido muchos problemas con su marido español y con el trabajo, y lo único que la ha retenido ha sido su idea de estar en España y darle a su hija

unos estudios:

“Me gustaría que Yassmín fuera azafata o enfermera, pero a Yassmín le gusta ser secretaria, a mí ese trabajo no me gusta nada. Yo he trabajado en hostelería porque no es un trabajo en donde todos los días sea la misma cosa, con eso no puedo. Por eso trabajo siempre cerca del mar, porque es grande. lo que quiero es que termine sus estudios” (Huda, Entrevista, Aspe, Febrero 2009).

Desde la primera vez que pisó el país ha estado empleada en múltiples ocupaciones, sobre todo, aquellas relacionadas con la hostelería y los cuidados a personas mayores y niños. Conjugarse dos culturas, en ocasiones tan distintas como la de Huda y su marido, es una tarea difícil. Ella, como marroquí y musulmana, espera que su hombre actúe como tal, es decir, que trabaje y aporte un sueldo a la casa. Si él no cumple su parte, tal y como la tradición marroquí estipula, ella tampoco:

“El dinero que gano es para mí. Si él se comportara como un hombre y cumpliera como un marido de verdad, yo lo pondría también para la casa, pero no es así. Un buen marido debe comprar, a su mujer y a sus hijos, ropa nueva en cada fiesta; Ramadán, la fiesta del cordero (...) Incluso debe regalarle oro una vez o dos al año. Cuando se casan, el marido debe darle dinero y oro a la mujer. A mí no me dio nada, aunque yo tampoco se lo he exigido, me da igual. He estado trabajando en Ceuta seis meses y no le he dado ni un duro y si le daba para tabaco, le daba lo justo. En Marruecos está muy mal visto que una mujer le de dinero al marido, que él no trabaje. Yo le digo que en marroquí o en cristiano, pero no que coja las cosas que le interesan de cada uno” (Huda, Entrevista, Aspe, Febrero 2009).

De la narrativa de Huda podemos destacar algunas ideas interesantes. Por un lado, exige a su marido que sea “*un marido de verdad*”, que cumpla con los deberes que le impone la legislación marroquí e islámica. Por otro, con sus palabras da a entender que le importa mucho lo que pudieran decir sus compatriotas si es ella la que lleva el dinero al grupo familiar. Al final, le insta a elegir entre “*marroquí o cristiano*”. Cualquiera de los reproches que le hace a su marido, perfectamente se los podría hacer a ella misma, ya que, nunca se ha ajustado a lo que en Marruecos consideran una “*mujer de verdad*”, siempre ha estado más en el mundo laboral que en el doméstico. Además, ha transgredido una y otra vez las normas impuestas

desde la tradición (por ejemplo se ha divorciado dos veces), y siempre ha dado a entender que no le importa lo que piensen los otros. Por último, constantemente va de lo “marroquí y musulmán” (cumple con todos los rituales religiosos y festivos) a lo “cristiano” (trabaja en bares en donde se relaciona con clientes masculinos a los que les sirve bebidas alcohólicas, por ejemplo). En resumen, la historia de vida de Huda nos demuestra que para ella la maternidad tampoco ha sido su principal objetivo en la vida y que el trabajo remunerado le ha permitido tener un margen de movilidad desde que era soltera.

Retomemos de nuevo la conversación mantenida en la asociación WFAE con las mujeres que participaron en el grupo de discusión. Hemos de decir que esta charla la tuvimos hace ya varios años. Pasado el tiempo, muchas de las mujeres que se encontraban participando con el grupo ese día, han cambiado el discurso. Evidentemente, nos referimos a mujeres como Sara, Samira o Sadía cuyos hijos son lo suficientemente mayores como para permitirles salir de casa unas horas al día para trabajar. Como hemos visto, una vez que se embarcan en el matrimonio ya les es difícilísimo trabajar o estudiar y deben pasar muchos años hasta que puedan plantárselo de nuevo. Transcurrido el tiempo, o han vuelto al mundo laboral, o desean hacerlo, pero siempre en aquellos trabajos que puedan ser compaginados con sus obligaciones como madres y esposas. Lo que no podemos saber, es si estas mismas mujeres habrían actuado de igual forma en una situación en la que la crisis no presionara tanto.

Sara, por ejemplo, después de muchos años apartada del mundo laboral nos contaba más recientemente:

“Quiero trabajar, necesito trabajar unas horas al día. El dinero que gane será para mí” (Sara, Diario de campo, Elche, 6/11/2012).

En cambio, Samira ya está trabajando como limpiadora en varias casas de Elche. Su marido vende en mercados y, debido a la crisis, las ventas han bajado considerablemente. Sus hijos son mayores y esto le está dando bastante libertad para realizar tareas que había tenido vetadas durante los últimos quince o

diecisiete años. Por ejemplo, recientemente participó en un taller del SERVEF¹²³ de más de trescientas horas al que tenía que acudir diariamente durante toda la tarde. Estos talleres son remunerados, aunque con cantidades muy pequeñas al mes. Más tarde tuvo que hacer prácticas en una empresa de servicios a la tercera edad.

Como vemos, estas mujeres se conforman con pequeños trabajos de escasas horas semanales que les proporciona un dinero extra que consideran propio. Ese extra económico es, según ellas, “dinero para mí”. El significado de esta expresión no se queda en el sentido material simplemente, tiene un valor añadido. El marido tiene obligación de mantener y cubrir las necesidades de toda la familia. En el artículo 112 de la Mudawana queda reflejada dicha obligatoriedad cuando se indica expresamente que el tribunal pronunciará el divorcio inmediatamente si el marido se niega a asumir la manutención económica de su mujer sin justificar su incapacidad mediante pruebas. Por otro lado, puede disponer del dinero de forma unilateral incluso cuando el gasto sea considerable. De manera que si es él, por derecho y obligación divina, el que tendrá que alimentar a la familia, y por otro lado, las escaramuzas que hacen algunas de estas mujeres en el mundo laboral no se consideran “trabajo” propiamente dicho, el dinero que deriva de este “no trabajo” no se considera sueldo y, por lo tanto, no está obligado a revertir en la familia. Pero sobre todo será porque a ellas en ningún momento se las considerará como proveedoras, son conscientes de este hecho y así lo ponen en práctica. Por eso, salvo en momentos de escasez económica severa, invertirán ese dinero en ellas mismas y sus hijos. El oro suele ser una buena inversión de futuro ya que les permite ganar prestigio ante su comunidad cuando asisten a eventos en donde pueden lucirlo. También les puede sacar de apuros cuando el trabajo escasea y las circunstancias son adversas.

“El dinero de la mujer que gana la mujer, es dinero de ella. Para que tu marido coja dinero de tu cartera, te tiene que pedir permiso. Si estoy en mi casa y necesito dinero para comprar comida, no hace falta que él venga. Cojo dinero y compro. Pero el marido no puede

¹²³ SERVEF es el Servicio Valenciano de Ocupación y Formación de la Generalitat Valenciana que ofrece talleres para inmigrantes enmarcados en el Programa de Formación e inserción Laboral para Colectivos más desfavorecidos.

tocar el dinero de la mujer, lo dice el Corán. Las mujeres gastan su dinero en lo que ellas quieren. A la mayoría de las mujeres nos gusta el oro. También lo gastamos en nuestros trajes y regalamos cosas a nuestra familia que está en Marruecos” (Amina, Entrevista, Elche, 19/03/2014).

Pero estas mujeres tienen otra vía principal de entrada de dinero “para ellas” distintas a su propio trabajo remunerado:

“Ahora mi marido me da menos y me queda muy poco para mí”.
(Sara, Diario de campo, Elche, 6/11/2012).

Antes de la crisis, muchas familias de marroquíes instalados en Elche, en donde el marido tenía trabajo de forma habitual y la mujer se ocupaba de las tareas de la casa incluida la compra de alimentos y otros productos, el marido le daba a su esposa una cantidad de dinero semanalmente para cubrir dichos gastos. Ellas, si administraban bien los recursos de los que disponían, podían quedarse con algún dinero extra “para ellas”. Hoy con la crisis se está convirtiendo en un imposible y saben que una buena forma de conseguir dichos extras sería adentrándose de nuevo en el mundo laboral, pero de forma parcial, ya que, como sabemos, no están dispuestas a renunciar a sus responsabilidades domésticas.

“A mí me encanta trabajar limpiando en las casas. El campo no me gusta nada. Si trabajo unas horas limpiado tengo el tiempo ordenado. Tengo tiempo para mis hijas y mi casa y también tengo dinero. Cuando vine a Elche, hacía faena de mano en mi casa y me gustaba”
(Amina, Diario de campo, Elche, 19/04/2014).

Para la mayoría de ellas, las posibilidades de encontrar trabajo se hace casi imposible. Además, en aquellos casos en donde el anhelo de tener un trabajo se convierte en realidad, el dinero ganado debe revertir en la familia para cubrir sus necesidades básicas, de ahí que hayan visto mermadas sus capacidades económicas individuales de forma importante. Su margen de maniobra se ve tremendamente reducido y eso también revertirá negativamente en su capital simbólico. No sólo no podrán disponer de recursos propios para comprar oro, ropa u otras cosas importantes para ellas, sino que en muchos casos se verán obligadas a vender sus joyas. En conclusión, estas pérdidas les supone una merma en su

capacidad de adquirir prestigio social ante su comunidad y en su capacidad de intervención en la toma de decisiones en la familia.

Pero independientemente de que trabajen fuera de casa o no, muchas de nuestras informantes participan de forma activa en el control del presupuesto familiar:

“Mi marido no hace una cosa sin mi permiso, como comprar un piso, o algo así. Él trabaja y me da dinero para comprar, pero cuando hay que comprar algo importante lo pensamos los dos. Cuando él ha estado enfermo yo me he ido y he vendido en el puesto del mercado y no ha pasado nada” (Samira, Entrevista, Elche, Febrero 2010).

En el relato presentado encontramos dos cosas muy significativas: en primer lugar observamos que, a pesar de que el presupuesto familiar está en manos de su marido (que es el que hasta ahora ha aportado el dinero a la familia mientras ella trabajaba en casa cuidando y educando a sus hijos), Samira ha conseguido distanciarse de las normas más conservadoras de su país y ocupar un espacio en su familia en donde su opinión y decisiones son importantes y valoradas. Cuando ella estuvo en la universidad a principios de los años noventa del pasado siglo, Marruecos vivía años de apertura ideológica y de modernización iniciada por Mohamed V durante su reinado. Ella fue socializada durante la mencionada apertura ideológica en una zona del país determinada. Cuando llega a España se encuentra con un Marruecos migrado encarnado en mujeres, sobre todo de origen rural muy controladas por sus maridos y la comunidad y con muy escasa maniobrabilidad económica. Nuestra informante, ha llevado a cabo una lucha interna en su familia nuclear y también política, que le ha dado como recompensa un margen de maniobra mayor que el de muchas otras compatriotas. Este margen queda plasmado en su control del presupuesto familiar y en su capacidad de toma de decisiones en temas relevantes para la familia.

Para apoyar la idea que está intentando transmitir, pone como ejemplo el caso de su vecina Sadía que controla el dinero de la pensión que cobra su marido:

“Hay mujeres que lo que tienen es del marido, en WAFAE hay mujeres de éstas. Pero Sadía, mi vecina, lleva el dinero de la pensión que cobra su marido. Nosotras no es así, manejamos el dinero nosotras” (Samira, Entrevista, Elche, Febrero 2010).

Tanto Samira como Sadía llegaron a España con un proyecto migratorio individual, ambas trabajaron y aprendieron el idioma antes de casarse y, aunque más tarde renunciaran a su vida laboral para quedarse en casa cuidando de la familia, han seguido luchando por mantener el espacio de maniobrabilidad con que llegaron al matrimonio y que han considerado justo para ellas. Contribuir a la toma de decisiones de índole económico del grupo, ha sido una buena forma de hacerlo.

Otro caso similar es el de Najet, que muy orgullosa nos dice que es ella quien controla el dinero familiar. Es importante tener presente que Najet no ha dejado de trabajar desde que llegó a España y además está casada con un hombre español.

“En mi casa, todo el dinero al centro. Mi marido me da el dinero a mí y yo lo guardo” (Najet, Entrevista, Elche, Enero 2010).

Si volvemos a las últimas palabras de Amina, veremos también cómo se refleja la aversión que muchas mujeres marroquíes, y también hombres, tienen por el trabajo de las mujeres en general y en el campo, en particular.

Mustafá, marido de Hananne II de Aspe, no cree que el trabajo en el campo sea el adecuado para las mujeres:

“Cuando yo trabajaba en el campo habían hombres y mujeres, pero no es trabajo para una mujer, la mujer está mejor en su casa y no bajo el sol o el frío” (Mustafá, Diario de campo, Aspe, 25/11/2009).

Pero como siempre, depende de las condiciones en que se haga dicho trabajo y la recompensa que se pueda obtener de él. De esta forma todo es relativo, incluso la delimitación de los roles masculino y femenino. Naziha así lo entiende y así le contestó a Mustafá:

“Todo depende de la necesidad que se tenga” (Naziha, Diario de campo, Aspe, 25/11/2009).

Marjana y su madre tampoco piensan muy diferente a Naziha. Para ellas, la función de las mujeres está en la casa, sin ninguna duda, pero si el beneficio compensa, el hecho estará justificado:

“En Cáceres las mujeres casadas si que trabajan en el campo. Aquí es distinto. Allí hasta las mujeres mayores de la edad de mi madre trabajan. Todas, las jóvenes y las mayores. Tienen muchos derechos, cobran el paro. Trabajan treinta días y cobran seis meses el paro, esas son las que están empadronadas más de diez años” (Marjana, Diario de campo, Elche, 14/02/2014).

Ser joven y soltera es un salvoconducto para el mundo laboral remunerado. No es censurable, sobre todo, si es en beneficio del grupo familiar. En cambio, para una mujer casada, trabajar no es nada recomendable y menos en espacios en donde abundan los hombres, como es el campo. Aún así, se relativiza su importancia dependiendo de las contraprestaciones. Par la familia de Marjana trabajar treinta días y cobrar el paro, son motivos suficientes para transgredir las normas.

Un caso diferente es el de Sadía que, a pesar de que las ganancias económicas fruto de sus inmersiones en el mundo laboral revierten directamente en la deteriorada economía familiar, ha sabido obtener otro tipo de beneficios no menos importantes. Esta mujer ha demostrado una gran imaginación, iniciativa y capacidad de adaptación para afrontar los graves problemas económicos que atraviesa el grupo familiar. Durante todo el año, sus familiares, vecinos y amigos de Elche, saben que todo objeto que ya no haga falta en sus casas, ella los recoge. Puede ser un móvil viejo, una camisa e incluso un frigorífico. Poco a poco, los objetos acumulados van ocupando su casa de manera que cuando se acerca la fecha de su partida hacia Marruecos es posible que en lugar de recibirte en el salón comedor lo haga en la cocina, muy a su pesar, todo ello porque es imposible entrar y sentarse en los sofás repletos de objetos de todo tipo. Todo este material acumulado viajará hasta Marruecos junto a los cinco ocupantes del coche. Es

imposible saber cómo lo hacen para que quepan tantas cosas, pero casi todo lo previsto viaja con ellos. Una vez en Marruecos lo venderá. Los vecinos del pueblo de Moulay esperan su llegada para acercarse a su casa y echar un vistazo al género. Pueden encontrar algo especial y difícil de conseguir a ese precio en Marruecos. Es de segunda mano, pero saben que es de calidad. La venta de estos artículos la hace tanto en casa como en los mercados.

Como su marido está enfermo desde hace muchos años, ha sido ella la que se ha encargado de la economía familiar desde casi el principio de su matrimonio. Ella maneja el dinero y toma las decisiones en la casa, además se jacta de ello y de que su madre adoptiva también lo ha hecho siempre de esta forma. Así, en España, el marido aparecía en todo momento ante nuestros ojos como la parte pasiva del grupo familiar convirtiéndose, en ocasiones, en una carga para su mujer. En cambio, en Moulay Bouazza empezamos a ver con más claridad el rol de éste en el matrimonio. Ella maneja el dinero, vende, compra y toma decisiones, pero siempre la figura del marido estará a su lado. Nunca dará un paso en Marruecos en solitario. El marido no interviene, pero su sola presencia respalda cualquier movimiento que haga su mujer. A día de hoy, ella no podría hacer nada si él no estuviera a su lado, no se lo permitirían. Podemos entender mejor esta idea con la descripción de una situación que presenciamos en Marruecos en el verano de 2012.

Parte de la estancia de ese verano de Sadía y su familia en Marruecos, la pasaron de ciudad en ciudad vendiendo los artículos traídos desde España en los mercados. Repetía constantemente que en Moulay no podría vender las numerosas zapatillas de deporte que había traído desde Elche, y que le había comprado a un zapatero ilicitano a buen precio. Ella sabía que para los habitantes de la montaña eran demasiado caras. Por este motivo se acercaron hasta el mercado de una ciudad turística llamada Ifrane para venderlas. Sadía estaba segura de que en esa ciudad podría encontrar mayores posibilidades para su venta. Y fue mejor aún de lo esperado, ya que el propietario de una tienda de deportes de la ciudad que se pasó por el mercado se interesó por la compra de la totalidad de los pares. Para hacer el negocio quedaron en una calle de una zona residencial de la periferia de la ciudad. Cuando acabó el mercado, se acercaron hasta el lugar propuesto para el

encuentro. El negocio se hizo en la calle rodeados de casas preciosas con amplios jardines. La persona con la que se hizo la transacción era el propietario de una de esas casas. El posible comprador estaba acompañado por otro hombre y con el grupo también viajaban el padre y la madre de Sadía y un primo de ésta. Durante toda la negociación, el padre y el marido se mantuvieron al margen sentados muy cerca en el bordillo de una acera. La madre, desde dentro de uno de los coches observaba todo lo que estaba ocurriendo. El primo hablaba sin cesar con los compradores, sobre todo con uno de ellos que era el que realmente estaba interesado en hacer el negocio. Sadía estaba atenta frente a ellos pero intervino en contadas ocasiones. Ella se encargaba de seleccionar los pares que estaban extendidos en el suelo. Los niños revoloteando a su alrededor pero sin conseguir distraer su atención. El primo le indicaba cosas y ella daba siempre la última palabra. En ningún momento intervino en la negociación, aunque tampoco pareció importarle. Nunca mostró malestar o impaciencia, su postura marginal se imponía desde la naturalidad, con la misma que el primo llevó la negociación sabiendo que al final sería ella la que tomaría las decisiones. Una vez hecho el negocio, el propietario de la casa sacó una sandía y un melón que comieron todos para sellar el acuerdo.

En ninguno de los mercados en los que trabajó ese verano estuvo sola. Siempre la acompañaba el marido, y en su ausencia: su padre, algún sobrino o primo ocupaba ese lugar. De nuevo es evidente que las cosas están cambiando en Marruecos, pero, como casi siempre, no es la ruptura con la tradición lo que predomina, más bien es el bricolage social la forma elegida para el cambio. La estrategia utilizada consiste en dar un paso, pero mostrando a los demás que se puede hacer sin romper las normas de juego. Sadía, sin quizás proponérselo, dispone de su agencia aceptando que tener al lado a su marido es, de momento, imprescindible, aunque sólo sea como figura simbólica que distraiga la atención de aquellos que se niegan, a día de hoy, a admitir el cambio. Lo importante realmente es que, en el fondo, todos sabían, incluidos sus hijos, que la negociación era de ella, como también era suya la última palabra al respecto, demostrando así a todos cual era su posición estructural en la familia.

Pero, el obstáculo más importante que deben sortear estas mujeres a la hora de encontrar trabajo en España no lo encuentran ante su comunidad, sino ante los autóctonos. Precisamente será la imagen estereotipada que se les asigna por el hecho de portar el *hiyab* lo que determine una mayor dificultad en la búsqueda y posterior encuentro de un empleo. La contribución de los medios de comunicación y las redes sociales, además de los discursos de los políticos, están contribuyendo a la conformación de un ideario en donde el velo se relaciona exclusivamente con una mujer sumisa, subordinada e ignorante y en donde los hombres, por lo tanto, aparecen como maltratadores y autoritarios.

Llevar el velo en la diáspora tiene consecuencias para las mujeres; las visibiliza frente a los “otros” y les cierra la posibilidad de conseguir la plena integración. Para aquellas mujeres que han decidido llevarlo, encontrar trabajo en Elche se convierte en un objetivo casi imposible:

“Yo quiero trabajar, pero con pañuelo no puedo, no me quieren”. “Lo que trabajan son las manos, no el pañuelo” (Grupo discusión, Asociación WFAE, Elche, 07/11/08).

“Cuando trabajo iba sin el velo porque no podía llevarlo. Una vez iba por la plaza de Barcelona y me acerqué a ayudar a una señora muy mayor que iba muy cargada, no quiso que la ayudara y yo creo que es porque le damos miedo las mujeres que llevamos pañuelo. Si que noto la diferencia de cómo se comporta la gente cuando llevo el velo. También hay gente que lleva el pañuelo y no reza” (Halima, Entrevista, Elche, Diciembre 2012).

Por otro lado, el grupo de mujeres que han sido socializadas en España, desde muy jóvenes articulan “imaginariamente” la maternidad con el trabajo. Digo imaginariamente porque aún no son madres, pero, pese a su juventud, son conscientes de que trabajar les dará un margen de maniobra muy valioso ante su futura pareja, los hijos y las distintas situaciones económicas en las que se pudieran encontrar. Este punto es importante porque el trabajo constituye un factor limitante en la conformación de las mujeres marroquíes de hoy, y choca como ya vimos, con los valores tradicionales y musulmanes que sobre las mujeres imperan en el imaginario tradicional marroquí.

Yassmín no tiene ninguna duda cuando nos dice:

“Yo soy anti-quearme en casa. Lo digo desde niña. Me casaré, tendré hijos, pero también trabajaré siempre” (Yassmín, Diario de campo, Aspe, 19/09/2013).

Su abuela y su madre han trabajado siempre fuera de casa y Yassmín conoce de primera mano lo que supone tener una independencia económica, aunque sabe también que no todo es el dinero:

“No quiero casarme con un hombre machista. Soy contra los machistas, tiene que entender que yo no voy a ser una ama de casa. Voy a trabajar fuera. Si no quiero yo trabajar, es porque yo lo pienso. Que no me mande. A lo mejor opina, pero que no me mande (...) y que no sea tan mandón y machista y (...) ya está. No entiendo a mi abuela, no entiendo como ha podido aguantar con mi abuelo. Ha aguantado muchas cosas. A mí mi marido si me pega o me levanta la voz o cualquier cosa, que se de por muerto. Yo lo he visto a mi madre, mi padre le ha pegado a mi madre, mi abuelo a mi abuela también. Yo sé que si me pega mi marido, o le mato, o le denuncio. Yo le pregunto a mi madre por qué deja que su marido le pegue y no hace nada. Mi madre dice que es por respeto. Pero si él te pega, es que no te respeta. Y para mí, si me pega, le pego igual y no seguiré con él. No me importa lo que diga la gente porque en Marruecos se ve muy mal que estés divorciada, pero eso no me importa” (Yassmín, Entrevista, Aspe, Junio 2013).

A pesar de su juventud, en el momento de pronunciar estas palabras, no duda en que no sólo hay que ser independiente económicamente, sino que existen otras cosas muy importantes, como saber dónde trazar la raya que en las relaciones de pareja nunca hay que traspasar. Su madre y su abuela son dos claros ejemplos de que tener sus propios ingresos económicos no es la solución a los problemas de desigualdad en las relaciones de pareja. La joven ha visto a su abuela y a su madre trabajar, ganar dinero y al mismo tiempo no ser valoradas por sus maridos en el hogar. Pero de lo que no es consciente todavía, es que le han dejado el legado de la capacidad de elegir y decidir qué quiere hacer con su vida y cómo quiere vivirla. Probablemente con el tiempo lo comprenderá. Yassmín ha tenido la inmensa suerte de socializarse con mujeres de tres generaciones diferentes. De

comprobar, unas veces en primera persona, y otras tantas a través de las narraciones de sus mayores, que ser mujer, musulmana y en su caso, migrante, supone invertir un mayor esfuerzo para llegar a metas que otras mujeres ni siquiera deben plantearse porque ya le vienen asignadas desde que nacen. Ella, por ser hija de Huda, nieta de Rhimou y biznieta de Alia, sin saberlo, ha nacido con un camino recorrido que le facilita su propia andadura. Este legado recibido, es un claro ejemplo de que la socialización de las hijas es una buena forma de mejorar sus propias vidas a través de la de sus descendientes.

Para Rhita, trabajar también es una prioridad. En el momento de la entrevista estaba empleada en un Kebab en Elche regentado por un ciudadano turco. Su forma de resolver el conflicto de intereses planteado entre trabajo exterior y maternidad es la siguiente:

“Si el trabajo no me dejara cuidar bien a mis hijos, me lo dejaría. Yo trabajaría los diez primeros años de estar casada y luego dejaría el trabajo, tendría a mis hijos y me dedicaría a cuidarlos” (Rhita, Entrevista, Elche, Mayo 2012).

Este planteamiento tendría valor siempre que exista un marido que sea el que aporte el dinero suficiente para mantener a la familia. Y así, de nuevo nos muestra su estrategia ante la adversidad. Es decir, Rhita construye su ideal de futuro sobre las bases de la familia tradicional marroquí y musulmana, pero no descuida los posibles contratiempos que pudieran suceder, tales como que la figura del hombre mantenedor de la familia fallara. De nuevo tiene estrategias para estas posibles eventualidades:

“ Todo el dinero que ahorre trabajando lo tendré por si algún día me quedo sola y así podré seguir adelante sola. El dinero que yo ganara sería para mis hijos, para el futuro. El que ganara mi marido, para nosotros, para vivir. Me gustaría tener uno o dos hijos, pero ahora no, aún no quiero ni casarme ni tener hijos. Tengo que esperar a estar bien de trabajo y tener el graduado. Para casarte hay que encontrar un buen marido, trabajo estable que si falta algo, puedas dar de comer a tus hijos” (Rhita, Entrevista, Elche, Mayo 2012).

La forma en que Rhita construye en su imaginario el futuro que le gustaría tener con respecto a su vida familiar combina dos enfoques: el ideario del papel que tradicionalmente han desempeñado las mujeres marroquíes en el grupo familiar, articulado con aquellas estrategias que la joven ha construido paralelamente para no sufrir los problemas que la madre ha tenido una y otra vez en su vida de pareja y que Rhita los relaciona directamente con la falta de dinero y la dependencia económica de un hombre. Así, la maternidad para ella se vuelve programada, pensada, reflexionada. En donde conviven en tensión la tradición, con el anhelo del control de su propia individualidad.

A lo largo de este epígrafe, hemos visto cómo gestionan su maternidad distintas mujeres marroquíes. También hemos tenido la oportunidad de acercarnos a diferentes concepciones ideológicas sobre este tema, y de cómo sus prácticas son consecuencias de dichas concepciones. El modelo de mujer que predomina en el ideario de la mayoría de nuestras informantes, valora principalmente las actividades reproductivas, tanto desde el punto de vista biológico como social. Siendo las actividades extradomésticas, un recurso a utilizar en caso de exclusiva necesidad: cuando se es soltera, viuda o el marido está desempleado. Admiran a aquellas mujeres que son capaces de combinar el trabajo de casa con el remunerado, pero, como hemos dicho, salvo que exista una necesidad económica imperiosa, éste no es su ideal de mujer. Aunque es cierto que podemos observar la inminente emergencia de un nuevo modelo referencial de mujer entre las más jóvenes. Éstas, aún manteniendo aquel ideario en donde la maternidad continúa siendo pilar fundamental de su identidad, introducen elementos que les permiten articular el trabajo productivo y reproductivo¹²⁴. Las diferencias entre ambos grupos de mujeres, interpretado por Baeza (2008) como “el irresoluble conflicto” entre madres e hijas “hunde sus raíces en el hecho de que las madres no son sólo magrebíes porque nacieron en el Magreb sino sobre todo porque fueron socializadas en las sociedades patriarcales magrebíes. Mientras que, a la inversa, las hijas no son francesas porque la mayoría de ellas hayan nacido en

¹²⁴ Aunque hemos de tener en cuenta que por ahora, sólo tenemos pruebas de sus discursos, habría que observar el recorrido futuro de sus vidas para comprobar si materializan en la realidad sus actuales sueños y anhelos al respecto.

Francia, sino sobre todo porque han sido socializadas en la sociedad francesa” (Ibid., p. 97).

Sara y Samira, salvo que la situación familiar sea muy dificultosa, consideran su trabajo como un complemento para ellas y sus proles. Por otro lado, el que Halima entre y salga del mundo laboral remunerado es indispensable mientras el marido no encuentre trabajo, pero en el momento que este hecho se produzca, volverá a sus funciones de esposa y madre. Sadía es feliz mientras trabaja, le encanta ganar dinero y mejorar la calidad de vida de los suyos. Afirma que lo hará mientras pueda. Por último, Huda y Najet (aunque en este aspecto también Sadía) serían mujeres que consideran el trabajo como un seguro de vida y lo utilizan como moneda de cambio para conseguir y mantener un nivel aceptable de autonomía.



CAPÍTULO 8: MUJER, ESPOSA Y COCINERA



Con las narrativas de distintas informantes rememorando las vidas cotidianas de sus madres cuando ellas eran pequeñas, observamos idearios y representaciones que tradicionalmente han colocado a las mujeres en el espacio doméstico. La distribución del trabajo culinario en los hogares marroquíes más tradicionales se ha hecho siempre desde dos variables principalmente: el género y la edad. Si la madurez supone para las mujeres la fase de su ciclo vital en el que más poder ostentan, primero sobre sus hijas, para más tarde convertirse en suegras y a partir de ese momento, ejercerlo sobre sus nueras, la entrada en un nuevo orden alimentario en Marruecos, y sobre todo en contexto migratorio, está devaluando el trabajo culinario que desde siempre se encontraba en manos de las mujeres. Esta pérdida ha supuesto un cambio de patrones de poder que obliga a las mujeres a buscar estrategias compensatorias si no quieren ver aumentadas las diferencias entre géneros ya existentes.

8.1 La cocina de mi madre

Repasando las descripciones realizadas por nuestras informantes sobre las vidas cotidianas de sus mayores, extraemos la idea inequívoca de que en el Marruecos tradicional el espacio doméstico ha sido, desde siempre, el espacio de las mujeres. Pero no por eso debemos deducir que sus trabajos y esfuerzos solamente se encontraran en el lado de la reproducción. Nada más lejos de la realidad. Estas mujeres, en mayor o menor medida, cuidando animales, llevando a cabo trabajos de costurera, trabajando en el huerto familiar, haciendo chilabas a los maridos o alfombras donde descansar, han sido partícipes directas del sustento y el bienestar familiar.

Trabajar en el huerto o cuidar animales no era la única forma que tenían las mujeres de aportar ingresos al grupo (ya en especies, ya en dinero). Un ejemplo de lo que estamos diciendo sería la *twiza*. Forma de trabajo comunal que tradicionalmente se ha llevado a cabo en Marruecos y que según Isabel González (2007), consiste en una forma de reciprocidad entre campesinos que consistía en que, mientras los vecinos laboraban solidariamente las tierras de uno de ellos, las mujeres de la casa preparaban la comida para los trabajadores. Después se

correspondía trabajando las tierras de los demás. De esta forma, con sus elaboraciones culinarias las mujeres contribuían al trabajo comunal.

Dar de comer a los jornaleros de las siegas era¹²⁵ otra forma de contribución de las mujeres al sustento del grupo ya que minimizaba los gastos de salario de los jornaleros. En estos casos, su responsabilidad iba más lejos todavía porque no sólo debían hacer la comida para los trabajadores, sino que los preparados debían ser de la mejor calidad y muy abundantes ya que cabía la posibilidad de que si no quedaban satisfechos se marcharan y no terminaran la siega. Con sus preparados, además de contribuir económicamente a las arcas del grupo, también aumentaban el prestigio de la familia, o justamente lo contrario, ya que los comensales se encargaban de difundir tanto las bondades de los menús, como sus carencias. De ahí también la importancia de que quedaran plenamente satisfechos. “A los segadores (decía la dueña de un cortijo) hay que servirles todo lo bueno; sino, dejan el trabajo y van a buscar la vida en otro lugar mejor” (González, 2007:20).

Samira, haciendo un esfuerzo de rememoración, nos describe la vida cotidiana de las mujeres de su familia en Marruecos cuando ella aún era muy joven. Además nos muestra cómo la alimentación del grupo familiar siempre ha supuesto mucho más que simplemente preparar los alimentos que se comerán alrededor de la mesa:

“Cuando yo era pequeña en mi casa habían muchas mujeres; tres tías, la abuela y las niñas pequeñas. Antes de nacer yo, vivían mi abuelo y mi abuela, mi tío, su mujer y mi madre y mi padre. Cuando nacemos nosotros partieron la casa y se quedaron las casas juntas pero separadas. Pero todos comen juntos. Se separaron para que no hubieran riñas con los niños. Pero todas trabajan. Una traía el agua, porque el agua está fuera. Otra busca la leña y hace la masa de pan y

¹²⁵ Estas formas de pago en especies continúan vigentes en muchos lugares del Marruecos del siglo XXI. En el verano de 2012, en Benimellal, la casa de Samira estaba en obras. Cada día, servía comida y agua a los albañiles, pero muy a su pesar. De ningún modo compartía la continuidad de esta tradición en estos días y por eso se quejaba constantemente. Así lo expresa: “No traen nada. Les tengo que hacer de comer a diario y tenerles preparada el agua. Me parece muy mal que no traigan nada. Es una costumbre muy fea porque si ya les damos sueldo, no entiendo que haya que darles además agua y comida. Si no les doy de comer o les doy poca cosa, no trabajan bien y hacen mal las cosas y además me critican” (Samira, Diario de campo, Benimellal, 21/07/2012). En Guersif, en el mismo verano, volvimos a encontrarnos con la misma situación. En este caso, Marjana daba de comer a diario a los dos jornaleros que se ocupaban de trabajar las tierras de su padre.

cada una recoge su habitación” (Samira, Diario de campo, Elche, 17/02/2014).

Cuando la familia extensa crece, las dependencias de cada núcleo familiar se separan, en cambio, comer todos en torno a una misma mesa persiste. Las ventajas de esta alimentación colectiva son importantes ya que el trabajo y los costes se minimizan al ser compartidos.

El trabajo de las mujeres se extendía más allá de los límites de la casa. Cuidar los animales, trabajar el huerto o buscar el agua y la leña serían algunas de estas labores:

“Mi abuela cuidaba los animales. En casa de mis padres no habían vacas pero en otras si que habían y las mujeres tenían que cuidarlas. Hay mujeres que ayudaban a sus maridos en el huerto, pero mi madre no lo hacía porque mi padre buscaba hombres para ese trabajo” (Samira, Diario de campo, Elche, 17/02/2014).

Es muy significativo como nombra Samira el trabajo de sus mayores. Para ella, las labores de cuidado del huerto o los animales es una “ayuda” a los maridos, no un trabajo propiamente dicho. Esta visión está muy relacionada con la devaluación que ha sufrido el trabajo femenino en los últimos tiempos, debido principalmente a que “en el nuevo sistema de producción estas actividades heredadas no han quedado totalmente obsoletas, pero ya no se reconocen entre las nuevas actividades, se han rebajado al rango de meras ocupaciones desvalorizadas, ya que no son productoras del nuevo valor, el valor mercantil” (Lacoste-Dujardín, 1993:263).

Otra situación bien distinta se daba en el grupo familiar de Halima. Su padre estaba en Italia trabajando, mientras su madre llevaba en solitario la responsabilidad de una familia con cuatro hijos.

“Mi padre en Italia y mi madre se tiene que buscar la vida , eso me lo cuenta mi madre siempre. Mi familia era una familia normal y corriente. Mi madre tenía una hija de otro matrimonio y mi padre de otra mujer tenía un hijo. En mi casa mi madre lo hacía todo. Cosía a máquina a la gente de la calle si se le rompía algo” (Halima, Entrevista, Elche, Diciembre 2012).

La carga de trabajo de la madre de Halima se hace mucho mayor por el hecho de estar sola. No hay más mujeres en la casa, solo ella, y tampoco está el padre. Además, en el poco tiempo que le quedaba libre después de hacer los trabajos de la casa, hacía arreglos de costura para sus vecinos a cambio de unos pocos *dirhamns*.

En Tetuán, ciudad pequeña del norte de Marruecos, la madre de Huda por esos años trabajaba como matrona además de cuidar la casa, al marido y a sus seis hijos. Huda recuerda la vida cotidiana de su madre de la siguiente forma:

“Mi madre se levantaba para hacer el desayuno, nos ayudaba a vestirnos y nos preparaba para ir al cole. Después se iba ella a trabajar. Trabajaba y después nos recogía del colegio y a la vuelta a la casa hacía la compra. Nos ponía la comida y después de comer nos llevaba otra vez a la escuela y ella a trabajar. Cuando volvemos a las seis de la tarde mi madre se pone a cocinar la cena y mi padre nos ayuda a hacer los deberes. Era la parte más terrible del día porque tenía miedo a mi padre” (Huda, Diario de campo, Aspe, Marzo 2014).

Como vemos, la jornada laboral de esta mujer se ve duplicada cuando llega a casa. Hemos de añadir que su marido no trabajaba. Siempre ha sido la esposa la proveedora económica de la familia, además de realizar la casi totalidad de las tareas domésticas y de cuidado de los hijos.

“Durante la semana, por las tardes vamos a visitar a las mujeres que han parido en su casa y mi madre sigue a las mujeres después del parto tres días. El día 7 iba para lavar al bebé porque es el día del bautizo” (Huda, Diario de campo, Aspe, Marzo 2014).

Estas visitas a las casas de las recién paridas, representaban una fuente de ingresos económicos nada desdeñable para las arcas familiares. No siempre era en dinero como le pagaban, en muchas ocasiones lo hacían en especies. Esta costumbre ha perdurado hasta hace poco tiempo. En cierta ocasión tuve la oportunidad de acompañar a Rhimou en estas visitas y comprobar cómo se le pagaba en forma de guiso. La matrona se lo llevaba a su casa en la olla en la que había sido cocinado, aprovechando la siguiente visita para hacer llegar el

recipiente hasta su dueña. Otras veces se le recompensaba con verduras, frutas, e incluso con animales vivos.

Con tanto trabajo, Rhimou no podía dedicarle mucho tiempo a las tareas relacionadas con la cocina, así lo recuerda su hija.

“Normalmente la comida marroquí pide tiempo, pero mi madre lo hace más rápido porque tiene que trabajar. Entonces lo hace todo en la olla de presión. No me acuerdo ver a mi madre haciendo pan, pero después de nacer todos los hermanos, siempre había alguien en casa que la ayudaba y hacía pan cada día y a veces lo hacía mi abuela” (Huda, Diario de campo, Aspe, Marzo 2014).

En esos años, el que una mujer le diera más importancia a su trabajo asalariado que a las labores del hogar, no estaba bien visto. Huda nos ejemplifica esta idea con las siguientes palabras que describen su experiencia en primera persona:

“Nosotros (se refiere a sus hermanos y a ella misma) siempre hemos dado pena a las otras mujeres porque mi madre trabajaba. Desde su punto de vista, el sitio de la mujer es su casa y sus hijos y lo que hacía mi madre no estaba bien” (Huda, Diario de campo, Aspe, Marzo 2014).

Las tareas domésticas eran realizadas por las mujeres mientras los niños jugaban libremente en la calle. El cuidado de los hijos se compartía entre las mujeres, los hermanos y primos mayores, incluso toda la comunidad contribuía en su cuidado. En general, la carga de trabajo era más llevadera en la familia extensa debido a la posibilidad de compartir la mayoría de las tareas domésticas entre las mujeres del grupo. Era un trabajo colectivo. Samira nos describe sus recuerdos a este respecto:

“Los niños, libres jugando en la calle. El mayor cuida del mediano y el mediano del pequeño. Salíamos solos a la calle. Desayunábamos y a la calle, volvíamos, y a comer. A veces, ni comíamos de lo cansados que estábamos. También la madre se ponía su hijo en la espalda y se iba a buscar agua y otras cosas. Esto nos hacía ilusión a las chicas. Nos gustaba hacerlo. Había pocas chicas que estudiaban. Mi padre a mí

me dejó estudiar. Al principio entraron mis hermanos a estudiar y yo quería también” (Samira, Diario de campo, Elche, 17/02/2014).

Concretando en las tareas culinarias diremos que su distribución en los hogares marroquíes más tradicionales se ha hecho siempre desde dos variables principalmente: el género y la edad. El que las mujeres sean las encargadas exclusivas de satisfacer las necesidades nutricionales de la familia ha quedado más que reseñado a lo largo de la tesis, de ahí que no demos más explicaciones sobre ello llegados a este punto. Por otro lado, hemos encontrado una relación directa entre la intensidad física, el tiempo invertido en las tareas culinarias, y la edad de las mujeres, que da cuenta de cómo se distribuye jerárquicamente el trabajo culinario inter-género en el hogar¹²⁶.

Será a la edad de los 12-14 años, el punto aproximado donde la intensidad del esfuerzo y el tiempo invertido por las niñas en las cocinas comienza su evolución ascendente y progresiva, hasta el momento en que sus propias hijas lleguen a esta edad aproximada y/o sus hijos se casen y traigan a vivir a la casa paterna a su recién estrenada esposa. Con hijas mayores y/o nueras en la casa, comienza el descenso en la intensidad y el tiempo del trabajo culinario para ellas. Pasando, por supuesto, por los dos momentos máximos de dedicación a estas labores: la época prematrimonial en casa de sus padres, junto con la época inmediatamente posterior a la boda, en casa de la familia de su marido. Al representarlo gráficamente, obtenemos una gráfica en forma de “u” invertida.

Ilustración 8-1: RELAC. ENTRE LA INTENS. DEL TRABAJO EN LA COCINA Y LA EDAD

¹²⁶ Por supuesto, esta valoración se ha llevado a cabo gracias a la información aportada por nuestras informantes en un ejercicio de rememoración de sus infancias. Además de las experiencias que hemos tenido en primera persona con grupos familiares en las distintas visitas llevadas a cabo a Marruecos en los últimos años.



FUENTE: Elaboración propia.

El aumento en la intensidad de trabajo y el tiempo en la cocina para las mujeres más jóvenes de la casa, coincide con la disminución de la intensidad del esfuerzo realizado y el tiempo invertido por las madres o suegras. Así, el trabajo en la cocina queda jerarquizado inter-géneros. Las más jóvenes harán el esfuerzo físico de trasladar ollas, amasar, fregar los cacharros, llevar el pan al horno del pueblo o meterlo y sacarlo del horno de casa, entre otras muchas tareas. Mientras, la madre o suegra, realizará actividades más intelectuales y técnicas; organizando, supervisando e instruyendo a sus hijas y/o nueras.

En cuanto a la compra de alimentos, aún siendo tarea relacionada con la alimentación, no era habitual que la realizaran ellas. Sobre todo en zonas más rurales, en donde tenían menos movilidad y eran sus maridos los encargados de hacerla. Con respecto a esta tarea, de nuevo quedan delimitados claramente los distintos espacios para hombres y mujeres:

“Los maridos iban al mercadillo (se refiere a los hombres de su casa) porque eran comerciantes y compraban la verdura, la carne y por la noche traían la compra con ellos. Mi madre cuando quería comprar ropa si que va ella para ver lo que le gusta, pero no todas las mujeres podían. Si iban varias mujeres sí que salían solas. Pero mi tía se iba con su marido a ayudarlo a vender en el mercado” (Samira, Diario de campo, Elche, 17/02/2014).

En algunas zonas del país, persisten estas formas de distribuir el trabajo doméstico entre hombres y mujeres. Marjana lo describe así:

“Mi tía no ha visto nunca el mercado de mi pueblo. El mercado está una vez a la semana. Allí compra el marido. La religión dice que no está bien que la mujer salga sola cuando está casada. Aquí en Elche salen las mujeres a comprar y también llevan a sus hijos al cole. Hacen sus cosas de la casa, hacen el pan. Allí tampoco llevan a sus hijos al colegio como aquí. Allí los llevan a los seis años y desde pequeños van solos al colegio (...) Aquí cambian de costumbre y se quieren poner como españolas y tienen problemas. Esas mujeres lo ven bien y se divorcian porque hay maridos que no quieren eso. Aquí están más libres. Pueden hacer más cosas” (Marjana, Diario de campo, Elche, 14/02/2014).

Hoy en Marruecos las niñas están escolarizadas hasta edades más avanzadas. De esta manera las madres pierden la posibilidad de enseñar a sus hijas, de compartir el trabajo con ellas, y sobre todo, ya no podrán disfrutar de los beneficios que otorga la experiencia, madurez y estatus obtenido con el paso de los años. Así, perderán un lugar desde donde demostrar la madurez y experiencia obtenida.

Otro cambio social que ha influido directamente en las labores culinarias de las mujeres marroquíes tiene que ver con el proceso de nuclearización de las familias (coincidiendo con las migraciones desde lo rural a las ciudades y más tarde también con las internacionales). En este punto de inflexión el trabajo de las mujeres en la casa cambia, pero solamente en sus aspectos cualitativos, ya que cuantitativamente seguirá en los mismos términos. Nos referimos, a que se producirá la disminución del tiempo y la energía invertida en algunas tareas más tradicionales, por ejemplo la cocina, apareciendo otras muchas acordes a las nuevas formas de vida y que les requerirá mayor dedicación. En la familia nuclear la mujer quedará sola a cargo de los hijos dando lugar a un tipo de “maternidad intensiva” que, aún no cumpliendo los parámetros de la definida por Hays para países occidentales, sí tiene muchos elementos comunes a ella. Llevarlos y recogerlos del colegio, ir con ellos hasta las zonas recreativas para que jueguen con otros niños, ayudarles en los trabajos del colegio, incluso acompañarles tras la jornada lectiva a realizar actividades complementarias, serán algunas de las tareas que les restará tiempo de dedicación a la función nutricia. Esta sobrecarga de nuevos trabajos, más la introducción en sus despensas de productos alimentarios elaborados o semielaborados y la presencia de nuevos electrodomésticos que

minimizan el trabajo en la cocina, entre otras cosas, están haciendo que la función tradicional de cocineras de estas mujeres comience a desdibujarse y con ella el estatus que les otorgaba.

Veamos la descripción que nos hace Yassmín de la vida cotidiana de casada de la segunda mujer de su padre¹²⁷:

“En general su vida era la casa y los niños y su marido. Se levantaba, yo recogía la casa y ella hacía la comida y preparaba a los niños. Yo recogía la mesa y ella veía la tele un rato. Luego, por la tarde se ocupaba de mi padre que trabajaba de noche y dormía de día. Cuando se levantaba le ponía la comida y todo eso (...) no estaba mucho tiempo en la cocina. Cocinaba rápido y bien. No hacía pan nunca. Lo comprábamos de la panadería. Estaba con los niños que eran muy pequeños y por eso iba de uno al otro. No tenía tiempo para más” (Yassmín, Diario de campo, Aspe, 9/03/2014).

Rassa es otro ejemplo al respecto. Esta joven es farmacéutica y tiene una pequeña oficina de farmacia en una buena zona de Casablanca. Tiene una manceba atendiendo al público de manera que dispone de movilidad y tiempo para atender a sus dos hijos. Vive independiente en un piso junto a su marido y los niños, pero muy cerca de su madre. Así, cada día, irán a comer las viandas preparadas por la abuela. No cocina nunca, salvo cuando le echa una mano a su madre mientras ésta termina de darle los últimos retoques antes de servir la comida en la mesa.

Por otro lado, la forma de cocinar de muchas mujeres marroquíes sigue requiriendo una inversión elevada de tiempo. Por ejemplo, es fácil encontrar en los mercados, ya sea de ciudades grandes o pueblos más pequeños, tiendas en donde los pollos están vivos y la clienta elige aquel que más le agrada. En un momento se lo llevará muerto y desplumado. Más tarde, ya en su cocina, lo limpiará¹²⁸, troceará y guisará. Así, sólo en la preparación del pollo, habrá invertido un tiempo que en muchos otros hogares del Marruecos de hoy o en los de Elche, sería impensable.

¹²⁷ Nos habla de una mujer joven de Fez que tras su matrimonio en el año 2005, se marchó a vivir a Casablanca con su marido y la hija de éste de 10 años (Yassmín). En poco tiempo tuvo dos niños que cambiaron su vida totalmente.

¹²⁸ El proceso de limpiar el pollo consiste en frotarlo enérgicamente por su superficie durante unos veinte minutos con agua, sal y limón para quitarle el fuerte sabor.

Así es como trabaja la madre de Souad en su cocina. Esta me dijo en cierta ocasión que:

“las comidas marroquíes cuestan mucho más tiempo de hacer que las españolas. Las españolas son muy rápidas de hacer” (Wafae, Madre de Souad, Diario de campo, Traducción simultánea de Souad, Casablanca, 13/08/2011).

Las siguientes palabras de Samira sobre comportamientos que ha observado en su último viaje a Marruecos, muestran una nueva realidad:

“Ahora las mujeres pueden salir a comprar para hacer de comer. Ahora hasta compran la comida ya hecha. El msemmen y muchas cosas más están en la calle. Si invitas a alguien sólo le calientas la leche, haces el té y ya está” (Samira, Diario de campo, Elche, 17/02/2014).

En el momento de hacer este comentario, el marido de Samira está presente y corrobora con gestos las palabras de su mujer en tono de censura. Este hecho revela la importancia del trabajo culinario para estas personas. Lo relevante no es lo que se pone en la mesa, sino el valor añadido que tiene el que haya sido elaborado por la mujer de la casa, con cuidado y con mimo. Este será otro ingrediente más a añadir a la receta. Al mismo tiempo, el hecho de que ocurra en Marruecos y que sean precisamente los migrantes los que demuestren su extrañeza e incluso sus reparos ante este tipo de hechos, nos coloca ante la puesta en escena de dos posturas encontradas y aparentemente invertidas. En un principio, la lógica nos diría que los migrantes aceptarían de mayor grado los productos elaborados y la minimización del tiempo invertido por las mujeres en el trabajo culinario, pero no es así, sino justo lo contrario. De ahí podemos deducir una tendencia a la búsqueda de la modernidad de los que viven en Marruecos, contrastada con la fidelidad a determinadas tradiciones de aquellos que viven alejados de su contexto original.

Con estos ejemplos hemos querido ilustrar la imagen del Marruecos de contrastes. En donde conviven: un país emergente, en el que las tareas de las mujeres relacionadas con el universo alimentario está sufriendo profundos

cambios y siempre en su detrimento, junto con formas tradicionales de encarar esas labores que se resisten a ser desplazadas totalmente.

8.2 Cocinando transnacional

Desde el momento en que nuestras informantes piensan en qué hacer de comer hasta que los platos se colocan sobre la mesa para ser ingeridos, se han sucedido múltiples actividades que involucran la dimensión física, mental y asistencial de estas mujeres. La compra la harán en función de: los gustos de cada uno de los miembros de la familia, la disponibilidad económica (para lo cuál tendrán que hacer muchos números), e incluso tendrán en cuenta criterios de salud. El almacenamiento de alimentos y la preparación de los mismos también requieren un gran trabajo físico y mental ya que hay que racionar adecuadamente los productos, prepararlos, controlar los tiempos de caducidad, cocción, etc. La presentación en la mesa, además de las anteriores dimensiones, incluye la asistencial. Devault (1991)¹²⁹ compara este trabajo de alimentar a la familia a resolver un rompecabezas, “likens this work of feeding the family to solving a puzzle” (Ibid., p.9). Utilizaremos las diferentes piezas propuestas por Devault como hilo conductor que nos ayude a recomponer el rompecabezas que supone el trabajo culinario de estas mujeres en contexto migratorio: adquisición, preparación y consumo de alimentos.

Adquisición de los alimentos

Para las marroquíes contar en Elche con cada uno de los ingredientes que habitualmente utilizaban en las cocinas de su país nunca ha sido un problema. Ni siquiera para las primeras mujeres que llegaron a España en los últimos años de la década de los ochenta. En primer lugar, por la gran asiduidad con la que los marroquíes visitaban su país, hecho que les permitía traer consigo los productos que aquí les era más difícil encontrar. En segundo lugar, el número de tiendas *halal* en la ciudad ilicitana creció de forma acompasada al número de migrantes que llegaban procedentes de Marruecos. Es cierto que con la crisis muchos han

¹²⁹ Citado en Allen y Sachs (2007:9).

retornado y algunas de las tiendas étnicas han debido cerrar. Pero aún así, comer hoy en Elche al más puro estilo marroquí no es ningún problema. También es cierto que, a pesar de la facilidad para encontrar productos originarios, la mayoría de ellos aprovecha cualquier viaje a su tierra para traer determinados ingredientes o utensilios. Aunque tampoco desperdician una sola oportunidad de pedir a los familiares o amigos que van a viajar hasta allí, aquello que necesitan:

“Yo traigo especias. Antes hierba-buena, cuando no había. Aceite también, el de allí sabe a olivas. Es más flojo que el de aquí. las verduras también son mejores que las de aquí” (Samira, Entrevista, Elche, Febrero 2010).

Para Samira y Huda, de la misma forma que para muchos de los marroquíes que he conocido en Elche, los productos merecedores de cruzar el estrecho y llegar hasta su ciudad de acogida son: las grasas (*smen*, aceite de oliva y también de *argán*), los dulces y las especias principalmente.

“Traemos de Marruecos shiba y especias porque las de aquí no son buenas, las venden en las tiendas en bolsas o en botes. Azúcar dura....” (Marjana, Entrevista, Elche, 14/02/2014).

A pesar de encontrar en Elche estos productos con facilidad, consideran que la calidad de los adquiridos en origen es mayor, sobre todo, porque los productos que se venden a granel son considerados más naturales y seguros. De la misma forma, las frutas y verduras de su país son consideradas más naturales, por estar menos tratadas con productos químicos y más en sintonía con la estacionalidad. Aunque también se debe al hecho de que contienen un plus simbólico que queda añadido al alimento en el momento que se sabe su procedencia. Desde luego, la utilización de estos productos en cualquier preparación convierte dicho plato en todo un manjar. Al comerlo, introducen en su cuerpo un trozo de su tierra que les ayuda a sentirse más cerca e identificados con ella. “Just like religion and language, food is a connection to people’s origin” (Ferrara, 2011:2).

Halima añora los frutos secos de su casa materna y siempre que tiene oportunidad hace que se los traigan:

“Cuando voy a Marruecos me traigo frutos secos. Me encantan. Son distintos. Se lo digo a mi madre que me apetece algo y me lo compra del mercado. Cuando vine a Elche no me faltaba nada porque en casa de mis primos había de todo porque se lo traían de Marruecos, nunca me ha faltado de nada” (Halima, Entrevista, Elche, Diciembre 2012).

No sólo los alimentos ayudan a sentirse como en casa, la vestimenta también contribuye. En la siguiente narración vemos que cada uno de los elementos que nombra Nazha, sean comestibles o no, son específicos marroquíes, es decir, representan a su país:

“Mis hermanos me traen el dulce marroquí, especias, vestidos, ropa marroquí, chilabas, babuchas. Me lo pongo sólo en la casa y en fiestas en la casa. A la calle no salgo nunca con chilaba” (Nazha, Entrevista, Elche, Mayo 2010).

Pero no todas las mujeres hacen traer comida a sus familiares desde Marruecos con este fin, Souad por ejemplo, lo hará por imperativo familiar. En su casa todos saben que es la única forma para conseguir que la joven coma de forma adecuada. Por este motivo, cada vez que su hermana venía a visitarla, traía una maleta repleta de comida elaborada por su madre (alguna de ellas llegó a pesar hasta quince kilos). Souad la almacenaba en el congelador y así disponía de una alimentación *“como en casa”* durante una buena temporada.

La familia de Marjana viaja muy a menudo a su tierra natal, Guersif. De manera que constantemente compran allí los productos alimentarios que de forma más habitual utilizan las mujeres de la casa en la cocina. Además, ya vimos que se trata de una familia que se mueve geográficamente, según donde los hermanos y/o el padre encuentren trabajo. Marjana, su madre, los utensilios culinarios y los ingredientes básicos de su cocina marroquí, viajan también con ellos: aceitunas, harina, azúcar blanca en conos, *cuscús*, especias, té, *shiba*, etc. Todos ellos comprados a granel en su tierra natal. De esta manera reproducen, en cada cocina y en cada mesa, el escenario original del que partieron.

Las compras alimentarias en migración las hacen habitualmente las mujeres y, a grandes rasgos, éstos son los lugares elegidos para hacerla: la carne la

adquieren en las tiendas *halal*, el pescado en las pescaderías del barrio o de las grandes superficies, las frutas y verduras las adquieren en pequeñas tiendas especializadas, y los productos envasados en grandes superficies acompañadas de sus maridos. Las visitas a estos grandes comercios se espacian en el tiempo. Comprar a diario está dejando de ser una práctica habitual solo utilizada para faltas imprevistas. Al mercado central no suelen ir a menudo a por productos alimentarios aunque sí que los visitan para comprar zapatos y ropa en las zonas exteriores llamadas “mercadillos”.

Halima relaciona alimentos frescos con el mercado de su pueblo de origen y con la compra a diario. En cambio, en Elche, a pesar de que no trabaja y de que tiene un mercado de abastos cerca de su casa, elige comprar en otros lugares:

“En Marruecos como tenemos más tiempo podemos ir al mercado a diario y así los productos son más frescos” (Halima, Entrevista, Elche, Diciembre 2012).

Durante una conversación Souad nos comentó:

“Prefiero comprar la fruta en Mercadona porque en una tienda pequeña me da vergüenza pedir dos o tres manzanas o naranjas y en los supermercados no tengo que explicar a nadie lo que compro” (Souad, Entrevista, Elche, Enero 2010).

Estas palabras nos muestran la idea de individualidad que nos aporta nuestra informante. La joven busca autonomía en sus elecciones y elige comprar en establecimientos en donde lo impersonal es lo que prima. Justamente lo contrario a lo que siempre buscó su madre en el momento de la compra: seguridad, confianza y familiaridad. Lo que tradicionalmente han ofrecido los pequeños comercios y mercados de su país.

Danielle Provansal (1995) nos dice que los mercados además de su función económica tienen función social, lúdica y simbólica. Los mercados son “un lloc públic, on gent de tot tipus i condició es troba, on les notícies circulen com les mercaderies i on, de vegades, els destins es fan i es desfan” (Ibid., p.99). En Marruecos siguen teniendo muchos de estos significados pero, en contexto

migratorio cambia y con él sus usos, así, eligen comprar en grandes almacenes acompañadas por sus maridos y sus hijos que también tienen mucho que decir en la elección de los alimentos. En estos lugares, se amplifican los espacios de toma de decisiones alimentarias individuales y se les ofrece un lugar donde pasar un tiempo en el que el modelo de familia ya no es el tradicional, aquí la familia nuclear se reafirma compartiendo un espacio que además de económico es lúdico y democrático porque todos tienen algo que ver y decidir sobre lo que más tarde se pondrá en la mesa.

Al mismo tiempo, tampoco les importa recorrer grandes distancias para conseguir calidad a buenos precios. Dicen con mucho orgullo que:

“Las personas marroquíes buscan la calidad en la comida, pero ahorran en la ropa y en todo lo demás” (Samira, Entrevista, Elche, Febrero 2010).

Con la crisis han dejado de adquirir determinados productos y utilizan estrategias para conseguir precios más bajos. Una de ellas consiste en ir a la compra poco antes del cierre de las tiendas. Los tenderos suelen bajar los precios antes de cerrar para no quedarse con género que ya no podrán vender otro día:

“Yo compro el pescado en la pescadería los sábados al final de la mañana, me deja todo a buen precio. La verdura la compra mi marido del mercado, como trabaja en los mercados (...) El azúcar, arroz (...) en DIA o Mercadona. Lo compro yo todo menos la verdura, también a veces los dos. Desde que hay crisis compramos cosas de menos calidad y hay cosas que no puedo comprar” (Samira, Entrevista, Elche, Febrero 2010).

Como vemos, la crisis está influyendo en la calidad y cantidad de la cesta de la compra, aunque depende también de las características de las familias. Halima dice no haberla notado tanto, sobre todo, porque partía de unos hábitos alimentarios en los que los productos menos necesarios que aparecen en los estantes de los supermercados no habían entrado todavía en su despensa:

“En mi casa se come igual que antes de la crisis porque yo nunca quiero complicarme la vida, por eso antes tampoco compraba

tonterías (...) refrescos, zumos de bote, mucho dulce (...) café. Ahora por eso no lo noto tanto aunque ahora estoy muy apretada” (Halima, Entrevista, Elche, Diciembre 2012).

Una cosa que ha conseguido la crisis económica, ha sido la vuelta a determinadas formas de comer más en la línea de las cocinas tradicionales, aumentando el consumo de comidas elaboradas con legumbres y pastas ya que son ingredientes más económicos. Disminuyendo en las cestas de la compra los productos procesados industrialmente y/o envasados, evidentemente porque son más caros.

Una de las causas más importantes que determina la diferencia importante en la cesta de la compra de ambas mujeres está principalmente, en que Halima no tiene hijos en edad de imponer su criterio sobre lo que están dispuestos a comer o rechazar del repertorio presentado por su madre. Samira, sí sabe de las necesidades individuales de los hijos a estas edades. Por eso, cada vez que va a Marruecos lleva consigo un gran número de productos que allí tiene más dificultad para encontrar o son muy caros: cereales, cacao, pastas, etc.

Tratan de conjugar varias premisas a la hora de adquirir los alimentos: la calidad y el coste son determinantes, pero también, que la carne sea *halal*¹³⁰. Cumplir este precepto religioso es muy importante para la mayoría de las mujeres musulmanas, pero no todas tienen muy claro cuál es su significado. Así, durante el grupo de discusión celebrado en la asociación WFAE el diecisiete de noviembre de dos mil ocho, las mujeres explicaron:

¹³⁰ Cuando hablamos de carne halal, nos estamos refiriendo a aquella que pertenece a un animal que ha sido sacrificado con una incisión precisa en la garganta con un objeto cortante bien afilado, de manera que la vena yugular y la arteria carótida queden seccionadas dejando salir la sangre de forma rápida. Así se consigue una mayor higiene en la carne, se minimiza el dolor del animal y su agonía. Esta normativa viene directamente del Corán: “Se os prohíbe la carne del animal muerto por causa natural, la sangre, la carne de cerdo, la del animal que haya sido sacrificado en nombre de otro que Allah, la del que haya muerto por asfixia, golpe, caída, cornada o devorado por una fiera, a menos que lo degolléis. Y la del que haya sido sacrificado sobre altares y que consultéis la suerte con las flechas. Hacer esto es salirse del camino. Hoy los que se niegan a creer han perdido las esperanzas de acabar con vuestra Práctica de Adoración. No los temáis a ellos, temedme a Mí. Hoy os he completado vuestra Práctica de Adoración, he culminado Mi bendición sobre vosotros y os he aceptado complacido el Islam como Práctica de Adoración. El que se vea obligado por hambre, sin ánimo de transgredir (...) Ciertamente, Alá es perdonador y compasivo” .

“Matar al animal en forma Halal es `en el nombre de Alá”. *“Se mata así para diferenciarnos de los cristianos”.* *“Le sacan la sangre y la tiran, me da asco pensar que vosotros os la coméis”.* *“El hígado sí que nos lo comemos”.* *“Cuando los cristianos matáis a los animales sufren mucho”.* *“Abrahan tenía que sacrificar a su hijo y un ángel le da un animal para que lo mate en puesto de su hijo. De ahí viene lo de nuestra carne Halal”.*

En cambio, en otro grupo de discusión, esta vez con chicas marroquíes mucho más jóvenes:

“Halal es la carne que se le ha quitado algo que no debe de llevar”. *“Aquí en España se mata a los animales ahorcándolos”.* *“Cuando matan a los animales, al moverse, salen burbujas y un virus o algo así”.* (Grupo de discusión, Elche, diciembre del año 2012)

Los marroquíes se quejan de que los precios de la carne en las tiendas *halal* suelen ser un poco más caros que en las grandes superficies, pero lo tienen asumido y no piensan, ni por un momento, renunciar a esta carne prescrita por su religión para ahorrar. Sí es cierto que hay algunas grandes superficies en donde la venden más económica, pero algunas de nuestras informantes aseguran desconfiar del origen de estos productos. A este respecto, Bergeand Blackler (2004) nos dice que “el aumento del consumo de carne *halal* no se debe a una vuelta a las tradiciones, si no que tiene beneficios secundarios para los consumidores de esta carne, el que no pierdan el control sobre las cualidades gustativas y sanitarias de la carne” (Ibid., p. 379). Pero ellas tampoco están totalmente seguras de que los productos que les ofrecen los comercios de sus compatriotas sean auténticos *halal*¹³¹.

Sabha expresa su desconfianza de la siguiente forma:

“No estoy muy segura de que toda la carne halal que compro sea halal, aunque me la venda un marroquí. Si no estoy segura que sea halal, ahorro, compro un cordero entero y lo congelo, así tengo carne

¹³¹ La Comisión del Codex Alimentarius, órgano responsable del programa conjunto FAO/OMS sobre Normas Alimentarias, ya en 1997 aprobó directrices para la aplicación del término “Halal”. El Instituto para la Calidad Halal, cuya sede se encuentra en Córdoba, otorga una marca de garantía que certifica que los productos cumplen con las prescripciones requeridas por la ley islámica. De manera que la carne que consumen debe estar certificada y que en caso de duda podrían pedir su certificación de garantía.

para tres meses. La carne halal de Carrefour no sabe igual” (Sabha, Entrevista, Elche, Marzo 2010).

Pero no todas cumplen esta norma de su religión de la misma forma, Souad dejó muy claro a su madre que durante su estancia en España no comería carne *halal* y así nos explica sus motivos:

“Me dan asco la mayoría de tiendas halal, no están limpias. Mi madre al principio me insistía pero yo le dije que imposible, que por ahí no paso” (Souad, Diario de campo, Elche, 18/11/2009).

Huda como siempre se ajusta a las circunstancias. Como ya dijimos anteriormente vive en Aspe. En esta población aún no hay ningún comercio de comestibles regentado por marroquíes, por lo que debe desplazarse hasta Novelda, Elche o Crevillente (pueblos circundantes) para comprar esta carne.

“Compro la carne en Crevillente, en las tiendas halal, pero si no puedo ir, la compro en el supermercado que tengo más cerca” (Huda, Entrevista, Aspe, Febrero 2009).

Entendemos, de la misma forma que Moreras (2004), que “más allá de su estricta dimensión económica, estos espacios comerciales no son sólo ámbito de transacción económica, sino también de intercambio de información y de producción de capital social en el sentido dado por Pierre Bourdieu. Los comercios constituyen uno de los epicentros sobre los que se estructura la configuración de actividades a celebrar por la comunidad. En ellos es posible encontrar informaciones sobre asuntos que conciernen al colectivo: sobre actividades o servicios dirigidos específicamente a él (en referencia a gestión de la documentación de extranjería), sobre convocatorias diversas, para recoger aportaciones para la compra del local que ocupa la mezquita, sobre los horarios de oración durante el mes de Ramadán o la organización del peregrinaje a La Meca” (Ibid., pp.314-315).

Preparación de los alimentos

Principalmente serán las mujeres las que decidan qué comer cada día. Si hay

invitados la responsabilidad es mayor, por eso la decisión recaerá en manos de la madre o del padre, en caso de que estén ausentes, el hermano mayor tendrá mucho que decir en esta cuestión.

“Me cuesta mucho decir lo que voy a hacer. Mi marido dice que se come lo que yo haga. Él me dice, no quiere saber lo que hay hasta que lo vea en la mesa” (Sabha, Entrevista, Elche, Marzo 2010).

En casa de Marjana la decisión recaerá en ella o en su madre según hayan invitados o no:

“Me dicen que lo piense yo. Cuando hay invitados decide mi madre y si no, mi hermano el mayor. Si no hay invitados pregunto que me digan si les gusta lo que voy a hacer” (Marjana, Entrevista, Elche, Mayo 2012).

Pero la decisión de qué hacer de comer está mediada por los gustos de los comensales. En concreto, los hijos son determinantes a la hora de la elección.

“Ninguna semana hago lo mismo. Mi marido no dice nada, soy la que lo digo. Mis hijos también piden lo que les gusta. Ellos quieren kebab, msemmen, relleno con verdura y pollo que es como una empanada...” (Sadía, Entrevista, Elche, Febrero 2010).

Muchos de los pequeños comen en los comedores del colegio de manera que se acostumbran a los platos españoles. Están expuestos a la abundante publicidad que sobre alimentos aparece en los medios de comunicación. Sus compañeros de clase también son unos buenos referentes para aprender nuevas maneras de comer. En definitiva, los hijos, a través de sus numerosas e insistentes peticiones, se convierten en uno de los factores más determinantes en la introducción de nuevos alimentos en el repertorio gastronómico familiar, contribuyendo también al aumento del consumo de productos envasados y precocinados. Con la característica de que dichos alimentos y comidas suelen ser bien aceptados por el resto de los integrantes del grupo. Así, los hijos se convierten en activos contribuyentes a la hibridación de las prácticas culinarias de sus familias.

“A veces lo pregunto. A mi hijo le pregunto más que a mi marido. Mi hijo me dice cus-cús, harira, macarrones con atún. Mi hijo come de

todo, como su padre. Le gusta que le pregunte. En el desayuno siempre le pregunto, si me pide algo que no hay, le digo que no hay y ya está” (Halima, Entrevista, Elche, Diciembre 2012).

En la familia de Zakía será ella la que decida y realice la comida diariamente. Como los horarios escolares de los hijos son diferentes, ha trasladado la comida importante del día a las siete de la tarde aproximadamente, así pueden comer todos juntos. El menú de esta comida será elegido por ella. El resto de comidas del día será a gusto de cada uno de los comensales, es decir, sus hijos. Rhita, la hermana mayor lo expresa así:

“Lo que se come en mi casa lo decide mi madre y como a cada uno nos gusta una cosa, pues hace varias comidas. Yo ya no como en mi casa. Desayuno zumo de bote y magdalenas o pan con queso. Cuando mis hermanos vienen del instituto, mi madre a veces ha preparado algo de comer, otras no y mis hermanos se hacen un bocadillo. Para la tarde si que cocina y lo comen a las 7 o 7,30 h., no tenemos horario fijo. Lo guisa mi madre. Hace cus-cús, pastella, paella de marisco, bocadillos de pechuga de pollo, que me encanta” (Rhita, Entrevista, Elche, Mayo 2012).

Los maridos también tienen mucho que decir en cuanto a las elecciones del menú diario. Ellos suelen pedir preparados más tradicionales. Este tipo de comidas necesita un mayor tiempo de elaboración con lo cual las mujeres deberán dedicar más tiempo en la cocina. Hananne lo sabe bien:

“Cuando viene mi marido a comer hago comidas de mi país. Cuando como sola con los niños hago comidas como patatas fritas y filete de carne que es lo que les gusta más a ellos. Hago pescado dos veces a la semana. Un día carne, un día pollo, otro día cuscús” (Hananne, Entrevista, Elche, Enero 2010).

De esta manera las mujeres hacen un gran esfuerzo para articular el presupuesto destinado a la alimentación con los gustos de todos. Pero sin olvidar que será el criterio del padre el primero a satisfacer, en segundo lugar el de los hijos, quedando los gustos de la madre relegados, al último lugar.

Charles y Kerr (1995), constatan con su investigación la subordinación de las preferencias alimentarias de las mujeres frente a las de sus maridos e hijos. En este

punto coincidimos con las autoras, en cambio, cuando aseveran que el hecho de que sean ellas las que compren y cocinen no significa “que gocen de un poder que puedan utilizar a favor de sus propios intereses” (Ibid., p. 216), ya no lo estamos tanto. Creemos que a pesar de que las madres estudiadas otorguen, en primer lugar a sus maridos y después a sus hijos, la capacidad de elección de qué comer, no es significativo de falta de poder, sino todo lo contrario. Consideramos esta deferencia de las madres en la mesa hacia los suyos como una estrategia política. Para defender esta idea nos basamos en la definición de afecto de Negri y Hardt (2000)¹³² que dice que “el «afecto» no significa un sentimiento de cariño o amor. Más que eso significa nuestra capacidad para la interacción, nuestra capacidad de movimiento y de ser movidos dentro de un flujo sin fin de intercambios y encuentros que presumiblemente expanden nuestras capacidades, y que demuestra no solo la productividad de por sí infinita de nuestro ser sino también el carácter transformador y en consecuencia político de nuestra vida cotidiana” (Ibid., p. 191).

El afecto demostrado por las madres hacia los suyos por el hecho de primar las preferencias o gustos alimentarios de los demás ante los suyos propios, en los términos que nos indican Negri y Hart, constituye una inversión muy productiva para las mujeres, ya que obtendrán a cambio, prestigio como madres, esposas y cocineras. Pensamos que serán ellas las que instrumentalicen en su favor sus habilidades culinarias junto a las de esposas y madres, para aumentar su empoderamiento, cosa que también esperan que hagan sus hijas en el futuro. Es una muestra de amor y cariño hacia los suyos, pero sin dejar de ser una estrategia que les dará más poder. Las mujeres marroquíes a través de las prácticas alimentarias ofrecen, a nivel de las relaciones familiares, un *don* en forma de valor gastronómico que deberá ser correspondido por el resto de integrantes de la familia. Así, lo culinario se convierte en patrimonio exclusivo de estas mujeres. Pero, el que entendamos que su función como nutridoras les proporcione poder, no debe hacernos olvidar aquello que nos dicen también Charles y Kerr (1995) y es que, servir y satisfacer los gustos de los demás también está vinculado a la subordinación. Ser madres complacientes o buenas madres las convierte en

¹³² Citado en Federici (2013).

“instrumentos para la reproducción de la división social y sexual del trabajo” (Ibid., p.191) porque socializan a sus hijas para que también sean buenas esposas, madres y cocineras.

En el anterior epígrafe de este mismo capítulo vimos cuál era la distribución del trabajo culinario en las familias marroquíes más tradicionales, y también como se está desdibujando en las más actuales. También vimos como las mujeres más jóvenes soportaban trabajos del hogar más duraderos e intensos físicamente que sus madres y que estas últimas pasaban a realizar tareas más intelectuales y técnicas que reflejaban su mayor estatus dentro del grupo familiar. En Elche, los cambios en los patrones de distribución de trabajo inter-géneros también desdibujan los modelos más tradicionales y dejan al descubierto nuevas formas de interaccionar entre las integrantes del grupo. Todo ello derivado del hecho de que las madres no encuentran en sus hijas el lugar donde descargar el excesivo trabajo que les supone las actividades diarias de la casa y la cocina. Las jóvenes, además de la asistencia diaria a clase durante un elevado número de horas al día, participan en actividades extraescolares o simplemente, deben realizar las tareas del colegio o instituto que se les encomienda en el día a día. De esta forma, ayudar a sus madres será tarea secundaria y, en muchos casos, se convertirá en un punto caliente que dará lugar a reiterados conflictos familiares. Llegadas a este punto las madres pierden un lugar desde donde ejercer el poder que les ha otorgado el trabajo y el tiempo invertido en el hogar durante toda su vida y que tradicionalmente les prometía un estatus mayor cuando sus hijas crecieran, y que se traduciría en una descarga de las tareas domésticas más trabajosas físicamente hablando, en favor de aquellas que requieren mayor esfuerzo intelectual.

Zakía invirtió mucho tiempo y esfuerzo antes de casarse para que su madre pudiera trabajar en el comercio familiar y su hermana estudiar. Hoy en Elche, su hija mayor no está dispuesta a sacrificarse por su familia tal y como lo hizo su madre por la suya. En cambio Salma, su hija menor que ya tiene 15 años, es más colaboradora que su hermana, de momento:

“Antes lo hacía todo en mi casa. Ahora como mi madre está siempre en el sofá, ayudo cuando me da la gana. Un día me levanto y limpio y otro no. Salma ahora limpia el cuarto, lava la vajilla, tiende, recoge la ropa y la guarda, limpia” (Rhita, Entrevista, Elche, Mayo 2012).

En cambio, Marjana se encarga de limpiar y cocinar para sus padres y sus hermanos cada día del año. En su familia, siguen perfectamente perfilados los límites del trabajo entre las distintas mujeres en los mismos términos que se ha hecho en su país tradicionalmente, según la edad y, por supuesto, el estatus de cada una de ellas:

“Cuando estoy yo, mi madre no hace nada. En media hora haciendo cosas se pone débil, cansada y no puede hacer nada. Lo hago yo todo, limpio y cocino. Me dice ‘Marjana prepara el pan, Marjana prepara la comida...’” (Marjana, Entrevista, Elche, Mayo 2012).

En cuanto al tiempo dedicado diariamente en la elaboración de los menús, las respuestas de las mujeres son muy diversas. Oscila entre aquellas que confiesan no invertir apenas tiempo en las tareas culinarias, hasta esas otras que se sienten orgullosas de pasar más de tres horas diarias trabajando en sus cocinas.

Narjís y Souad, debido a sus estudios y trabajo fuera de casa, durante la semana no elaboran preparados costosos:

“En la semana no cocinamos. El fin de semana hacemos tajín, cuscús. A diario, ensaladas, bocadillos y cosas a la plancha” (Narjís, Entrevista, Elche, Mayo 2010).

“Como lo mismo todos los días, no cambia mucho el sábado y domingo, no hago mucho nunca” (Souad, Entrevista, Elche, Enero 2010).

En cambio Merejem, a pesar de tener un ritmo de vida cotidiano muy parecido a sus compatriotas estudiantes, confiesa dedicar más tiempo a estos menesteres:

“Cocino a diario, en la comida 45 minutos y lo mismo en la cena” (Merejem, Entrevista, Elche, Mayo 2010).

La experiencia nos ha enseñado que, el tiempo que afirman en las encuestas que invierten en hacer de comer a diario no se ajusta muchas veces a la realidad (tanto por exceso como por defecto), porque lo llevan a cabo de forma intermitente y compaginado con otras muchas tareas de la casa, de manera que les es muy difícil delimitarlo:

“Depende de lo que haga. Estoy cocinando y haciendo cosas de la casa. Para la cena hago cosas rápidas, fideos, sopa, harira” (Halima, Entrevista, Elche, Diciembre 2012).

Cuando le pregunto a Amina cuánto tiempo le dedica a la cocina diariamente, duda mucho al contestarme:

“Depende, si hago cuscús más de tres horas. Hacer tajín es más fácil, en una horica preparo la verdura. Pero además tengo que hacer otras cosas como una ensalada o una ensaladilla, pues... tres horas. A veces hago baghrir, msemmen, y estoy todo el día en la cocina. Pero el cuscús es una comida como la paella, la hago una vez al mes. En verano no la hago mucho” (Amina, Entrevista, Elche, Marzo 2014).

Además nos diferencia su tierra de origen con su vida en Elche:

“En Marruecos no es igual, mi tía lo hace todo casero. Hasta el pan para desayunar. Si no tiene pan para desayunar, lo hace y no desayuna hasta que no está hecho. Nunca lo compra. A mí también me gusta todo casero, está más bueno y está más sano” (Amina, Entrevista, Elche, Marzo 2014).

Amina no actúa de forma muy diferente a la de su tía en Marruecos. Le gusta cocinar y dedicarse al cuidado de su marido y sus dos hijas y sabe que una buena alimentación es muy importante para ellos. Esto mismo le ocurre a Hananne que sigue manteniendo, aunque no en la misma medida, aquella forma de cocinar que comentábamos era muy elaborada y costosa. En el caso de las verduras prefiere comprarlas frescas para después: pelarlas, limpiarlas y trocearlas ella misma. Lo sigue haciendo porque está segura de que poseen más calidad y sabor. Además de proporcionarle mayor seguridad.

“Cocino una hora para comer, los marroquíes compramos la verdura sin pelar. Los españoles, los de aquí, lo compran congelado y partido (Hananne, Entrevista, Elche, Enero 2010).

Ambas mujeres, a pesar de tratar de hacer las cosas como se han hecho tradicionalmente en su país de origen, son conscientes de que existen diferencias. Una de ellas es la misma que les ocurre a muchas de nuestras informantes y es que, trabajen o no fuera de casa, no realizan a diario comidas muy elaboradas. Como el *cuscús* que lo hacen como mucho una vez al mes, tal y como apuntaba Amina. En cambio en Marruecos se hace todos los viernes. También nos podría servir de ejemplo la elaboración del pan o del *msemmen* que en contexto migratorio se espacian en el tiempo.

El *tajín* por otro lado, por ser más fácil de preparar, es una comida muy recurrida para ellas, la mayoría de las encuestadas afirman realizarlo más de una vez a la semana:

“Para comer hago tajín, pollo asado, tajín de pescado, filetes a la plancha, patatas fritas y también pescado frito. El tajín no son comidas tan complicadas, en 30 minutos puedes hacerla” (Entrevista Merejem, Elche, Mayo 2010).

Otro motivo que hace que el *tajín* sea muy recurrido es su bajo coste:

“Cuando tengo dinero compro carne y la congelo. Cuando en otro momento no tengo dinero, la saco del congelador y tengo para cuatro tajines” (Amina, Entrevista, Elche, Marzo 2014).

Las siguientes palabras de Hananne destacan la diferencia entre el almuerzo y la cena en cuanto a trabajo invertido:

“Por la noche si cocino, pero no como la comida del medio-día” (Hananne, Entrevista, Elche, Enero 2010).

En cambio, en la familia de Marjana, las cenas son elaboradas en la misma medida que el almuerzo:

“Cuando vienen mis hermanos y mi padre de trabajar siempre quieren comer algo con caldo, y también se llevan al trabajo comida

que hago cuando me levanto a las cinco de la mañana y se la preparo” (Marjana, Entrevista, Elche, Mayo 2012).

Por lo general, las cenas suelen ser más frugales que los almuerzos, aunque también se encenderán los fogones para prepararlas. Con el tiempo hemos comprobado que cuando una mujer marroquí dice que no cocina para cenar, está refiriéndose a que no elabora preparados tan costosos como los que se hacen a la hora del almuerzo. Esta forma de expresarlo está relacionada con que en Marruecos las cenas siempre se habían realizado con la misma inversión de trabajo y tiempo que el almuerzo o comida del medio día, de ahí que un filete a la plancha con patatas fritas les parezca poco esfuerzo. En algunas ocasiones me han comentado que en su país los hombres piden a las mujeres cenas elaboradas como el *tajín*. Aquí es diferente, los platos son menos fieles a la cocina de origen que los del almuerzo y presentan menús más sencillos. Los platos más habituales nombrados por ellas para las cenas han sido las pastas tipo macarrones y espaguetis, las pizzas, el sándwich, los filetes de carne con patatas, la tortilla y en menor medida la *harira* y las sopas. De ahí que afirmemos que en las cenas los cambios en el menú se han colado en mayor medida que en el almuerzo, y los tiempos de elaboración disminuyen también con respecto a la comida del centro del día:

“Cocino poco tiempo, ni siquiera media hora. Mi madre puede cocinar en 5 minutos. Ella dice que cocina a la cuarta marcha (hace el gesto de meter la marcha del coche). Para cenar no cocino. En todos mis maridos yo no hago la cena nunca. Mi hermana tiene que hacer comida en la cena hasta si llega a las dos de la madrugada, tajín, cuscús...” (Huda, Entrevista, Aspe, Febrero 2009).

Algunas de nuestras informantes explican este cambio haciendo referencia a su salud y la de sus familias. Veamos algunos ejemplos:

“Por la noche hago carne, pollo, tortilla, no hago otras cosas para poder dormir bien. Hay gente que cena tajín y otras comidas fuertes. No es bueno comer mucho por la noche” (Samira, Entrevista, Elche, Febrero 2010).

A Nazha le pasa algo parecido:

“Por las noches no ceno las comidas como al mediodía, no puedo comer cosas muy fuertes. Mi tío tampoco. Un día vino una familia a visitarnos y cenamos tajín, y estuve toda la noche sin dormir” (Nazha, Entrevista, Elche, Mayo 2010).

Tanto Merejem como la tía de Nazha, por motivos laborales, aprovechan los fines de semana para guisar platos más elaborados. En cambio, otras mujeres, relacionan el sábado y el domingo con el ocio y hacen platos que requieren invertir menos tiempo. Sabha, aprovecha los días de descanso para estar con sus hijos y confiesa cocinar menos. Como vemos, normalmente las mujeres que trabajan aprovechan los días de descanso para hacer comidas más elaboradas, de manera que si hiciéramos la media semanal de tiempo invertido en la cocina éstos se acercaría más entre las mujeres que trabajan fuera de casa y las que no lo hacen:

“Cocino pocas veces, mi tía más. Yo poco. Siempre es ella la que dice lo que se va a comer. Lleva 24 años en España. Los días que trabaja hace pescado a la plancha, al horno, ensalada, lentejas, alubias (...) El fin de semana hace comida marroquí como el cuscús. Ella trabaja en una casa en la limpieza, tiene 60 años. Yo hago la limpieza, mi tía no toca la limpieza. Ella la cocina” (Nazha, Entrevista, Elche, Mayo 2010).

Aquí vemos otra forma de distribuir el trabajo entre las mujeres de una misma casa, en función de la edad, y por supuesto del estatus. Esta otra forma de reparto consiste en que, cuando la totalidad del trabajo doméstico es excesivo para una misma persona y hay que compartir, sin ninguna duda, la mujer más joven se dedicará a la limpieza y la mayor estará en los trabajos culinarios. Es decir, el trabajo doméstico de más prestigio, la función nutricia, será realizado por la mujer de mayor estatus de la familia, ya sea la madre, la suegra o cualquier otra de mayor edad.

En Marruecos el viernes es día de descanso y rezo. La comida tradicional de esa jornada será el *cuscús*. En Elche, hacerla en ese día de la semana es excepcional, sobre todo porque requiere mucho tiempo y dedicación. La mayoría de las mujeres confiesan hacerla sábados o domingos, y no todos. Sadía y Marjana, en cambio, cumplen con esa costumbre casi todas las semanas. Pueden hacerlo porque no

trabajan y además son varios de familia. No hay que olvidar que es un plato para compartir y requiere bastantes comensales en la mesa:

“Todos los días hago: tajín de carne, judías blancas, lentejas, pollo, pescado con patatas fritas, los viernes comemos cus-cús con verdura y carne” (Sadía, Entrevista, Elche, Febrero 2010).

El padre es el elemento preservador de la cocina más tradicional. Los hijos son los que introducen nuevos alimentos, recetas y modos de hacer de la sociedad de destino en el repertorio alimentario familiar. La madre está en una tensión constante entre ambas posturas, tiene que complacer al marido con los platos de toda la vida, y a los hijos comprando y elaborando los productos que éstos solicitan. Ella es la encargada de *fundir o mestizar* la cocina para complacerlos, y lo consigue. Para ello, se valdrá de aquellos electrodomésticos y utensilios que le ayuden a minimizar el tiempo empleado. No trabajar fuera de casa no es motivo para no tener sus cocinas equipadas a la última. Por otro lado, compran alimentos preelaborados que descargan notablemente su trabajo culinario. Preparar determinadas masas y pastas en casa requiere mucho tiempo que no queda rentabilizado en los resultados finales. De ahí que los compren ya elaborados. Un ejemplo sería la utilización de la pasta *brie* congelada para hacer *pastilla* y dulces.

Sus cocinas simbolizan el punto de encuentro entre la tradición y la modernidad. En ellas podemos observar: amasadora con la que podrán hacer pan para el padre y pizza para los niños, el cuscús pasa de la *cuscusera* a la olla exprés, el pan, una vez horneado se guarda en el congelador en porciones, se descongela en el microondas y se calienta en la tostadora para presentarlo en la mesa lo más parecido posible al pan recién hecho. De esta forma siempre tienen a su disposición un producto fresco, auténticamente tradicional, de calidad conocida, económico y sin estar obligadas a elaborarlo a diario. Además, las picadoras, lavavajillas y microondas funcionan a toda hora para descargar de trabajo a las cocineras. Pero no debemos obviar que junto a estos nuevos utensilios siguen conviviendo codo a codo con ellos, los más tradicionales y significativos de su cultura culinaria de origen. El *tajín*, por ejemplo, es un recipiente que ha cambiado paralelamente a la cocina marroquí. Si en un principio era de barro y con la forma

característica que conocemos (una base redonda de barro poco profunda y sin asas con una tapadera cónica del mismo material), hoy la podemos encontrar en las cocinas con la misma forma pero de materiales diferentes, barros esmaltados y en muchos casos decorados con pinturas, e incluso los hay metálicos.

Incluso en las casas en donde la cocina sigue íntimamente ligada a las formas más tradicionales, la modernidad se abre paso. Marjana, por ejemplo, guisa habitualmente en *tajín* de barro sin esmaltar, pero eso no es óbice para que en una visita a un bazar de Crevillente mientras compraba menaje para su próxima boda, suspirara por un robot de cocina que lo sabía hacer casi todo y que según el vendedor, la convertiría en la reina de su cocina y su casa:

“Si me lo pudiera comprar me ahorraría mucho trabajo, no tengo ganas de trabajar tanto en la cocina” (Marjana, Diario de campo, Bazar en Crevillente, 7/05/2014).

Una semana antes me había dicho que la comida estaba más sabrosa en el *tajín* de barro que en el esmaltado, y alegaba que estos últimos *“son malos para la salud de las personas”*.

Consumo de los alimentos

El trabajo de campo nos ha desvelado que las prácticas alimentarias familiares están determinadas principalmente: por el hecho de tener o no hijos con autonomía para elegir qué comer, el que la mujer trabaje o haya trabajado fuera de casa y tenga o haya tenido contactos más o menos regulares con la comida española y, muy importante también, la situación económica familiar. A medida que los hijos crecen se verá aumentado el repertorio alimentario, desaparecerán alimentos y entrarán otros nuevos en sus despensas. De la misma forma, los hábitos horarios de consumo irán acomodándose a las necesidades de los distintos integrantes del grupo familiar y aumentando el número de tomas realizadas a lo largo del día de forma individual.

Si dejamos a un lado el “picoteo” realizado de forma individual, el número de comidas diarias coinciden con las cinco que se llevan a cabo en Marruecos. En cambio, los horarios de éstas, se adecuan al estilo de vida: trabajo del padre y de la madre, horario de los niños en la escuela, etc.

En la primera comida del día, los niños toman leche con galletas o tostadas. Los mayores prefieren té con hierbabuena o café con leche, también con tostadas:

“Té todos los días. Me gusta. Sobre todo, en la merienda. Mi hijo desayuna leche, a mi no me gusta. Yo desayuno té, también café, un poco. Mi marido de todo. Té con hierbabuena. A mi hijo le doy té, un poco” (Halima, Entrevista, Elche, Diciembre 2012).

En Elche predominan los desayunos ligeros que requieren poca elaboración. Preparar *msemmen* o cualquier otro tipo de pan caliente de sartén a diario no es lo habitual. Quizás algún que otro fin de semana o día de fiesta para complacer a los maridos e hijos. También en momentos más especiales como cuando esperan visita en casa o son ellas las convidadas.

“Cada uno cuando se levanta. Los nenes leche y galletas. Yo café con leche y tostada. En Marruecos pan caliente en la sartén. Cuando mi marido no trabaja, se lo hago así” (Samira, Entrevista, Elche, Febrero 2010).

Los niños en el colegio tomarán un bocadillo a mitad de mañana. La mamá en casa se prepara un té o un café con algún dulce, igual que a mitad de tarde.

Para el almuerzo se elaboran platos guisados o asados, y será diferente según estén o no los niños en este momento. Muchos de ellos la hacen en el colegio. Para las madres es la comida principal del día y aún así están contentas de que sus hijos la hagan en el comedor del colegio. Sobre todo porque confían en la calidad de los productos, en la higiene y en el cumplimiento de los preceptos religiosos. Confían también en que de esta manera sus hijos comen, y aprenden a comer de una forma saludable. En la cena en cambio, los fritos, las pastas y la plancha serán las formas de elaboración elegidas. Como ya comentamos anteriormente, es más frugal, aunque también requiere su tiempo.

En cada una de las comidas del día, la diversidad de platos y productos presentados en la mesa se amplía e hibrida en contexto migratorio, quedando muy atrás el plato único y central. Esta multiplicación de menús complacerá tanto a los padres que, como ya dijimos, requieren menús más tradicionales, como a los hijos que prefieren comer en base a estilos más occidentalizados. De esta forma en la despensa y en la mesa quedan dibujadas las diferencias en el consumo según grupos biosociales, en concreto generacionales.

Los niños piden a sus madres que les compren pastelería industrial para merendar o para el almuerzo del colegio. En cambio, el padre y la madre prefieren los dulces marroquíes tradicionales. En la mesa durante el desayuno se mezclan el té, el pan, los dátiles y la miel, con el café, los cereales industriales y el cacao. De la misma forma que en la merienda se pueden ver juntos al té, los dulces marroquíes, los frutos secos y el *msemmen*, con la pastelería industrial comprada en las grandes superficies comerciales.

Debido a la elevada significación del pan en la cocina marroquí, este alimento nos es muy útil para explicar el aumento de la variabilidad en las elecciones alimentarias de las familias. En Elche sigue siendo un alimento básico de sus dietas, pero no con el peso tan importante que tuvo en otros tiempos en Marruecos. Hoy es un alimento complementario, y está siendo sustituido por otros también ricos en hidratos de carbono como la pasta tipo macarrones, espaguetis e incluso fideos chinos. Además, no es raro escuchar entre las mujeres marroquíes, sobre todo entre las más jóvenes, que no comen mucho pan porque engorda. Claro ejemplo de cómo se están introduciendo, poco a poco, nuevas imágenes más occidentalizadas sobre las maneras de comer, incluso en alimentos que como el pan, tradicionalmente han sido axiales en la dieta de los marroquíes. Este alimento constituye otro lugar importantísimo desde donde observar las tensiones entre la tradición reivindicada por el padre y la innovación introducida por los hijos. De nuevo la madre se verá en mitad de esa tensión constante entre las dos posturas, teniendo que complacer al marido elaborando con cierta regularidad el pan

tradicional marroquí, y a los hijos comprándoles otros tipos de pan que encuentran en el mercado:

“El pan casero es más barato pero luego lo hacemos y los hijos no se lo comen. Trabajo y dinero doble, hago el pan y luego tengo que comprar” (Souad II, Grupo de discusión, Elche, 17/02/2010).

Noha por ejemplo, nos dice resignada:

“No me gusta nada el pan que hace mi madre, mi madre no compra nunca pan y me lo tengo que comer” (Noha, Entrevista, Elche, Noviembre 2012).

El hijo de Halima reclama a su madre otros tipos de pan, ella suelen ser complaciente:

“El pan lo hago siempre. Cuando trabajaba lo compraba y el día de descanso lo hacía. Está más bueno y dura más. Hoy he comprado, pero sólo de vez en cuando. A mi hijo le compro pan bimbo para hacerle el almuerzo” (Halima, Entrevista, Elche, Diciembre 2012).

Para los más jóvenes este alimento, aunque siga siendo esencial, tiene diferentes connotaciones que para sus mayores. Este es el caso de Souad que durante una charla con ella comentó:

“En Tánger hay un sitio que se llama ‘La Andaluza’ que hacen unos bocadillos que están de muerte. Cuando trabajo en verano en Tánger me alimento de ellos” (Souad, Diario de campo, Elche, 18 de noviembre 2009).

Al hilo de lo que acababa de comentar le pregunté el tipo de pan con el que lo hacían, y contestó:

“Con pan normal”.

No satisfecha con la respuesta concreté más la pregunta: ¿con pan marroquí?, y me contestó:

“No, con baguettes”.

Para Souad la normalidad es la *baguette* y el pan marroquí es la tradición, esto no quiere decir que este último no le guste, pero solamente lo come acompañando determinadas comidas tradicionales de su país.

Otra forma de satisfacer los distintos gustos familiares es haciendo del almuerzo el momento para presentar de forma alternativa menús marroquíes e ilicitanos. Samira lo resuelve así:

“Para la comida lo que hago es tortilla de patata, paella, cuscús, tajín, verdura hervida, pescado frito, pollo al horno con patatas.... Menos el cuscús y el tajín, todo lo demás que cocino es como aquí” (Samira, Entrevista, Elche, Febrero 2010).

No hay que olvidar que Samira trabajó como interna en una casa de ilicitanos en donde aprendió a cocinar comida española. Además, tiene tres hijos con autonomía suficiente como para reivindicar sus gustos personales que están bastante cerca de la comida española, igual que el resto de chicos ilicitanos de su edad.

“La paella y la tortilla de patata son dos comidas que también se hacen mucho en Tánger” (Hananne, Entrevista, Elche, Enero 2010).

La tortilla de patatas y la paella son los dos platos españoles que, al igual que Hananne, confiesan elaborar habitualmente en sus casas la mayoría de mujeres de origen marroquí a las que hemos preguntado. Pero, son platos tradicionales españoles a lo marroquí. Y serán los condimentos los elegidos para hacer esta conversión. Un plato, independientemente de su procedencia, será transformado en marroquí, por el simple hecho de añadirle especias, es decir, convertirlo en un sabor familiar. Porque de eso se trata: de acercar simbólicamente origen y destino a través de la alimentación. Además, los ingredientes que constituyen las comidas españolas nombradas, son permitidos por su religión e incluidos en la llamada “Dieta Mediterránea” a la que ya comentamos pertenece la dieta de los marroquíes. Una base de hidratos de carbono (arroz o patata), y un alimento rico en proteínas (carne, pescado o huevo). Además, son comidas muy aceptadas por los más pequeños. De todo esto se desprende la facilidad con la que estos dos platos se han

colado en sus cocinas.

“Para la comida hago paella, gazpacho andaluz, tortilla española, cocido. Las demás cosas son igual que aquí, cosas a la plancha y ensalada. Puré de patatas con nata, carne picada con especias, berenjenas, carne con queso rayado. También hago pollo al horno a la marroquí, pescado rebozado (...) Comida china con sabor marroquí. El cocido que hacéis aquí parece comida de hospital, si le pusierais especias marroquíes sería otra cosa” (Huda, Entrevista, Aspe, Febrero 2009).

Un valor occidental que también se ha colado en el ideario que sobre alimentación tienen nuestras informantes, y que está condicionando sus maneras de comer, hace referencia a las cualidades dietéticas de los alimentos, haciendo que observemos un cambio en los estándares de lo que tradicionalmente se tenía por una buena alimentación. De esta forma, no solo es importante que los alimentos sean naturales y por ello dar lugar a comidas más sabrosas, ahora también deben ser saludables.

“Por la tarde hago té porque mi marido tiene colesterol y el té come el colesterol. Cuando hacemos pinchos bebemos té. Mi padre bebe mucho té y no tiene nada, está trabajando todavía. Si se come carne, después té, porque se come la grasa. No hay que tomarlo con la comida porque se come cosas que necesitamos. Ahora como mucho pescado, verdura, como poca grasa, poco aceite, y me siento mejor. De pequeña no comía bien, con los estudios estaba muy delgada. Siempre estaba cansada. Ahora me siento mejor” (Samira, Entrevista, Elche, Febrero 2010).

También consideran perjudiciales para la salud los productos envasados y pre-cocinados:

“Que la comida esté ahí dentro tanto tiempo no debe ser muy bueno. Yo veo que los botes son malos para la salud” (Amina, Entrevista, Elche, Marzo 2014).

Pocos días después de comentarme esto, Amina le daba a su hija pequeña de cuatro meses un alimento infantil envasado. De todas formas, si que es cierto que muchas de ellas tratan de evitarlos en la medida que pueden:

“Compro pocas galletas, llevan mantequilla de cerdo, chocolate y prefiero hacerlo en casa, están más buenos. Hago dulces y panecitos salados, son más naturales y menos caros. No veo saludables los zumos. Cuando hay naranjas hago zumos y batidos. De vez en cuando a mi hijo le compro un zumo o coca-cola” (Halima, Entrevista, Elche, Diciembre 2012).

Si todo está disponible en el mercado ¿por qué no puede comer cada uno lo que le gusta y necesita? Por eso la madre procurará que, salvo por factores económicos, religiosos o de salud, en su despensa y su mesa se encuentre todo aquello que su marido, ella y sus hijos necesiten para su alimentación cotidiana. De esta forma, la estructura tradicional de las comidas en Marruecos que consistía en un plato único y central, se hace más compleja, aumentando el número de platos presentados: ensalada, primer plato, segundo, y postres variados y personalizados.

En cuanto a los modales a la mesa, el desayuno, la comida de mitad de mañana y la merienda son comidas que cada uno de los miembros de la familia realizará en momentos y lugares diferentes. En cambio, el almuerzo y la cena se hacen en compañía en el salón, estancia de la casa donde la decoración recrea con mayor fidelidad el contexto del que partieron. Aquí aparece la mesa redonda y baja y los sillones tradicionales marroquíes, manteniéndose aquella carga de significación ya nombrada anteriormente y que hacía referencia a la homogenización de estatus durante el consumo de alimentos. Además es muy difícil observar en el nuevo contexto la segregación por sexos que se mantiene hoy en día con mucha fuerza en determinadas zonas de Marruecos en el momento de la comida y, sobre todo, cuando algunos de los comensales no pertenecen a la misma familia. La nuclearización de los grupos familiares está propiciando la desaparición de esta práctica tan ancestral.

“Nos sentamos a la mesa para comer. Aunque yo no coma, me siento con él. Mis padres lo hacen todo juntos” (Huda, Entrevista, Aspe, Febrero 2009).

El aspecto de la mesa cambia debido a que el menaje se multiplica (cubiertos, vasos y platos individuales, servilletas de papel, fuentes para los distintos

alimentos, etc.). Porque cada comensal demanda sus utensilios individuales, de ahí que comer con los dedos en Elche ya no sea una práctica muy habitual, reservándose para aquellos platos más tradicionales. Por eso Sara intenta que sus hijos aprendan a comer con ellos, sabe que aquí en España no les hace falta pero le preocupa cuando vayan a Marruecos a ver a la familia:

“No quiero que piensen que somos unos finos y vamos de señoritos”
(Sara, Diario de campo, Elche, 12/01/10).

Sumía nació en España hace 24 años y ha viajado a Argelia (país de origen de sus padres) en varias ocasiones. Me comentaba que le gustaba mucho ir a ver a sus primos y primas, que era muy divertido pero que no le gustaba como comían, describiéndolo de la siguiente forma:

“Comen todos en el suelo, del mismo plato, con las manos, como los perros” (Sumía, Diario de campo, Elche, 20/02/09).

La televisión encendida durante el momento de la comida es un elemento que se repite casi constantemente, tanto en los hogares marroquíes como en los de Elche. No importa que estén solos los familiares o hayan invitados. La ruptura del ayuno en los días de Ramadán tampoco es motivo para tener la televisión apagada. En algunos casos el ruido que hace la televisión es perturbador e impide la normal fluidez de la conversación de los comensales. En otras, las personas sentadas a la mesa giran sus cabezas al unísono y en silencio hacia las imágenes y comentarios que en ese momento se están emitiendo. De hecho, ya sea la mesa redonda, cuadrada o rectangular, cuando la televisión está encendida, el lugar privilegiado será aquel que quede enfrente de la pantalla, siendo la persona con más estatus de la familia la que lo ocupará. Por supuesto, en la mayoría de las ocasiones, el padre será el elegido para ocupar este lugar.

La relación que los hombres han tenido con la función nutricia también está empezando a cambiar, sobre todo porque, aunque de forma muy lenta y discreta, están involucrándose más en las tareas relacionadas con la alimentación de su grupo familiar. No es extraño ver al marido colaborando en la preparación de la

mesa o retirando los servicios una vez acabada la comida. Incluso algunos madres está intentando inculcar normas en sus hijos varones que les lleve a tener actitudes de más colaboración con sus madres y hermanas a este respecto. Samira por ejemplo, es ayudada por su hijo a poner la mesa y su marido se encarga de quitarla. El marido de Halima no sólo pone o quita la mesa, sino que según su mujer, “*sabe hacer huevos fritos y los hace muy bien*”, aunque confiesa que no es capaz de hacer cosas más difíciles. En cualquier caso, con su tono nos demuestra que está muy orgullosa de que en casos excepcionales si que ha sido capaz de realizar este tipo de tareas.

8.3 De nuera a suegra. Traspaso de la llave de la despensa

Ángeles Ramírez (1998:83)¹³³, durante su descripción de la vida de las mujeres casadas en Marruecos, nos cuenta que en una de sus estancias en el país observó como la suegra llevaba la llave de la despensa colgada de un cordón en el cuello. La nuera debía pedírsela si necesitaba coger algo del armario para, inmediatamente después, devolverla a su dueña. Este hecho es muy significativo ya que describe perfectamente, en una sola imagen, las relaciones de poder establecidas en la familia patriarcal en las que la nuera se encuentra, evidentemente, en un status inferior al de la suegra. En el momento de casarse, estas mujeres pasan de ser las eternas alumnas de sus propias madres a continuar bajo las órdenes de las madres de sus maridos.

La joven casada, una vez incorporada al nuevo grupo familiar, deberá ser aceptada por su suegra y cuñadas. Éstas no dudarán en censurar todo aquello que no consideren adecuado en la conducta de la joven, presionándola directamente o a través del marido. Desde el momento de la boda será la suegra la que deberá velar por la conducta de su nuera.

El estatus de la recién casada frente a la familia del marido comienza desde los escalones más bajos. Sobre todo, en aquellos casos en donde la posición social y

¹³³ Lacoste-Dujardin (1993:131) también pudo comprobar este hecho entre las mujeres de la Kabila en Argelia.

económica de la familia del marido es superior a la de la recién casada. Ya en la negociación sobre la boda y la dote entre ambas partes, podrá quedar fijada la ubicación, según estatus, de la nueva integrante de la familia.

Cuando Jamal, actual esposo de Rassa, fue a pedir la mano de su mujer a casa de sus actuales suegros, esto fue lo que se encontró:

“Yo me acuerdo muy bien de mi padre cuando Jamal vino el primer día a pedir la mano de mi hermana Rassa. Bueno, entre comillas, mi padre tenía debilidad por sus tres hijas, las amaba demasiado. Vino el novio y sus padres y preguntaron a mi padre qué preferían, porque en Marruecos, no lo dicen así, pero sabes que hay gente que opta por dar dinero, otros joyas, otros tal... Mi padre, que era alto y fuerte, miraba a Jamal y a sus padres y con la mirada lo decía todo. Les dijo, que nosotros en esta familia no vendemos a nuestras hijas porque valen muchísimo más que las joyas que me puedas traer o del dinero que me vayas a dar. Ahora sí, quiero que vengas tú como persona y que ni se te ocurra que traigas nada, ni siquiera el anillo. Te juro por mi Dios que no le trajo ni el anillo. Se lo dio a Rassa dos años después de casarse. Dos años casada y sin anillo. Mi padre le dijo, no me traigas nada, hoy no te pido nada, pero se puso firme y le dijo, ni se te ocurra hacerle daño. Como le hagas daño te lo hago pagar muy caro. Se casaron sin que le diera nada. Y a mí me parece muy bien, porque eso no debe ser una compra-venta. Yo no quiero una compra-venta en mi boda” (Souad, Grupo discusión, Aspe, 24/02/2013).

El padre de Rassa dejó muy claro que su hija no se casaba ni por necesidad económica, ni para promocionar socialmente, marcando así el punto de arranque de la relación que la recién casada tiene actualmente con su familia política. Jamal y Rassa tampoco se fueron a vivir con los padres de ella, tuvieron casa propia desde el principio de su matrimonio. Además, ella tiene su propio negocio que compagina con la crianza de sus dos hijos. Todas estas circunstancias han propiciado que la relación con la madre de su marido sea sumamente equilibrada.

El ejemplo de Marjana es completamente diferente. Forma parte de una familia de migrantes. Como ya describimos, es la única hija y, por lo tanto, es la protegida de sus padres y de sus tres hermanos. Cuando pidieron su mano, y la familia por fin accedió, tuvieron que hacer un gran esfuerzo económico para comprar el oro que luciría en el día de su pedida de mano. El esfuerzo fue llevado a

cabo por hermanos y padres. No podían mostrar debilidad frente a la futura familia de su hija, esto recaería sobre la joven de forma negativa. Una vez casada podría no ser bien tratada. Este era el miedo de todos en la casa.

“La madre ahorra siempre para sus hijas porque si no la suegra dice que su madre no le ha dado nada” (Mohamed, Diario de campo, Guersif, 19/07/2012).

Así, en la negociación sobre la dote, a pesar de la insistencia del futuro suegro de firmar el contrato de matrimonio ese mismo día, el padre de Marjana no consintió hacerlo y lo dejó para cuando se acercara el día de la boda. La familia del novio actuó con fuerza en la negociación, se encontraban en clara ventaja económica. Tenían una buena casa y un negocio próspero y por ello podían pujar con fuerza. En cambio, la familia de Marjana vivía en el extranjero y sólo tenían una casa inacabada en Marruecos. Aunque sí poseían un valor importantísimo, su preciosa, virgen, religiosa y bien educada hija. La madre del novio, por su parte, se sentía fuerte y puso sus condiciones. Esto no le gustó a Mohamed, hermano mayor de Marjana:

“No me gusta que la madre del novio venga ya poniendo condiciones. Me ha dicho que su otra nuera, que ya le ha dado dos nietos, es buena, no discute y no le da problemas. Que no le gustan las personas que dan problemas y que tampoco quiere que luego venga Marjana diciendo que echa mucho de menos a su madre y que se quiere ir a España a verla, porque el sitio de una mujer es al lado de su marido” (Mohamed, Diario de campo, Guersif, 19/07/2012).

Varios días después, en casa de la familia del novio, pudieron comprobar en persona la buena situación económica de los padres del novio. En un principio todos estaban muy contentos. Durante el paseo por la casa, y siempre que estaba lejos de las miradas de extraños, la madre de Marjana señalaba cualquier mueble, lámpara o electrodoméstico, al mismo tiempo que chasqueaba los dedos a modo de “esto debe costar mucho dinero”. Aparentemente todo parecía perfecto, pero algo debió ver o intuir el padre, que le llevó a no tener claro el que su hija formara parte de esa familia. Días más tarde se rompió el compromiso. Les costó mucho tomar la decisión porque temían las habladurías, pero lo hicieron. La madre lloró y lloró

durante varios días. Pero también habló mucho con su marido, sus hijos y su hija. El argumento más razonable que encontraron para justificar la ruptura consistió en alegar que Marjana perdería sus papeles si se quedaba en Marruecos. Si las cosas no le salían bien, no podría volver a España. Otro de los motivos que les hizo retroceder en su decisión fue el hecho de que Nortín (el pretendiente) no tuviera nada de su propiedad que asegurara el futuro con su futura esposa. Por eso la suegra podía presionar tanto, eran ella y su marido los que tenían algo que ofrecer.

Esa visita supuso para Marjana la puesta en escena de lo que significaría para ella vivir en esa casa. Como ya comentamos anteriormente, vivían los padres y dos varones solteros, con ellos convivía un segundo grupo familiar compuesto por el primogénito que estaba casado y tenía, a su vez, dos niños pequeños. En esta casa¹³⁴ solo había una cocina y las comidas eran compartidas por la totalidad del grupo familiar. El trabajo culinario era desarrollado por las dos mujeres de la casa. La nuera hacía el trabajo manual mientras la suegra dirigía y controlaba los movimientos de su hija política. De hecho, durante el desayuno de Ramadán la joven no se sentó a comer a la mesa que compartíamos las mujeres. Entraba y salía sirviendo a todas las comensales mientras su suegra le daba instrucciones de qué, cuándo y cómo debía hacerlo y servirlo. Durante esos días se encontraba una sobrina de la familia que estuvo todo el tiempo ayudando a la joven nuera y que tampoco se sentó con nosotras hasta que todo terminó y quedó perfectamente arreglado. La mujer más joven actuó como ayudante de la nuera en la cocina, encargándose del orden y la limpieza. Es otro ejemplo de cómo la edad y el estatus dentro del grupo familiar determinan la distribución del trabajo culinario en la familia. Siendo la suegra la encargada de distribuirlo desde las lógicas de las normas que han prevalecido en otros tiempos y que aún perduran en determinados grupos familiares.

Una de las personas que salió perdiendo tras la ruptura del compromiso fue la esposa del hermano mayor del novio. En uno de los pocos momentos que durante esa noche tuvo para hablar con su futura cuñada (todo ese día estuvo

¹³⁴ Algunas características de la familia extensa marroquí han sido descritas en el capítulo 5 de esta tesis.

limpiando y cocinando para nosotros), le comentó a Marjana que estaba muy contenta de que pasara a formar parte de la familia y que esperaba que la boda se celebrara pronto. No dudamos en absoluto de su alegría, ya que Marjana se hubiera convertido en una gran ayuda para ella. Tampoco dudamos de lo decepcionada que debió quedar cuando se enteró de la ruptura del compromiso.

Las madres quieren que sus hijas aprendan de ellas, de manera que poco a poco irán dejando cada vez más libres a sus hijas según van viendo sus progresos. En cambio, las suegras esperan que sus nueras sepan cocinar en el momento de contraer matrimonio, así, una vez incorporadas al grupo, las nueras se convertirán en las sucesoras del trabajo que ellas han realizado durante casi toda su vida, comenzando de nuevo el ciclo que asegura que todo continúe siendo como hasta ahora.

Éste fue el caso de Sara, que cuando se casó tenía veinte años, no llevaba pañuelo, en verano vestía prendas de manga corta y llevaba las piernas al aire. Su forma de actuar no gustaba en absoluto a la madre de su marido. Además, le exigía que fregara los suelos, lavara la ropa y cocinara para todos. Cuando su suegro la veía limpiando, le decía a su mujer *“esta flor no ha venido aquí para trabajar”*. Sara recuerda aquella época de su vida con mucha tristeza y culpa a su suegra de lo que le ocurrió a su matrimonio:

“Mi suegra tuvo muchos celos de mí, hizo brujería negra contra mi matrimonio, me lo dijo su cuñada. Con un curandero mataron un gallo totalmente negro, con su sangre escribieron palabras en un papel blanco, enrollaron al gallo en vendas y lo llevaron al cementerio. Y me divorcié. Yo estaba locamente enamorada y en tres meses estaba divorciada (...) Mi ex era buena persona pero me lo estropearon ellos” (Sara, Historia de vida, Elche, Enero 2010).

La acusación de brujería que hace Sara hacia su suegra nos muestra que “las charlas sobre el mal, en las que éste aparece en forma de cuento, testimonio o acusación presentados ante distintos públicos o auditorios privados, contribuyen a atribuir a otras personas consideradas malas la responsabilidad de acontecimientos negativos...” (Rosander, 2004:275).

La experiencia de Halima no fue tan traumática, pero tampoco tiene un recuerdo demasiado bueno de aquel tiempo en que, con tan sólo dieciséis años se casó y se marchó a vivir a casa de sus suegros:

“Cuando me casé, me fui a vivir a casa de mi suegra. Se ha muerto. Era celosa cuando venía mi madre. quería ser la madre, el padre, el marido” (Halima, Entrevista, Elche, Diciembre 2012).

Así, la figura de la suegra en Marruecos, conlleva una carga negativa importante que en determinadas ocasiones las señala como culpables de los problemas con los maridos e incluso de las rupturas matrimoniales. En muchos casos, seguramente, de forma justificada.

En contexto migratorio, aportar algún valor al matrimonio también es imprescindible para conseguir, desde el principio, un mayor estatus en el grupo familiar. La cuñada de Amina hizo posible que la familia de su marido tuviera menos dificultades para llegar hasta España. El grupo familiar migrante tuvo casa desde el principio de llegar al destino, la de la nuera. El que la joven tuviera trabajo, a pesar de estar fuera de las normas, no solo era consentido, sino además bendecido, eximiendo a la recién casada de las tareas del hogar. No hay que olvidar que su trabajo era en beneficio del grupo. Amina no podía competir con los espacios que ocupaban tanto su suegra, por el hecho de ser la madre de su marido y mujer de más edad y por lo tanto experiencia, ni tampoco con su cuñada. De manera que ella sería la encargada de llevar a cabo la mayor parte del trabajo y también de aquellas tareas que más esfuerzo físico requerían. Claro ejemplo de cómo las diferencias de estatus se materializan en la distribución de las tareas del hogar entre las mujeres que comparten una misma casa, y en concreto las funciones culinarias. Con la siguiente narración de Amina podemos ver esta idea a la que estamos apuntando:

“Mis suegros viven aquí también en la Plaza de Barcelona. Al principio tenía problemas con ella, vivía con ella. Vivíamos 8 o 9 personas en el mismo piso 3 o 4 años: mis suegros, mi cuñado el mayor y su mujer. Mi otro cuñado que también tenía mujer y mi marido y (...) Cocinaba yo siempre porque mi cuñada, la casa era de ella y también trabajaba. Y como tenía su vida antes de casarse, su

casa y su trabajo, podía seguir teniéndola. Como yo vine de Marruecos la última, era yo la que me tocaba hacer el pan cada día para nueve y hacer la comida del día siguiente para los hombres para que se llevaran al trabajo. Estaba todo el día en la cocina” (Amina, Diario de campo, Elche, 8/05/2014).

Pero el tiempo pasa y va colocando las cosas en su lugar. Los hijos llegan, y dan un respiro a la recién casada. Cada nuevo descendiente aumenta el prestigio de la joven madre en la familia. Si además consigue tener hijos de ambos sexos, mejor. Los varones asegurarán su futuro y el de los abuelos. Las hijas, ayudarán en las tareas hasta marcharse a formar parte de la familia de su marido. La que hasta hace muy poco había sido guardada por su madre y hermanos para llegar pura, virgen y virtuosa hasta el matrimonio, ahora será ella la encargada de custodiar las llaves de la virginidad y virtuosidad¹³⁵ de su prole femenina. Así, en un futuro, sus hijas podrán casarse con un buen hombre que les de una vida fácil en términos económicos y de posición social. Según Benabdenbi (1996) “La edad lleva a la competencia/legitimación de la autoridad: a través de los años de experiencia se adquieren los conocimientos adecuados pero también el saber estar” (Ibid., p.119).

Cuando la mujer llegue a la madurez ejercerá el poder, primero sobre sus hijas, para más tarde convertirse en suegra y a partir de ese momento, ejercerlo sobre sus nueras. El tiempo les ha dado la oportunidad de demostrar su valía como madres, esposas y cocineras y su nuevo estatus, el máximo posible a conseguir, será fruto del trabajo realizado durante casi toda una vida. Será en este momento cuando se cierre el círculo de las edades del matrimonio. La suegra con el tiempo pasará el testigo a su madura nuera y así, el bucle seguirá, generación tras generación. “Es después de la menopausia cuando la mujer adquiere una autoridad enorme y se convierte en la que lo decide todo: de qué manera tiene que dirigir su hijo el gobierno de su casa y lo que debe hacer su marido. Esta adquisición tardía del poder le es desfavorable. La mujer menopáusica y ‘Hadja’ se convierte en el nuevo déspota de la casa que vigila a las demás mujeres que viven en ella y defiende los intereses de su hijo. De esta manera, la recuperación del poder en esta

¹³⁵ Cuando hablamos de virtud, no sólo nos referimos a la acepción del concepto que se refiere al hecho de poseer características tales como: bondad, honestidad u honradez. Sino también, aquella que señala a las personas que dominan determinadas técnicas, en este caso habilidades o destrezas como la de ser una buena ama de casa, y en concreto, una buena cocinera.

fase de la vida de la mujer no hace más que consolidar el sistema de las relaciones arcaicas” (Ziou, 1996:58). Porque, “the inevitable competition for domestic power which takes place among women in the patriarchal extended household prevents the potential formation of any alliances among these women and weakens their position vis-à-vis the men” (Rassan, 1980:172).

Estos puntos en donde se basa el poder obtenido por las mujeres en su edad madura, coinciden con aquellos en donde se fijan, principal y tradicionalmente, los pilares de las identidades de estas mujeres; el matrimonio, la maternidad y, derivados de estos y no menos importantes, sus funciones como cuidadoras, socializadoras y nutridoras.

Pero las familias extensas son cada vez menos numerosas en Marruecos. Los nuevos matrimonios quieren tener casa propia y así lo están haciendo en la medida de sus posibilidades. Rhimou, nos describe así el cambio:

“La mujer vive de su hijo y por eso se pone celosa de la nuera y se porta mal con ella. Pero ahora, como cada uno vive en su casa” (Rhimou, Diario de campo, Tetuán, 06/04/2012).

Marjana no lo ve muy diferente:

“En Marruecos, la suegra manda más que la madre. Ahora como casi nadie vive con la suegra, mejor. Aparte cada uno” (Marjana, Entrevista, Elche, 20/05/2012).

En contexto migratorio las cosas cambian. La familia del marido sigue presionando a la nuera, esta vez, a través del teléfono. A pesar de la distancia que separa a las familias durante el hecho migratorio, las suegras siguen sintiéndose responsables de la honra de sus nueras, ya que serán ellas las que representen a la familia en el nuevo contexto. Si se equivoca y da motivos para que la comunidad marroquí hable de forma negativa sobre ella, el problema no será para su propia familia, sino para la de su marido. De ahí, que continúen las presiones. Pero, la distancia también amortigua los golpes y la mujer tiene más tiempo y herramientas para contrarrestar las cargas de la familia de su marido:

“Me gusta estar aquí, estoy más tranquila. En Marruecos tengo

muchos problemas con mi suegra y con la hermana de mi marido. Aquí estoy muy tranquila, todo bien. No me gustaría volver. Cuando toda la familia está en la misma ciudad, todos hablan y no es bueno. Cuando se vive lejos, te echo de menos, pero juntos, muy mal” (Sabha, Entrevista, Elche, Marzo 2010).

Para una mujer marroquí que ha formado una familia en solitario con su marido en Elche, influir sobre las decisiones que éste tome, incluso colaborar en la toma de las mismas, no es tan difícil como en Marruecos. Aunque la familia extensa se transnacionalice, aunque exista el teléfono y aunque la comunidad vigile y transmita la información a través del estrecho, ninguna de estas circunstancias impedirán que la relación entre el matrimonio sea más estrecha, comunicativa y comprensiva. De manera que las presiones, aunque obvien las distancias, tienen difícil superar las nuevas lógicas que están prevaleciendo en las relaciones conyugales de estas parejas constituidas en migración.

Por eso Marjana elige casarse con un hombre que le promete vivir lejos de su familia, porque sabe que esta forma de vivir su matrimonio le dará ventajas ante su futura familia política, en concreto, más influencia sobre el marido, más autoridad sobre sus propios hijos y más autonomía para relacionarse con sus padres y hermanos:

“Me gusta el chico con el que me he comprometido. No depende de su familia, tiene su vida por él sólo, no como el de Oujda. Además también me gusta mucho porque no quiere vivir cerca de su familia, no quiere líos. No se lo he dicho yo, lo ha dicho él, así de directo. Ha dicho que quiere seguir ayudando a su familia, pero estando lejos” (Marjana, Diario de campo, Elche, 30/04/2014).

Retrasar la edad del matrimonio sin oponerse a los dictados del padre superando holgadamente la veintena de años, ha sido fruto de la constante negociación que ha debido mantener Marjana con sus progenitores. No sólo eso, con esta demora también ha tenido oportunidad de esquivar aquellos compromisos que no se adecuaban a sus requerimientos personales y encontrar aquella persona que la convenciera a ella y sólo a ella. En los últimos meses, las presiones desde su familia para contraer matrimonio se habían intensificado, pero ahora es el momento, según la joven:

“No quiero vivir en Marruecos. Me ha dicho que quiere que su mujer no salga sola a la calle, sólo con él. Además quiere que lleve pañuelo. Yo ya lo llevo. Todo eso lo veo bien, yo lo que quiero es salir con mi marido a comprar, a pasear. Quiero viajar, ver cosas con mi marido. Quiero mucho a mi familia, pero me he aguantado muchas cosas y el matrimonio es mi solución. Estoy cansada de ir con todos y cambiar de casa tantas veces. Con este marido viviré en España, sola con él y eso es lo mejor para mí” (Marjana, Entrevista, Elche, 30/04/2014)



CAPÍTULO 9: ESPACIOS DE REPRESENTACIÓN SOCIAL



Para Eva Evers Rosander (2004:239), la creación y el mantenimiento de las redes sociales de las mujeres musulmanas casadas de Soza tenía tres objetivos: el intercambio de información, el entretenimiento, y la responsabilidad de verificar y reproducir las normas, así como las tradiciones de su comunidad. Sin olvidar que todo ello estaba encaminado, sobre todo, a construir y consolidar su posición de prestigio en el grupo. En cuanto a las hijas solteras, la sociabilidad con las mujeres de la familia y las amigas constituía “un modo de exposición discreto y decente” (Ramírez, 1998:87), por supuesto, para que se fijaran en ellas como posible opción matrimonial. A pesar del paso de los años el escenario descrito por ambas autoras y, sobre todo, la funcionalidad de los encuentros, siguen estando vigentes en Marruecos. Entendemos que el horno, el hamman, las visitas reiteradas entre ellas, y los encuentros relacionados con bodas, Ramadán, circuncisiones, funerales, etc., son espacios de y para mujeres que hacen que lo “doméstico” se desligue de la connotación de “reclusión” que siempre se le ha otorgado desde occidente. Así, estamos de acuerdo con Jabardo cuando escribe: "solo si se trascienden las fronteras occidentales entre lo público y lo privado, permitiendo con ello desvincular lo activo de los espacios de emancipación, tendrán cabida en el discurso como actrices sociales aquellas mujeres que las categorías de género desarrolladas en el marco del feminismo blanco occidental reflejan como meros sujetos pasivos, dependientes o sumisos" (Jabardo, 2008:42).

Por otro lado, el intercambio de alimentos y la colaboración en la realización de los menús en los distintos eventos, son imprescindibles en la construcción de estos espacios femeninos. En cambio, en contexto transnacional la realidad se torna diferente. Los lugares en donde relacionarse disminuyen y las visitas entre mujeres se distancian en el tiempo. Así, ser mujer en Elche, en ocasiones se hace más complicado¹³⁶.

Además, el hecho alimentario en su conjunto cambia de significados en migración y se constituye como elemento cohesionador del grupo a través de su

¹³⁶ Hemos de decir que estas circunstancias que estamos comentando también las hemos observado en zonas urbanas de Marruecos en donde las familias son nucleares, las mujeres se dedican al cuidado de la casa y de los hijos y no disponen de familiares femeninos con los que relacionarse con asiduidad, de ahí que pasen mucho tiempo solas con la única compañía de sus hijos pequeños.

capacidad para propiciar sociabilidad, solidaridad, agradecimiento y, sobre todo, distinción frente al “otro”. En este caso, a pesar de que tanto Marruecos como el este de la península comparten su inclusión en la Dieta Mediterránea, la escasa fusión entre las dos cocinas, e incluso el rechazo de los autóctonos a la alimentación de los marroquíes, evidencia la gran distancia que históricamente ha separado a estos dos pueblos, por otra parte, tan cercanos geográficamente.

9.1 Creando espacios de y para mujeres, también desde la cocina

9.1.1 Hornos públicos y hamman

Para situarnos en contexto, nos remontaremos de nuevo a la época en que Samira era sólo una niña. Según nuestra informante, las actividades que realizaban conjuntamente las mujeres de su casa eran “cosas del pasado”:

“Hacían henna, la preparaban. Cosían y contaban cuentos entre mujeres. ¡Cosas del pasado! Lavar ropa....Había gente que iba al río a lavar ropa y hablan mientras tanto. Y por ejemplo, de vez en cuando sacan las alfombras y las mantas al sol. Dejaban la habitación vacía, porque antes no tenían camas. Las sacaban al sol. Estaban más tiempo al sol, que dentro. También tejían chilabas para los maridos y almohadas y mantas para taparse” (Samira, Diario de campo, Elche, 17/02/2014).

En aquellos días, las mujeres aprovechaban cualquier oportunidad en el transcurso de su trabajo diario para socializarse. También era habitual, igual que ahora, visitar a la vecina y tomar un té tranquilamente mientras ésta limpiaba y picaba el perejil al mismo tiempo que comentaban una receta o un acontecimiento ocurrido en el pueblo:

“Me acuerdo que a mi casa siempre venía gente. Se despiertan muy temprano y a las diez o once de la mañana ya está todo hecho. Hablaban y estaban juntas mucho tiempo. La gente antes estaba feliz en su pobreza aunque tenían pocas cosas. Mi madre visitaba a familiares, pero las vecinas venían casi a diario. Era costumbre, todos los días se reunían las mujeres, en las casas o en el pozo. A mi madre le gusta estar en su casa y la gente viene a mi casa. Mi madre iba si había un enfermo, una boda. Se ayudan entre ellas, como limpiar el

trigo o una fiesta y hacen entre todas las cosas” (Samira, Diario de campo, Elche, 17/02/2014).

Pero el espacio extradoméstico también existía para ellas. Hoy, tanto los hornos públicos como el *hamman* siguen siendo lugares de encuentro de mujeres en muchos pueblos y ciudades de Marruecos. Han sido, y siguen siendo, espacios extradomésticos de enculturación, de aprendizaje de las diferencias de género, de interacción entre mujeres y, en definitiva, de representación social. En estos espacios las niñas aprenden a ser mujeres mientras las madres despliegan su repertorio de habilidades sociales y culinarias con amigas y vecinas. Todo ello al calor del vapor o al olor del pan recién horneado.

Los hornos públicos son el lugar donde las vecinas aprovechan la ocasión para hablar entre ellas, compartir preocupaciones, penas y alegrías mientras se cuece el pan, los asados y las pastas. Suelen ser lugares tremendamente austeros y no demasiado grandes. Las mujeres llegan, dejan sus tablas en las baldas preparadas para tal fin, y será el panadero el que sabrá el momento en que deberá introducir en el horno cada alimento y durante cuánto tiempo. Pero su habilidad va más allá y así lo explica Samira:

“Cuando era muy pequeña, mi madre me dejaba en el horno a esperar a que se hiciera el pan, y mientras, yo miraba al hombre sin parar. Nunca se equivocaba y siempre sabía de quién era cada tabla de dulces o cada pan” (Samira, Diario de campo, Elche, 24/11/09).

El horno del pueblo también es un buen lugar para demostrar las habilidades culinarias ya que los manjares quedarán expuestos a las miradas y envidias del resto de mujeres, aunque desde aquí, se puede conseguir el prestigio deseado y necesario, como también todo lo contrario. No es extraño escuchar cómo las mujeres se felicitan entre ellas:

“Chica felicidades por el pan, te ha salido estupendo”.

No llevar el pan al horno del pueblo y hacerlo en casa supone pérdida de momentos de socialización entre mujeres, pero es posible que les compense si sus

vecinas saben que su cocina está tan bien equipada que no necesita del horno público para cocer sus preparados. Pero, aunque hoy en día es menor la afluencia de mujeres hacia estos lugares, los hornos persisten, ya que representan para muchas de ellas uno de los pocos puntos de reunión que les queda, y perderlo supondría un paso más hacia la reclusión en sus casas.

Lo mismo ocurre con el *hamman* o baño público, espacio al que las mujeres marroquíes siguen acudiendo habitualmente, incluso en aquellos lugares en donde las casas disponen de aseos con duchas y bañeras en donde podrían realizar cómodamente su higiene personal. De la misma forma que el horno, su utilización se perpetúa en el tiempo porque, aunque su originaria función ya no sea tan necesaria, otras muchas significaciones le confieren un valor innegable.

El baño de vapor o *hamman* se realiza en una gran sala de altos techos. Sus paredes y suelos están forrados de azulejos. Según la hora del día, habrá mayor o menor afluencia de mujeres y niños, todos ellos desnudos entre el vapor y rodeados de innumerables cubos de plástico de colores. La naturalidad con la que las mujeres allí presentes muestran sus cuerpos desnudos, contrasta con la imagen de pudorosas que tenemos de ellas, que incluso en presencia de otras mujeres, mostrar el cabello mientras tratan de colocar el velo en su sitio, supone un momento de vergüenza contenida. En cambio, este espacio las exime de todo pudor mientras hacen cola para llenar sus cubos con agua o se frotan la piel enérgicamente. Cada mujer tiene su hueco en el que sentada sobre su alfombra realizará su higiene. Los niños juegan con el agua alegremente hasta que les llega su turno de lavado, momento que ya no es tan divertido, ya que deberán soportar las friegas enérgicas de sus madres. El orden a seguir en la higiene es muy parecido en todas ellas. Con una manopla frotarán con suma insistencia en cada centímetro de la piel, empezando por la cara y hasta los pies. No cesarán hasta observar cómo la piel muerta se desprende al frotar. Como hay zonas del cuerpo en donde llegar es complicado, es el momento en el que se puede recibir y prestar colaboración. Mientras una se encuentra tumbada sobre su alfombra, su compañera se encargará de frotar cada palmo de su piel con la manopla. Una vez acabado el aseo corporal se invierten los papeles y los puestos a ocupar, y de nuevo comienza el ritual. Será

aquí en donde empiecen esas otras funciones que la ducha de casa nunca podrá suplir, la relación tan íntima con la amiga o familiar a través del cuidado mutuo de sus cuerpos. Es un intercambio simbólico y a través de él se expresa amistad, afecto y una forma de ordenar y mantener las relaciones sociales. Ayudar a otra persona, y dejarse ayudar por ella en el ritual del baño, supone una forma de expresarle tu afecto y confianza. Estás poniendo tu cuerpo en sus manos y deberá ser respetado (aunque también podrá ocurrir todo lo contrario).

En principio, ver tantos cuerpos desnudos sin distinciones materiales que pudieran marcar diferencias y moviéndose con absoluta naturalidad, podría dar a entender que el estatus social de las mujeres quedaría eliminado, y todas las asistentes colocadas a un mismo nivel, pero he de decir que, aún desnudos, “los cuerpos hablan porque la socialización moldea el cuerpo” (Esteban, 2012)¹³⁷. La postura en la que se colocan sobre sus alfombras, su manera de andar y el ritmo e ímpetu al frotar, también marca diferencias.

El *hamman* también está asociado con el ocio y el descanso:

“Íbamos las dos juntas y así yo le tenía a los niños mientras se bañaba. No se encontraba allí con nadie porque no conocía a nadie en Casablanca. Necesitaba una hora y cuando salíamos siempre íbamos a un sitio que vendían leche agria y zumos. Después íbamos a la peluquería por el lado del hamman. Casi todas las mujeres cuando salen del hamman van a la peluquería. Después del hamman iba a la mezquita en Ramadán” (Jassmín, Diario de campo, Aspe, mayo 2013).

Samira relaciona sus visitas al *hamman* con un tiempo y un espacio en femenino:

“Ahora tenemos el hamman y van una vez a la semana. Aunque tengan ducha en su casa. Van porque ahí te hace un masaje, quita mucha grasa y la piel muerta. También encuentras a tus amigas y lo pasas bien. En casa te llaman tus hijos, es todo más rápido. Además si tus hijos son más grandes que de cuatro años mejor no te los llevas porque hay secretos de las mujeres” (Samira, Diario de campo, Elche, 24/11/09).

¹³⁷ Frase pronunciada por M^a Luz Esteban en un seminario celebrado en la UMH el 1 de Junio de 2012.

No podemos dejar de indicar que antiguamente los baños públicos se encontraban adyacentes al horno del barrio con el que compartían el calor del fuego. Y así, como si esa cercanía física les hubiera hecho fuertes, el horno y los baños resisten en el tiempo a pesar de que las formas de vida cambian y con ella su funcionalidad primera. Lo que les hace perdurar son sus otros significados, aquellos que les convierte en lugares de sociabilidad y de anclaje a esas tradiciones con las que se identifican.

9.1.2 La cocina en Ramadán

La celebración de la fiesta de Ramadán¹³⁸, además de identificar como ninguna otra festividad musulmana al Islam, supone un tiempo y espacio inmejorable desde donde observar las características de las relaciones intergéneros de los grupos domésticos. Durante este mes, cada día al ponerse el sol, los musulmanes y musulmanas comparten los alimentos que las mujeres de la casa ya empezaron a preparar muchos días antes del comienzo de la festividad, y en el que cada día invertirán numerosas horas más. Durante esas largas jornadas comprarán, almacenarán y elaborarán grandes cantidades de dulces y alimentos diversos: *briouats*, el *baghrir*, *rghaif*, *esfuf*, *marsuqa*

La vida cotidiana en Ramadán gira en torno al momento de la ruptura del ayuno. Calcular el tiempo invertido en estos días en las tareas culinarias es muy

¹³⁸ Alá demanda a todos los musulmanes el cumplimiento obligado de los cinco pilares del Islam; la profesión de fe o *Shahadah*, la oración ritual o *Salat*, la limosna o *zakat*, la peregrinación a la Meca o *Hajj* y el *Saum* o ayuno en Ramadán. En concreto, el Ramadán consiste en, mientras haya luz, abstenerse de beber, comer, fumar y practicar sexo. Incluso llega a limitar el mundo de las ideas, no pudiendo tener pensamientos “impuros” hacia el sexo contrario. Ramadán también es un mes para la meditación. Es la ocasión para que el musulmán afirme su capacidad de renunciar libremente a todas las vanidades terrenales durante 30 días, imponiéndose una disciplina mediante el ayuno. De ahí que sea más que un ritual religioso, convirtiéndose en un ejercicio de autocontrol. El ayuno de estos días será cumplido por todos los musulmanes que, en pleno uso de sus facultades mentales, decidan llevarlo a cabo. Estarán exentos los enfermos, las embarazadas, mujeres durante la menstruación y en todas aquellas circunstancias en las que el ayuno sea un perjuicio para la salud. Los días que dure la interrupción del ayuno, serán desplazados al resto del año, de forma que antes del siguiente Ramadán deberá estar completado el anterior. Los pequeños y las pequeñas de la casa saben que llegará el día en que empezarán a hacerlo. Pero, antes de llegado ese momento harán entrenamientos a modo de ayuno de una única jornada. Los mayores celebrarán la fortaleza mostrada por éstos al superar la tentación.

difficil, pero en cualquier caso, es mucho. De nuevo vemos como las madres, por ser las mujeres más veteranas, serán las que dirijan, supervisen, tomen las decisiones y lleven la carga intelectual del trabajo. Las jóvenes, en cambio, realizarán las labores más duras físicamente. Cada día a primera hora, se reúnen y acuerdan los distintos platos que integrarán el menú de esa tarde. Las hijas proponen y las madres deniegan o aprueban la idea. Las más jóvenes, a la hora de elegir el menú y de realizar la compra introducen constantemente nuevos elementos e ideas con los que renovar el repertorio tradicional, defendido con vehemencia por las madres. La defensa de las más veteranas a cada envite de sus hijas al respecto, consiste en hacer valer su posición dentro del grupo, imponiendo la costumbre a la innovación.

Souad y sus hermanas negocian constantemente los menús con su madre. En cierta ocasión la joven estudiante propuso para ese día comida española. En concreto sugirió hacer una paella. Wafae fue tajante:

“La paella no es comida de Ramadán” (Palabras de Wafae, Madre de Souad, Casablanca, 12/08/2011, traducción de Souad).

Las madres, como mujeres de mayor edad y experiencia en la cocina, serán las que tendrán la última palabra al respecto, tratando de compensar el empuje renovador de las hijas con la reafirmación de algunos significados más tradicionales, culinariamente hablando.

A lo largo de cada jornada las mujeres de la casa tendrán tiempo de colaborar entre ellas con un fin común: preparar el menú además de compartir experiencias, intercambiar recetas y, sobre todo, disfrutar de la mutua compañía. El trabajo lo realizan de forma intermitente, interrumpido constantemente por ratos de descanso frente a la pantalla de televisión que emite telenovelas y programas de cocina sin descanso. Las conversaciones entre ellas versan principalmente sobre comida. Dormitar a ratos también es una opción para dejar escapar el día lentamente. Por la tarde, hacia las cinco, empieza la actividad más fuerte entre los fogones. Se termina de guisar lo preparado y sobre las seis de la tarde se comienza a poner la mesa: pequeños recipientes con dátiles, nueces, huevos duros, *chabakia*, *briouats*, pan, queso fresco cremoso, trozos de pizza,

ensalada bereber¹³⁹, crepes, bocadillos de pan de leche rellenos con jamón de pollo, pavo o atún, rollitos de hojas de brick rellenos de arroz, croissants, patatas fritas, etc. Las madres presentan cada día la *harira* en la mesa, pero ellas no la comen. Otro ejemplo de la insistencia de las madres en preservar las costumbres que las hijas no tienen ningún interés en dar continuidad. Los alimentos enumerados no se servirán todos cada día, pero sí un gran número de ellos. Se colocan los alimentos en la mesa baja y redonda del comedor, muy cuidada la presentación; al lado, dos mesitas accesorias. En una de ellas se coloca el pan troceado, en la otra dos termos: uno con café caliente y otro con leche. Además de una tetera con té azucarado y hierbabuena y dos jarras de batido de zumo. Cómo quedará presentada la mesa es importantísimo. Por eso, supervisarán en todo momento el trabajo llevado a cabo por sus hijas, dando un último vistazo en el que siempre harán alguna modificación más o menos importante.

Cerca del momento de la ruptura del ayuno, en la televisión aparecen imágenes de la Meca en directo. Desde aquí recibirán la señal que les dirá en qué momento pueden empezar a comer. Pero antes desaparecen: están rezando. Ya en la mesa, empiezan a comer. Después de los entrantes que hemos enumerado, viene el segundo plato que cada día será diferente; cuscús, *tajín*, espalda de cordero con relleno, etc. Llegados a este momento ya no pueden comer mucho más.

Wafae dice que ahora en Ramadán se come muy diferente a como se hacía cuando ella era soltera e incluso los primeros años después de casada:

“Antes se comía harira, dátiles, chabakia, para pasar después a una comida principal que era un tajín normalmente. La pizza, los bocadillos y todo lo demás es nuevo. Además ahora se come mucho de golpe” (Wafae, Madre de Souad, Diario de campo, Casablanca, 09/08/2011, traducción de Souad).

¹³⁹ Ensalada muy fácil de hacer. Berenjena, cebolla, ajo, calabacín, tomate y pimientos rojos y verdes todo ello troceado, sofrito y aderezado con pimentón, sal, perejil y cilantro picados. Para terminar se cocerá unos quince minutos en una olla con un poco de agua.

Otra cosa que ha cambiado con el tiempo es la costumbre que tenían los mayores de hacer tres comidas a lo largo del día; el *desayuno*¹⁴⁰, más tarde la cena (sobre las doce de la noche), y por la mañana antes de salir el sol, tomaban algo ligero para que las horas de ayuno se hicieran menos largas. Las jóvenes de hoy nunca llevan a cabo esta última, ni siquiera se levantan a beber agua. Por eso las madres, cada madrugada, ofrecen un trago de agua a cada una de sus hijas mientras todavía están durmiendo.

En los últimos años han entrado, sin demasiada resistencia, una gran variedad de alimentos y platos nuevos para comer en Ramadán. Pero, basta con detenernos un poco, para que encontremos que la causa principal de su éxito es que, por separado, no tienen ningún significado de peso que distorsione la continuidad en las costumbres a la mesa; en cambio, una vez ya integrados y normalizados, y por supuesto, varios de ellos presentados simultáneamente, sus significados comienzan a evidenciarse. Así, sin pretenderlo, la suma de todos ellos además de desplazar platos tradicionales a base de guisos y asados, están individualizando los menús, introduciendo alimentos preelaborados, y en definitiva, modernizando¹⁴¹ los menús de Ramadán.

9.1.3 Otros espacios para las relaciones inter-géneros

Las fiestas de boda, circuncisión, nacimiento, etc., son ritos de paso sociales conformadores de espacios públicos femeninos en donde podemos ver cómo, a través de la colaboración entre mujeres, las relaciones se consolidan. Hay muchas formas de colaborar. Así, las que disponen de recursos económicos ayudarán con obsequios en metálico o regalos útiles. Pero, aún no disponiendo de dinero, también se puede colaborar trabajando en la preparación del banquete. En estos eventos hemos comprobado de nuevo, que el trabajo culinario se utiliza como moneda de cambio en la cooperación y en el sostenimiento de las relaciones. Pero estas fiestas también son una ocasión inmejorable donde podrán significarse tanto las invitadas como las anfitrionas, dependiendo de la magnitud del regalo

¹⁴⁰ El *desayuno* es la comida inmediatamente posterior al ayuno realizado cada día de la festividad del Ramadán y que comenzarán todos los musulmanes al mismo tiempo.

¹⁴¹ En el sentido de modernidad que explicamos en el capítulo número 2.

realizado, de la variedad y cantidad de manjares presentados en la mesa, de las ropas y joyas lucidas, y de la hospitalidad brindada. Para González Turmo (2007), “tradicción y representación caminan de la mano, en un permanente equilibrio que permite compaginar los significados del hermanamiento con los de la competencia por sobresalir” (Ibid., p.71). Una vez más las mujeres, aún pareciendo estar fuera del sistema productivo, y con cualquiera de las formas de solidaridad que tienen entre ellas, aseguran vínculos que, en un futuro cuando se necesite, revertirá en el propio grupo familiar. Cuando Beatriz Ródenas (2014) analiza la utilización que hacen las mujeres senegalesas de sus cuerpos adornándolos con joyas para obtener prestigio ante sus compatriotas, llega a la conclusión de que “cuando el capital social se convierte en una de las principales mercancías intercambiadas y acumuladas, las categorías dicotómicas de producción y reproducción, y de esferas públicas y privadas, que han dominado las ciencias sociales, difícilmente actúan como marco teórico donde explicar las posiciones de las mujeres. Acusar, además, a las mujeres de derroche, o de no saber gestionar la economía familiar, por invertir en ostentación o en rituales como bautizos o bodas, implica no comprender la controvertida posición del cuerpo como lugar donde generar capital social y simbólico, y asimilar que los intercambios económicos son y deben ser, siempre y en exclusiva, monetarios y regidos por el sistema de mercado” (Ibid., p. 226).

Otro ejemplo al respecto se refiere a la costumbre, aún vigente, de proclamar en voz alta durante las bodas los regalos con los que han contribuido las diferentes invitadas. El acto consiste en mostrar el obsequio, y lo más importante, decir en voz alta qué familia lo ha obsequiado. Una o dos mujeres serán las encargadas de escenificar este acto, mostrando sorpresa, alegría, enfado, etc. según las características del regalo. Cuando el valor del obsequio es elevado, se escucha un bullicio, y las personas que allí se encuentran exclaman asombro al mismo tiempo que dirigen su mirada a los donantes. Es un momento de competencia en donde se puede obtener prestigio proporcional al valor de lo regalado.

Las relaciones tejidas entre las mujeres marroquíes crean fuertes vínculos y potencian la solidaridad, pero también sirven como lugar desde donde la familia

quedará representada ante la comunidad. Esto lo saben muy bien las mujeres, aunque también, que ser las garantes del prestigio familiar tiene grandes inconvenientes. Sobre todo porque en Marruecos hay un gran control social, y las mujeres son la diana principal sobre las que enfocar las miradas. Así, tratarán de equilibrar la necesidad de obtención de prestigio y el precio que deben pagar por tenerlo. Trataremos de explicar este hecho con un ejemplo.

Como ya comentamos, Sadía es la persona sobre la que recae la responsabilidad económica de su familia. Esto queda patente en muchas de sus acciones cotidianas llevadas a cabo en sus estancias estivales en su tierra de origen. Durante el verano de 2012, y después de un buen día de ventas en el mercado, con el dinero recaudado se apresuraba a hacer compras tanto de comida como de ropa y regalos. Ella siempre marchaba en primer lugar a través de los mercados eligiendo los productos y pagando; su sobrino y hermano andaban tras ella cargados con sus compras. De esta forma llenaba la despensa de casa de su madre y de ahí comía toda la familia. Además, a su madre le compraba tela para chilabas y a la hermana pañales para su hijo. El momento más significativo a este respecto lo presenciamos el día anterior a la boda de su sobrina en Oued Zem. A la llegada a casa de su familia, y tras los besos y muestras de alegría, Sadía se sentó en la alfombra de la gran sala de estar rodeada de las más jóvenes de la casa. Entre ellas estaba la futura novia y algunas amigas, en total unas diez jóvenes. A su lado colocó una bolsa de viaje de gran tamaño cargada hasta los topes de ropa de segunda mano de estilo occidental. Fue sacando una a una todas las piezas y cada una de las jóvenes y niñas que allí se encontraban pudieron elegir varias prendas de su gusto. Por un momento, Sadía se convirtió en la Mamá Noel de Oued Zem. Todas hablaban en voz alta y reían mientras se probaban las prendas regaladas.

Con este tipo de acciones Sadía se ha proporcionado un espacio de prestigio y reconocimiento en su familia y en su pueblo. Este hecho le otorga un margen de movilidad y capacidad de decisión en cuestiones importantes para su grupo. Pero no todo lo conseguido ha sido siempre positivo, el éxito social en una comunidad como la que estamos describiendo tiene sus riesgos, y un ejemplo lo pudimos observar en la boda de su sobrina. Ese día, además de ir a la peluquería, Sadía se

presentó sin velo ante los invitados e invitadas, y con un vestido largo de color azul intenso, al más puro estilo de boda occidental, y de la misma forma vistió a sus hijas. El resto de invitadas vistieron Kaftán o chilaba a la manera tradicional marroquí. Su comportamiento fue excepcional para las miradas de sus compatriotas. Las mujeres adultas asistentes a la celebración la miraban con reprobación mientras ella, ajena a tales miradas, bailaba y reía, y en definitiva, disfrutaba. En esta vida nada es gratis y Sadía lo sabe. Al día siguiente se despertó con gastroenteritis y a su malestar físico se sumó la irritación que le proporcionaba el pensar que la causa de tales dolencias estaba en su comportamiento del día anterior. Según Araceli González (2015) en Marruecos “el mal de ojo desnuda la vulnerabilidad de la persona, tanto de su mente como de su cuerpo, y colabora en la construcción de un cuerpo femenino vulnerable, dependiente de las acciones profilácticas” (Ibid., p.111). Sin olvidar que estas acciones tienen como objetivo “domesticar socialmente” a aquellas mujeres con capacidad de subvertir los roles de género. Sadía es consciente de que si se aleja demasiado de las normas o demuestra éxito en exceso ante sus compatriotas, las consecuencias no se hacen esperar, el control social es implacable:

“Siempre que hay una fiesta, después alguien de mi familia se enferma, nos toman mal de ojo, seguro” (Sadía, Diario de campo, Ouad Zem, 07/2012).

Si en ocasiones la magia y la superstición sirven para dar explicación a hechos difíciles de explicar, otras muchas son utilizadas para el propio autocontrol social, “la posibilidad de levantar sospechas en torno al mal de ojo vuelve a los individuos conscientes de sus acciones, y especialmente cuidadosos en determinados contextos (...) la creencia en el mal de ojo también funciona como herramienta de sanción: represor de la palabra, y sobre todo, represor de las acciones” (González, 2015:11,112).

Estamos ante un ejemplo de cómo, sin que ningún vecino tome parte en la situación, será la propia implicada la que se autocensure a partir del miedo que le producen las envidias que pudiera despertar entre sus vecinas. El comportamiento de Sadía, demostrando sus sentimientos ante la vecindad, quizás no es el más

adecuado. Ella se divierte, ríe, baila, incluso besa a su marido en público y hace partícipes a sus hijos. Todo ello, más el aura de prosperidad del que se ha rodeado, levanta envidias. Ella lo sabe y le da miedo. Esta nueva situación le hace plantearse si traspasar la raya roja de las normas le compensa.

Como ya sabemos, en Marruecos las vidas de las mujeres siguen ordenándose en función del matrimonio y la maternidad. Las relaciones, tanto dentro del grupo doméstico, como fuera, giran en torno a estas dos instituciones principalmente. En estas circunstancias crear espacios de mujeres en el país magrebí es fácil. En cambio en Elche, las relaciones sociales entre ellas se ven mermadas. A su vez, la crisis disminuye las posibilidades de compartir tiempo y alimentos con otras personas alrededor de una mesa. Muchas marroquíes viven en pisos altos sin ascensor y/o en zonas alejadas de sus compatriotas, de ahí que con niños pequeños la movilidad les resulte bastante complicada. Sus vidas transcurren de casa al colegio de los hijos y de nuevo a casa, no siendo muy habitual tener compañía. De manera que las relaciones con sus compatriotas se limitan a los casos de necesidad, porque la solidaridad entre ellas es una obligación derivada de su musulmanidad, y un ejemplo de cómo la religión identifica a los grupos y les cohesiona en la distancia que genera la migración.

Halima nos muestra dos formas distintas de vivir las relaciones sociales: la de las autóctonas y la de su comunidad. Además, enmarca la vida de las mujeres marroquíes en el interior de sus casas:

“Nos visitamos cuando hay alguna cosa como un enfermo. Visitar por visitar, no. Como somos extranjeros tenemos que ser como una familia, pero ir por ir, no. Es como una obligación el ir a verte cuando hay un enfermo, un muerto, cuando necesita algo. Cuando hay una necesidad. Las españolas si que quedáis para tomar café en el bar, fuera de casa. Nosotras no. Los domingos voy a la mezquita” (Halima, Entrevista, Elche,).

La solidaridad entre compatriotas y musulmanas en casos de necesidad, y las visitas a la mezquita, se convierten en los pocos puntos de contacto que mujeres como Halima tienen con el exterior de su vida familiar. Samira, con sus palabras, corrobora lo expuesto por su compatriota:

“Ahora se juntan las mujeres si hay algo, alguien enfermo o a visitar si alguien se ha casado su hija. Se visitan si hay algo bueno o malo. Cuando mi padre estaba enfermo si que venía gente y traían algo hecho de comida, aperitivo o dulces. No comida de carne. Es comida para comerla en el momento. Ahora cuando las mujeres terminan de hacer las cosas de su casa se ponen la tele o el internet” (Samira, Diario de campo, Elche, 17/02/2014).

En Elche, los encuentros personales no son tan frecuentes. El teléfono propicia seguir estando informado de lo que ocurre sin moverse de casa. Las mujeres casadas cuyos hijos son mayores, dedican gran parte del día a ver las telenovelas y a hablar por teléfono. De ahí que, vivir en un cuarto piso sin ascensor y/o lejos de otras compatriotas, o incluso en otro país, no es obstáculo para seguir informadas de los acontecimientos vividos tanto por su familia y amigos residentes en Elche como por los que viven en Marruecos. Las mujeres marroquíes que pertenecen a un mismo círculo social suelen pertenecer a la misma compañía de teléfono, de manera que hablan a bajo coste y de forma ilimitada. Pero el intercambio de información entre mujeres, ya sea de forma presencial, ya sea a través del teléfono, no es una actividad que las más jóvenes estén dispuestas a compartir.

En cierta ocasión, Marjana estaba muy enfadada con su madre porque Badar, el hijo pequeño de la casa, estaba dando muchos problemas a sus padres y hermanos. No estudiaba, pasaba el día con sus amigos en la calle y fumaba. La madre hablaba constantemente con la familia que estaba en Marruecos y les contaba lo que ocurría con su hijo en España. Y esto era precisamente lo que preocupaba a la joven:

“Me preocupa lo que diga la gente de Badar. Mi madre habla mucho y lo cuenta todo. A nadie le importa lo que haga. Mi hermano Badar ha salido a la familia de mi padre, fuma igual que ellos. La de mi madre no es así. Mi padre también hasta que nació Mohamed. Es su hijo porque ha bebido de su leche, que no hable tanto de él” (Marjana, 14/02/2014).

Amina nos coloca ante las dos caras de esta nueva forma de comunicarse:

“Preguntar por las personas, por sus familiares, por sus amigos, es bueno hacerlo. Quien te llama, es la persona que se preocupa por ti y te quiere. El teléfono ayuda a que te comuniques con la gente, pero con tantos minutos gratis al final terminan hablando de cosas sin importancia y criticando. Hay dos cosas que las personas no valoran, la salud y el tiempo. Las dos cosas hay que aprovecharlas. Cuando hablas por teléfono y empiezan a criticar hay que decirles que no hagan, que dejen de hacerlo”. (Amina, Diario de campo, Elche, 10/05/2014)

Nos consta que muchas de ellas se reúnen cuando el buen tiempo lo permite. Suelen hacerlo en lugares donde los niños juegan mientras ellas pasan la tarde en compañía de sus amigas o conocidas. En cambio, cuando llega el invierno, su movilidad se ve muy limitada.

“A mí me encanta por la mañana hacer mis cosas. Eso es lo más importante para mí. Por la tarde nos juntamos y vamos a visitar a una amiga, si hay alguna amiga que está mala. Algunas veces, en la mezquita, al final de la charla hacemos el té con los dulces que llevamos y hacemos una merienda y lo pasamos muy bien” (Amina, Diario de campo, Elche, 10/05/2014).

La asociación de marroquíes WAF AE y la Mezquita de Carrús, son dos lugares de encuentro de estas mujeres en Elche. En concreto, la asociación se convirtió durante algunos años en un lugar donde podían entablar relaciones con sus compatriotas. Mientras ellas estudiaban castellano, sus hijos recibían clases de apoyo y de árabe. La asociación, además de lugar de aprendizaje del idioma (hecho que les facilitaba su posterior movilidad y sociabilidad en la ciudad de Elche) también era un importante espacio de encuentro para ellas. Algunas tenían verdaderos problemas para acercarse hasta allí. Las distancias en la ciudad son grandes y el transporte urbano es muy caro y debían racionalizar el gasto. Por ese motivo no podían acudir regularmente a la asociación WAF AE. Pero a pesar de los inconvenientes, encontrarse cada semana una o dos veces con otras mujeres, era una vía de escape para muchas de ellas. Hablo en pretérito porque la crisis también llegó a la asociación, y en 2013 vimos como, de ser un proyecto que crecía sin cesar en número de usuarios y servicios ofrecidos, cerró y dejó un gran vacío que difícilmente podrá ser sustituido a corto plazo. De nuevo estas mujeres quedan recluidas en sus hogares, además de que sus hijos ya no tienen ese apoyo docente

que les permitía integrarse con mejores resultados en el sistema educativo español.

Muchas de ellas han suplido este vacío asistiendo a las reuniones convocadas para mujeres en la Mezquita de Carrús. En Elche hay cinco mezquitas que abren cinco veces a lo largo del día, coincidiendo con los cinco rezos diarios obligatorios para los musulmanes. Los hombres son los asistentes habituales, en cambio las mujeres solamente se acercan los domingos por la tarde. También es un lugar para niños, ya que sus instalaciones se utilizan para improvisar clases de árabe, de repaso y lectura del Corán:

"Antes estaba la mujer del Imán y hablábamos cada vez una. Le preguntábamos cosas porque sabía mucho. Yo contaba cuentos. Cuando se fue nos dijo que nos quedáramos nosotras. Para estar perdiendo el tiempo, mejor estábamos ahí (...). Los viernes es el día ideal, pero como no tienen tiempo, van el domingo" (Amina, Diario de campo, Elche, 9/05/2014).

Cada domingo, un grupo de mujeres musulmanas se reúne en esta mezquita. Pasan la tarde rezando y hablando entre ellas. Los temas a tratar no son aleatorios ya que han sido pensados y consensuados en encuentros anteriores. Desde que se marchó la mujer del anterior Imán, Amina se ha quedado encargada de coordinar, preparar, exponer y moderar las charlas. El que su marido esté trabajando y tenga un sueldo mensual, es una ventaja para ella, ya que le da la posibilidad de tener ordenador e internet en su casa y así preparar las charlas. Durante la semana también escucha a los imanes que hablan en televisión. A partir de la información recogida confecciona el guión que expondrá a sus compañeras justo después del rezo colectivo de esa tarde. Para Amina, guiar y moderar estos espacios de mujeres se ha convertido en una fuente de prestigio a pesar de su corta edad:

"A las chicas de quince o dieciséis años les enseñamos a cómo hay que rezar, a cómo lavarse cuando tienen la regla. Enseñamos también a cómo hacer el pan, dulces. Si fuera la mezquita más grande les enseñaríamos a hacerlo de verdad pero ahí no podemos. También aprendemos lo que está bien y lo que está mal" (Amina, Diario de campo, Elche, 19/03/2014).

Se colocan sobre las alfombras formando un círculo que cierra Amina desde su mesa. Hay unas cuarenta mujeres que han ido llegando en un goteo ininterrumpido. Cada recién llegada, saludará a todas las asistentes. Dará tres o más besos a cada una de ellas y se sentará. Los niños quedan ubicados en la habitación contigua; una joven será la encargada de su cuidado mientras dura el encuentro. Así las madres podrán hablar con más tranquilidad. Amina expone las ideas recogidas y las mujeres le preguntarán o comentarán dudas o experiencias al respecto. Serán las más veteranas las que lleven el ritmo de la conversación, aunque ninguna de ellas sobrepasa los cuarenta años. Las más jóvenes en cambio se limitan a escuchar, observar y, como mucho, sorprenderse y reír de aquello que las mayores comentan. La moderadora ejerce su trabajo con mucha naturalidad, golpea la mesa cuando hay mucho ruido y necesita retomar el hilo de la conversación, y en determinados momentos también las anima a que participen. En ocasiones, después de la charla habitual preparan una merienda con las viandas que han traído entre todas, y dejan de hablar del Corán para pasar a temas más triviales. El intercambio de recetas es una de las conversaciones más recurrentes.

La tarde de los domingos es un tiempo religioso, pero también de solidaridad. Es importante señalar que desde esta institución religiosa se alivian los problemas económicos de muchas familias marroquíes de Elche:

“Cuando sabemos que hay alguien, alguna familia que le falta comida, entre todas recogemos dinero. Los hombres, antes de empezar a rezar, pasan la bandeja y el dinero es para pagar la luz, el agua, si no tiene dinero para el autobús para ir a su pueblo(...) Cada familia da cincuenta euros al año, si quiere, para que si se muere alguien lo manden a Marruecos. Las mujeres damos cada una lo que podemos: azúcar, aceite, dinero. Lo que podemos, mejor que nada” (Amina, Diario de campo, Elche, 19/03/2014).

Cuando una de las mujeres da a luz, las vecinas, familiares y amigas, ayudan a la recién parida con dinero o trabajo:

“Cuando nació mi hija me dieron diez euros cada una y así compré lo que me hacía falta. También hicieron ellas los dulces. Cada una hizo uno. Cuando una mujer da a luz, cada una va a su casa y le limpia y, sobre todo, le hacemos la comida y se la llevamos. El día siete después

que ha nacido el niño, vamos a la casa del recién nacido y nos ponemos henna y merendamos y bailamos. La comida la llevamos por lo menos diez días si sabemos que no tiene familia” (Shaba, Entrevista, Elche, 03/2010).

Pero no siempre las ayudas son canalizadas a través de la mezquita. En Elche, las muestras de solidaridad y amistad hacia las familias en donde hay un enfermo, tras un viaje, nacimiento, muerte, etc., continúa siendo práctica común. Es más, no hacerlo, es decir, no visitar o ayudar tras un acontecimiento de este tipo será interpretado como un agravio. Los alimentos y la fuerza de trabajo para elaborarlos se utilizan como presentes en ambos sentidos. Si alguien ha ido de viaje, por ejemplo a Marruecos o a La Meca, o ha tenido algún familiar hospitalizado, a su vuelta recibirá numerosas visitas a las que tendrá que agasajar como mínimo, con un té verde con hierbabuena y unos dulces. En muchos casos incluso invitará a comer o cenar, según a la hora en que se reciba a la visita, que no tiene por qué avisar de su llegada. Cuando se produzca una muerte, la familia del fallecido dará de comer a todas aquellas personas que se dignen a acercarse hasta su casa para mostrar su pena. Incluso si el entierro ha sido en Marruecos. A su vuelta ya en Elche, deberán invitar a comer a las personas que vayan a visitarles, aunque la situación económica no acompañe:

“Si se muere alguien, por ejemplo, hay gente que viene a la casa del muerto y traen mucha comida. Hay que estar mucha gente tres o cuatro días ayudando, y los vecinos entre ellos compran o cogen cosas de su casa, lo juntamos y lo comemos entre todos. También hacen la comida. En una boda también, aunque ahora traen camareros y una mujer que lo hace todo” (Samira, Diario de campo, Elche, 17/02/2014).

Como vemos, las anfitrionas deberán agasajar a sus invitados con alimentos, pero al mismo tiempo serán ayudadas por las mujeres más allegadas de la familia o la vecindad, que colaborarán en la preparación de comida y de los espacios en donde se atenderá a las personas que vayan presentándose. Es muy habitual acercarse hasta el funeral llevando preparados culinarios que previamente han elaborado en sus casas. Estas serían otras formas de *twiza*¹⁴² entre mujeres y que,

¹⁴² Ver página 343.

según González et. al., (2007), más allá de un modo de intercambiar ayuda, son una forma de sociabilidad:

“El otro día mi marido no estaba, su madre está muy, muy enferma, está que se va a morir y mi marido se ha ido a Marruecos a verla. Mi hijo el pequeño, por la noche se me pone enfermo y empieza a tener convulsiones. Yo me pongo muy nerviosa y llorando sin poder hacer nada. Entonces mis vecinas vienen y una me pone la ropa para que yo me vista. Otra me prepara el bolso, yo llorando, otra coge a mi hijo y nos vamos al hospital” (Halima, Diario de campo, Elche, 28/02/2014).

Los alimentos son la moneda de cambio utilizada por los marroquíes para demostrar agradecimiento, solidaridad y hospitalidad, aunque también para distinguirse socialmente y estrechar vínculos. Un ejemplo de este tipo de relación es la costumbre de enviar a uno de los hijos con un plato de comida recién hecho a casa de la vecina. Así, hay un ir y venir de platos en el que participan las mujeres que viven en el mismo edificio o calle. El don y contra don. Cuando hay una embarazada cerca, los regalos de comida a este nivel se multiplican. Los diferentes olores de los guisos suben y bajan por el patio de luces y penetran en las viviendas. La embarazo puede tener un antojo. ¿Cómo remediarlo?, cada vecina le llevará una muestra de lo elaborado ese día. Así evitan un antojo insatisfecho que podría dañar al bebé. Las reuniones en sus casas son un momento importante en el que demostrar su hospitalidad, la posición social y económica, y además socializarse. “En Soza, la comida es el símbolo central de la identidad árabe. Representa la generosidad con las visitas y la igualdad entre quienes la comparten. Las casadas controlan la imagen, expresada en la generosidad hacia los invitados. A través de la cantidad y la calidad de los alimentos y el modo en el que la mujer atiende a los invitados, se confirma o se pone en entredicho el honor del marido” (Rosander, 2004:178).

Los encuentros entre mujeres en donde la hospitalidad es la protagonista, se convierten en el mejor escaparate donde mostrar las habilidades culinarias. La anfitriona tratará de elaborar la mayor cantidad de comida de alta calidad que le sea posible. Su objetivo es sorprender a sus invitadas. Pero sobre todo, conseguir prestigio para ella y su marido. Por eso, es posible que, para preparar una

merienda de mujeres y niños, elaboren dulces y platos diferentes durante más de dos días. “La hospitalidad es, de hecho, una vía fundamental para mostrar lo propio y conocer lo ajeno” (González, 2007:175).

También es muestra de gratitud y generosidad obsequiar a la anfitriona con alimentos al llegar a su casa. En Marruecos los conos de azúcar se regalan principalmente para conmemorar el nacimiento de un bebé, una boda, un funeral e incluso el regreso, aunque transitorio, del migrado. En Elche, cuando una mujer marroquí se acerca hasta casa de una vecina, familiar o amiga para visitarla, en numerosas ocasiones lo hará con algún alimento recién elaborado: *msemen*, *harcha*, dulces, etc.

Pero no dejaremos de indicar que con los alimentos también se puede demostrar competitividad y enemistad:

“Si alguien viene a mi casa y no le pongo bien la mesa y no le ofrezco nada (...) si quiero cortar con esa persona, no le saco nada y ya no vuelve. Luego si yo voy a su casa me hace lo mismo. También si está enfermo alguien y no vas está mal, pero si vas y no te quedas se lo toma a mal” (Sara, Diario de campo, Elche, 03/01/2013).

Por otro lado, vivir en un barrio como Carrús en donde hay una alta densidad de marroquíes y todos se conocen, no siempre es deseable por la elevada presión social a la que son sometidas las mujeres. Una solución a esta presión es alejarse de las zonas más concurridas por marroquíes y relacionarse lo menos posible con ellos. Este es el caso de Zakía, que no está dispuesta a tolerar que sus compatriotas cuestionen su forma de vivir y por eso su relación con personas marroquíes es mínima. Huda también conoce muy bien en qué consiste esta presión, sabe que los marroquíes no la aceptarán en su grupo mientras esté casada con un español. Esta lección la aprendió el día de su boda cuando después de haber invitado a muchos de ellos, ni uno sólo apareció en la celebración para acompañarla en ese momento tan importante para ella.

Tener una relación estrecha con las personas de la comunidad marroquí tiene un precio alto, por eso deben gestionar muy bien las relaciones y ser capaces

de estar dentro del grupo sin permitir ser cuestionadas. Halima trata de encontrar ese equilibrio utilizando su casa como refugio en el que sólo podrán entrar aquellas personas a las que ella considere merecedoras de hacerlo.

“No tengo mucha relación con mis paisanas, las saludo por la calle aunque no las conozca, es por mi religión. No visito mucho y tampoco vienen a mi casa, si te meto en mi casa luego me criticas. Con mis vecinas si que hablamos a diario por teléfono” (Halima, 28/02/2014).

Estas mujeres son conscientes de las diferencias en este sentido entre su país de origen y Elche. Con las siguientes palabras de Samira comprobaremos como en contexto migratorio, las normas de hospitalidad se laxan:

“Allí no aceptan esas cosas. Si vienen a tu casa o te llaman tienes que estar. Aquí no es igual. Aquí la gente lo entiende. Allí te tocan a la puerta directamente a la hora de comer o desayunar y te toca hacerles de comer también para ellos. Aquí, si no puedo digo que no puedo, que tengo algo que hacer y quedamos para otro día. Allí si viene alguien ya no puedes hacer lo que pensabas” (Samira, Diario de campo, Elche, 17/02/2014).

Muchas son las actitudes de las mujeres puestas en cuestión. Por ejemplo, está mal visto que una mujer viva sola si tiene algún familiar en la ciudad. Tampoco está muy bien visto que una mujer marroquí tenga muchas amistades españolas; esto la aleja de la comunidad. Fumar y salir solas por la noche es impensable para una mujer que aprecie su reputación, mucho peor será si es vista bebiendo alcohol. Si va a la panadería asiduamente es sospechosa de no hacer el pan en casa y eso es indicador de que no cumple correctamente con sus obligaciones de esposa y madre. Además ser vista demasiado en la calle querrá decir que tiene las cosas sin hacer en casa. La forma de vestir también es un elemento a tener en cuenta. Así, podríamos enumerar múltiples normas a las que están sometidas las mujeres y que al cumplirlas o rechazarlas estarán contribuyendo a la reproducción o eliminación de los valores de la familia y del grupo, porque la presión social lo que realmente intenta es asegurar la continuidad del sistema.

La red de relaciones de estas mujeres se teje en Elche con mucha más dificultad que en Marruecos. Los familiares están lejos o, aún estando cerca, los contactos son esporádicos. En algunos casos tienen pocas amigas con las que hablar de vez en cuando. Algunas de ellas no dominan el idioma y viven en pisos muy altos sin ascensor. Las distancias en la ciudad son grandes, el transporte público caro, de tal forma que ven mermada su movilidad. A todo ello hay que sumar que los maridos suelen estar ausentes, tengan trabajo o estén parados. Así, la soledad es una característica de algunas de estas mujeres, sobre todo, cuando sus hijos son pequeños. En cambio, en Marruecos, además de tener a la familia, los encuentros en la calle con las vecinas y amigas son habituales. De ahí que, a veces, ser mujer en Elche sea mucho más difícil que serlo en Marruecos.

9.1.4 Hiyab o velo

No podemos dejar de abordar el tema del velo o hiyab por dos razones. En primer lugar, porque entendemos que en contexto occidental supone el visibilizador social más importante de la comunidad musulmana. Como consecuencia, (y aquí llegamos a la segunda de las razones a las que apuntábamos) se erige como principal conformador de identidad de esta comunidad en migración. Esto ha dado lugar a que en los últimos tiempos se haya escrito, y se siga escribiendo mucho, sobre el pañuelo islámico, velo o *hiyab*. En los medios de comunicación escuchamos y leemos de forma recidiva todo tipo de comentarios y juicios de valor sobre él. Los políticos, con fines electoralistas, plantean problemas, en la mayoría de los casos inexistentes, sobre la vestimenta de las mujeres musulmanas. Toda persona tiene una opinión al respecto que parece estar basada en verdades absolutas e inamovibles. Si entramos en Internet encontramos miles de referencias al *hiyab*. Tanta información, lejos de aclarar un tema tan complicado lo está oscureciendo y contribuyendo a la conformación de un ideario en donde el velo se relaciona exclusivamente con una mujer sumisa, subordinada e ignorante y en donde los hombres, por lo tanto, aparecen como maltratadores y autoritarios.

Ángeles Ramírez (2011), plantea la existencia de dos posturas radicalmente diferentes frente al *hiyab* en el mundo: la de los países occidentales prohibiendo su uso y la de los países musulmanes obligando a llevarlo. Es decir, *islamofobia* frente

a patriarcado. Nos muestra qué tienen en común ambas regulaciones, llegando a la conclusión de que las dos persiguen el control de las mujeres a través de sus cuerpos. Es aquí donde el velo se convierte en una trampa para las mujeres musulmanas.

También estamos de acuerdo con la autora cuando se refiere a las mujeres musulmanas en la diáspora, en concreto en Europa, y asevera que son doblemente discriminadas “en razón de su sexo y de su musulmanidad”. Basándose en el hecho de que en Europa, las limitaciones jurídicas y las prohibiciones vestimentarias se aplican únicamente sobre la mitad de la población a la que se pretende controlar: a las mujeres. “Con la normativa, las mujeres con vestimentas islámicas acceden sólo parcialmente a la ciudadanía, sancionándose jurídicamente una situación de hecho, puesto que ya son marginadas habitualmente por llevar pañuelo” (Ibid., p.107).

Desde que empecé esta investigación, he estado con mujeres que llevan velo, con otras que no lo han llevado nunca pero que piensan hacerlo tarde o temprano, y también con aquellas que nunca lo han llevado ni tienen ninguna duda en decir que jamás se lo pondrán, y no he encontrado ningún denominador común que explique estas diferentes actitudes frente al *hiyab*; no es la edad, ni la clase social, ni el nivel de estudios, ni el estado civil, ni el ser más moderna, tradicional o creyente. Sus significados son múltiples y permean todas las clases sociales, niveles culturales, edades y contextos.

Está claro que es un símbolo religioso, pero en algunos lugares de Marruecos es tan fina la raya entre tradición, costumbre y religión que es una tarea difícil la de discernir los motivos que llevan a decidir ponérselo, sobre todo, cuando la edad es temprana. Pero no olvidemos que la costumbre, en algunos casos, tiende a convertirse en obligación, siendo la presión social, la herramienta que velará por su cumplimiento. Cuando la decisión de llevar el pañuelo está motivada por la presión social que genera la costumbre, la esencia religiosa puede perderse y en su lugar el pañuelo tiende a convertirse en un complemento más de la vestimenta. Pero este no es el caso de las mujeres participantes en nuestra

investigación que usan velo, éstas son tremendamente coherentes con su decisión de llevarlo. Visten y viven de acuerdo con las reglas marcadas por el Islam, o por lo menos lo intentan. Pero no olvidemos que hay casos en los que llevarlo o no, no es una opción, sino una obligación. El ocultamiento del cuerpo de la mujer frente a las miradas de los hombres también es un motivo para llevarlo.

Pero, ¿por qué precisamente colocarse el *hiyab* tras el matrimonio y la maternidad?, y ¿cuál es el valor que otorga a las mujeres que lo llevan? Hemos comprobado que no existe una edad marcada, ni desde la religión ni desde la norma social, para ponerse el velo. Pero, aún siendo múltiples las edades elegidas por las mujeres para llevarlo por primera vez, la madurez conseguida tras el matrimonio y la maternidad sería el momento más común de la toma de esta decisión tan importante para ellas. Deben educar a sus hijas en su religión, tradiciones y normas, la mejor forma de hacerlo es con el ejemplo. Llevándolo a esta edad consiguen otro beneficio adicional: prestigio. Así, ellas mismas aprenden a que con sus cuerpos, en concreto a través de su forma de vestir, pueden obtener una rentabilidad (prestigio), que les sirva de plusvalía con la que intercambiar socialmente por otros valores que ellas necesiten.

No podemos terminar el tema del velo sin comentar que llevarlo en la diáspora tiene consecuencias para las mujeres. Se convierte en visibilizador étnico-cultural, evidenciándolas frente a los “otros” y cerrándoles así la posibilidad de conseguir la plena ciudadanía. Para aquellas mujeres que han decidido en un momento de sus vidas llevarlo, encontrar trabajo en Elche se convierte en un objetivo casi imposible. Pero, no sólo les dificulta el encontrar empleo. Ser mujer, extranjera, pobre y además musulmana portadora del velo, da lugar a una múltiple discriminación por clase, género, religión y condición de migrante. Así, cuando las mujeres deciden llevar el *hiyab* en Europa, son conscientes de que se hacen más visibles, de que su “otredad” se hace mucho más evidente a los ojos del resto de comunidades con las que conviven y que esto tiene muchos inconvenientes. El principal y más importante consiste en que esta cuestión, la del velo, “ha fagocitado cualquier `otra cuestión de la mujer´ en las sociedades árabes y ha acaparado el protagonismo social, mediático y académico” (Luz Gómez, 2013:65). Pero también

tiene ventajas, porque aunque será sobre ellas donde recaiga el mayor peso de la constante construcción de la identidad de la diáspora marroquí, convirtiéndolas en pieza fundamental de dicha conformación identitaria, será a su vez lugar de empoderamiento para ellas. Es decir, en contexto migratorio utilizan sus cuerpos, a través de la vestimenta y concretamente el *hiyab*, para empoderarse frente a sus familias y comunidad, y así compensar la pérdida de poder provocada por la devaluación de sus roles tradicionales, fruto de la entrada en el nuevo orden social y alimentario al que venimos apuntando desde el inicio de la tesis.

Queremos dejar claro que no estamos indicando que el único objetivo de portar el velo en la diáspora sea la reivindicación de la identidad islámica de la mujer. Entendemos que llevar el *hiyab* también significa otras muchas cosas: virtud, moralidad, divinidad, modestia, religiosidad, e incluso costumbre.

9.2 La cocina como espacio gastro-identitario

Siguiendo a Stuart Hall (1996:18) cuando nos dice que las identidades se construyen dentro del discurso, y teniendo en cuenta que la alimentación de los marroquíes está en manos de las mujeres, podemos decir que serán ellas las que a través de lo culinario contribuyan de forma determinante en la construcción de la identidad colectiva del pueblo marroquí en Elche. Lo harán a través del discurso sostenido con el resto de comunidades que conviven en la ciudad ilicitana, pero sobre todo, frente a los autóctonos. Además serán las guardianas de la tradición gastronómica de origen frente a ese “otro”.

9.2.1 El *Ayd el Khebir* transnacionalizado

El Ramadán y la Fiesta del Cordero o *Ayd el Khebir* son las celebraciones más representativas en el mundo musulmán y las que se reproducen con más fuerza en el contexto migratorio que estudiamos. En Marruecos, además de su carácter religioso, es una gran ocasión para reunirse con la familia y los amigos, y para repartir y ser generoso con los necesitados. En Elche, ambos acontecimientos

religiosos son más que una muestra de fervor, son un vehículo para reforzar lazos entre musulmanes y también para visibilizarse ante los otros. “Los rituales crean y recrean identidad y sensación de pertenencia cada vez que se realizan” (Rosander, 2004:137). No menos importante de estas fiestas religiosas es el gran peso que tiene la alimentación en ellas. “En el universo islámico, las prácticas alimenticias constituyen uno de los principales pilares sobre los que se sostiene el orden construido” (Lacomba, 2001:238).

Concretamente, el *Ayd el Khebir* o fiesta del cordero es una gran ocasión para “comunicar el mundo de los vivos con Dios a través de los alimentos” (Garine, 1995:148). Se celebra un mes y diez días después de acabado el Ramadán. Es la conmemoración del día en que Abraham estuvo dispuesto a sacrificar a su propio hijo como muestra de sumisión a Dios. Quien puso en su lugar un carnero. Así, la fiesta del cordero es también una celebración que se hace a través de los alimentos. El sacrificio del animal debe hacerse siguiendo algunas normas, como la de matarlo aislado de otros animales para que no sufran al presenciar la matanza y cumpliendo el rito musulmán para estos casos. En Marruecos, el sacrificio se realiza en los propios hogares. En Elche esto es impensable, ya que se deben cumplir las normas sanitarias dispuestas por las autoridades en estos temas. Así, las matanzas se llevan a cabo en los mataderos autorizados, y las tiendas *halal* se encargarán de distribuir la carne.

Hay diferencias notables en cuanto a la celebración de la fiesta en Elche con respecto a como se lleva a cabo en Marruecos, incluso los significados son distintos. Aunque no olvidemos que dentro del país magrebí se celebra esta festividad de múltiples formas. Veamos en primer lugar la descripción que hace Huda de la fiesta *El Ayd el Khebir* de su ciudad:

“Hicimos la fiesta en casa de mis padres, en el patio. Mi padre mató el cordero y nosotras lo limpiamos. Una mujer no puede matar un animal, eso tiene que hacerlo un hombre. Se saca y se corta a trozos el hígado, páncreas, riñones y el corazón. Se le pone cebolla, cilantro, perejil, comino, pimienta y pimentón, y un poco de jengibre. Todo a trozos pequeños. También grasa animal, sal y se hacen los pinchitos. Esto es para el desayuno del mismo día que se mata al animal. Mientras uno hace los pinchos, otro limpia la sangre y los

jóvenes de la casa llevan las patas y la cabeza a la hoguera del barrio, para quemarles el pelo. En cada barrio hay una hoguera (...) Los chicos jóvenes, el día antes afilan los cuchillos. Las chicas se dedican a limpiar el animal. Le damos la vuelta a los intestinos, se limpia bien, se cortan, también el pulmón y se hace con tomate, cebolla, perejil, jengibre, pimienta negra y colorante y se hierva todo. Tarda mucho en hacerse esta comida. Esta comida se come más o menos a las cuatro de la tarde. Después de los pinchitos, se visitan las familias y tienes que tener dulces y té preparado (...) Mi madre dice que tienen que pasar veinticuatro horas para poder comerse la carne, antes no está muerta esa carne todavía. Pero no todo el mundo lo hace así, hay gente que hace cuscús con una pierna entera en una olla grande. Sirven el cuscús y encima la pierna entera. Nosotros comemos la cabeza al vapor. La cabeza se parte en dos y se le quita el cerebro, se mete en la olla del cuscús y el agua no toca la cabeza y se come con sal y comino. Las piernas igual. Todo el mundo al día siguiente desayuna con carne, pinchitos de la mano del cordero (...) Ese día se estrena ropa tradicional, chilabas. Se visita la gente. Son tres días de fiesta. Hay gente que se va de viaje esos días, los que tienen dinero (...) El cordero se divide en tres partes: una parte para que los pobres coman carne hasta que están satisfechos. Otra la comemos los de la familia, esto es importante, sobre todo si en esa familia hay problemas, en ese momento se pueden arreglar los problemas. Otra parte para uno mismo, su mujer y sus hijos. No es obligatorio, si no puedes comprar un cordero, no pasa nada. A partir del desayuno del día siguiente, cada uno come lo que quiere. Hay gente que sigue comiendo cordero hasta que se acaba. Son días de visitar a la gente. Entre todos los vecinos decidimos regalarle un cordero a una familia que no podía comprarse uno” (Entrevista Huda, Aspe, 14 de diciembre 2009).

Con su descripción, nos está revelando múltiples elementos merecedores de mención. En primer lugar, vemos claramente la división sexual del trabajo, “*El hombre mata, y la mujer da a luz, cría y cocina*” (Goody, 1995:97). Como ya vimos, las diferencias entre géneros comienza a construirse desde la niñez; los niños afilan los cuchillos mientras las niñas limpian al animal. A este respecto Sabah nos decía en una ocasión que:

“Mi marido mató el cordero y yo le ayudé a quitarle la piel, estábamos en casa del hombre que se lo vendió que era español, pero mi marido se enfadó porque no quería que nadie me viera quitándole la piel. Pero a mí me gustó quitársela” (Sabah, Entrevista, Elche, 17 de enero 2010).

En segundo lugar, el reparto y la generosidad de todas las familias que pueden permitirse matar un cordero estrechará lazos entre las personas y les acercará más a Dios. Aunque no es obligatorio si la familia no puede comprarlo por problemas económicos. En este día, las visitas se suceden. Los familiares, amigos y vecinos se invitan unos a otros. Los encuentros, en forma de visitas gastronómicas, constituyen una forma de crear alianzas y de afianzar amistades que asegurarán una convivencia en paz. Un ejemplo sería compartir el cordero con la familia, aprovechando la comensalidad para resolver posibles rencillas entre sus miembros. Otro objetivo de este día será, el reparto de la carne con los más pobres, “la comensalidad consagra la vecindad” (Lisón 1971:166-167)¹⁴³. Ambas actuaciones nos demuestran otra de las funciones de lo culinario: la entrega y la aceptación de uno mismo. Uno se da a los demás a través de la comida que ofrece, y es aceptado desde el momento en que lo ofrecido no es rechazado.

La preparación de la fiesta es muy trabajosa para las mujeres ya que deberán comprar, limpiar y decorar la casa para la ocasión. Además, la noche anterior la dedican a hacer los dulces tradicionales marroquíes. Al día siguiente, la matanza se hace en las casas o pisos, dejándoles mucho trabajo por hacer hasta que todo quede limpio de nuevo. A este esfuerzo, tendremos que añadirle el tiempo y trabajo que, posteriormente al sacrificio, les supone cocinar al animal por partes. En total en Marruecos, son tres días de fiesta más los preparativos. El primero, el sacrificio y la limpieza del animal. El segundo, la sacralización del cordero; no se debe despíezar el animal hasta pasadas 24 horas. El tercer día; comiendo la carne.

Desde la matanza y en los días sucesivos, los diferentes menús estarán repletos de recetas a base de cordero: asados, *mechouis*, *tangia marrakchia* a la lumbre del *hamman* comunal, brochetas o *cuscús* con la cabeza del cordero, entre otros. El orden en que se preparan y consumen estos platos en el tiempo también están prescritos. “Cada víscera y cada trozo de carne tiene su hora, su condimentación, su procedimiento culinario y su comensalidad. Primero es el hígado, después los intestinos y el estómago, siguen las vísceras y la elaboración de

¹⁴³ Referenciado en (Contreras, 1992:58).

embutidos, la cabeza, la paletilla derecha, que es la que se ha tajado , y, por último, el resto de la carne. El animal se va convirtiendo en muchas comidas, se singulariza en distintos platos” (Turmo, 2007:61).

En Elche, la fiesta del *Ayd el Khebir* es diferente. Suele celebrarse en días laborables, y aunque los hijos de los musulmanes no van ese día al colegio, los padres y madres que tienen empleo, sí deben acudir a sus puestos de trabajo. La festividad se reduce, y aunque en algunos casos pidan a sus empleadores un permiso de unas horas, después del rezo multitudinario volverán a su trabajo a continuar la jornada laboral. En ese día los musulmanes de Elche, vestidos con sus mejores ropas tradicionales, tienen una cita en lugares de culto improvisados por las autoridades municipales de la ciudad. Se convierten en oraciones colectivas de centenares de fieles descalzos e inclinados sobre sus alfombras mirando hacia la Meca. Esta es de nuevo una ocasión en donde la segregación por sexos se hace patente. Un Imán dirigirá las oraciones simultáneamente a hombres y mujeres, pero dispuestos en espacios separados. Los que no tienen compromisos, tras el rezo, marcharán a sus casas a realizar el simbólico sacrificio del cordero, que consistirá en compartir la mesa con sus más allegados. Algunas familias celebraban esta festividad en comunidad en el merendero del Pantano de Elche, paraje elegido por ser un lugar preparado para hacer barbacoas. Hoy ya no les es posible hacerlo en este lugar; el Ayuntamiento de la ciudad ha retirado las barbacoas, elemento imprescindible para celebrar esta festividad que hace honor al fuego y la comida. Pero tampoco pueden hacerlas en los pisos, con lo cual ha desaparecido cualquier oportunidad de hacer la carne a la brasa. De todas formas cumplen con prácticamente todos los preceptos que requiere la ocasión, entre ellos regalar la parte correspondiente del animal sacrificado. Normalmente se la ofrecen a hombres marroquíes que viven solos y no les es posible comprar un cordero entero, aunque también a aquellas familias con menos posibilidades económicas.

Hemos visto algunos de los significados de esta fiesta, pero no podemos terminar sin subrayar la importancia que adquiere en migración y que convierte esta celebración en una verdadera fiesta conformadora de identidad y, sobre todo, visibilizadora del grupo sociocultural constituido por los musulmanes residentes

en Elche. “En el contexto de las sociedades occidentales, prácticas como el Ramadán o el *Ayd el Khebir* actúan como marcadores identitarios, con los que determinar aquello que vincula entre sí a los musulmanes, y aquello que les diferencia de los otros colectivos. Es innegable el componente convivial que se muestra en ambas celebraciones centrales en el calendario musulmán. Para algunos autores, es gracias a este componente social y cultural, que se explica el importante grado de observancia que adquieren estas prácticas, especialmente en contexto migratorio, puesto que el ramadán o el *Aid el Khebir* establecen una constante tensión entre observancia individual y pertenencia colectiva” (Moreras, 2004:414).

9.2.2 Alimentos y elementos conformadores de identidad

Las grandes fiestas y el *hiyab* no son los únicos elementos conformadores de identidad; muchos componentes de la cocina marroquí se convierten también en visibilizadores étnico-culturales en la diáspora. La cocina marroquí, encarnada en alimentos, ingredientes, utensilios, platos y procedimientos, adquiere un significado simbólico particular en migración, además de actuar como visibilizador gastronómico de la comunidad marroquí en Elche. En este grupo también quedarían incluidas algunas prescripciones religiosas en las que queda prohibida la ingesta de determinados alimentos como el cerdo o el alcohol, e incluso el ayuno total en Ramadán.

Platos como el *cuscús* o el *tajín*, aunque también bebidas como el té verde o determinadas especias, en contexto migratorio se convierten en platos o elementos “tótem”¹⁴⁴, incluso para aquellas generaciones que han nacido en Elche. De hecho, a pesar de que los más jóvenes son más susceptibles al cambio, los platos “totem” son para ellos referentes alimentarios de su cultura de origen. El cuscús, por

¹⁴⁴ El concepto de plato Totem fue utilizado por primera vez por Calvo (1982): “Le plat-totem appartient à ce dernier groupe; c’est un plat ethnique (c’est-à-dire culturellement très spécifique) qui, à la suite de l’émigration, va subir une revalorisation culturelle. Il se dégage de la confrontation entre les différents styles alimentaires au point de pouvoir devenir, à l’occasion, l’objet médiateur d’une identité (Ibid., p. 420). Según Jesús Contreras (2007), a los platos-tótem se les atribuye un valor simbólico muy peculiar que hace de ellos una clave de la identidad cultural, siendo indicadores de la especificidad y de la diferencia.

ejemplo, ya no tiene su significación primera, ser fuente principal de hidratos de carbono; ahora tiene una significación identitaria. Aunque ya no se hace en casa de forma habitual, porque es un plato muy trabajoso y ha sido desplazado por otros menos elaborados tipo espaguetis o macarrones, cuando se insta a los entrevistados de entre quince y veinte años a que nombren comidas marroquíes, el cuscús siempre está presente en sus respuestas.

Por otro lado, la proliferación de comercios étnicos en Elche, tipo tiendas *halal*, se debe, además del aumento progresivo del colectivo marroquí, a la feminización de dicha comunidad. La presencia de estas carnicerías islámicas denota el asentamiento de la comunidad musulmana en la ciudad ilicitana. Como nos dice Abu-Shams (2008:188) estas tiendas nacen con la voluntad de conservar y potenciar el cumplimiento de la religión.

Los polítólogos, Mohamed El Ayadi y Mohamed Tozy, y el antropólogo, Hassan Rachik dirigieron un estudio llamado: "El Islam cotidiano, los valores y las prácticas religiosas de los marroquíes"¹⁴⁵. Éste se basa en una encuesta efectuada a 1.156 marroquíes de todo el país que respondieron a un cuestionario de más de 150 preguntas. Los resultados apuntan a que la mayoría de los encuestados considera que su condición de musulmán es el pilar fundamental sobre el que se construye su identidad, antes incluso de su nacionalidad o su condición de árabe, bereber o africano. Tras nuestra experiencia con los marroquíes de Elche pensamos que esto es así y, por lo tanto, que este hecho condiciona totalmente sus vidas, y como consecuencia, su forma de alimentarse también en contexto transnacional.

"Las diferentes religiones existentes en el mundo dictan prescripciones alimentarias o dietéticas para millones de personas. De acuerdo con Eckstein (1980), en una religión los alimentos pueden contribuir a tres finalidades; comunicarse con Dios, demostrar fe mediante la aceptación de las directrices divinas concernientes a la dieta, y desarrollar una disciplina mediante el ayuno"

¹⁴⁵ Deiros, T. (2007) "Musulmanes antes que marroquíes y árabes" en Periódico electrónico Público.es. 08/12/2007

(Contreras, 1992:37). Nosotros proponemos añadir una finalidad más de los alimentos con respecto a la religión: la diferenciación frente al “otro” en contexto migratorio. “El enmarcamiento del comportamiento alimentario por parte del sistema religioso, tiene entre sus posibles funciones la de definir el grupo social y su diferenciación del otro (extranjero, infiel, pagano...) y que las diferentes prohibiciones alimentarias permiten delimitar las comunidades de creyentes” (Contreras, 2007:15).

Así, para que las comunidades queden delimitadas, es necesario que los individuos que las componen se encuentren frente al otro y lo utilicen como espejos en donde mirarse. Esto es precisamente lo que le pasó a Khadilla cuando vino a España por primera vez:

“Cuando estoy en España creo más en mi religión. Porque vi la religión cristiana cuando trabajaba y eso me ha ayudado a creer más en la mía. No me convence de la religión cristiana lo que dicen de Jesús, el hijo de Dios, la Semana Santa, cómo tratan los hijos a sus padres. Los hijos no le dan a sus padres lo que merecen. Yo si hago algo lo hago por Dios, no por el interés” (Halima, Entrevista, Elche, 12/2012).

Los autóctonos también son conscientes de la diversidad cultural que les rodea. Para sentirse dentro de un orden social necesitan clasificar y atribuir determinadas características a los diferentes grupos. En referencia a la alimentación y religión, piensan en determinados alimentos y platos, así como en las distintas prohibiciones y regulaciones alimentarias llevadas a cabo por los musulmanes, para identificarlos. Encontrar alimentos étnico-musulmanes en los estantes de los supermercados, o percibir el olor de las especias en la escalera comunitaria, o ver los carteles de las tiendas *halal* escritos en árabe, es evocar el Islam, es decir, es pensar en toda una comunidad. El problema es que esta identidad religiosa otorgada por los autóctonos eclipsa el resto de sus rasgos identitarios.

Independientemente de que la explicación de las prohibiciones religiosas de determinados alimentos sea una cuestión simbólica, según Douglas (1973), o estén

más relacionados con una respuesta adaptativa a unas condiciones ecológicas dadas, como nos dice Harris (2005). O incluso una mezcla de éstas y otras explicaciones. Lo cierto es que para los inmigrantes se convierten en visibilizadores de su identidad grupal o colectiva, cuestión más que relevante para nuestra investigación. En concreto, el hecho de no comer cerdo o no beber alcohol es una de las formas de identificarse como musulmán. Más aún, es una forma de diferenciar a las poblaciones musulmanas de aquellas que no lo son. “Los hombres marcan su pertenencia a una cultura o un grupo cualquiera por la afirmación de su especificidad alimentaria, lo que es lo mismo, por la definición de la alteridad, de la diferencia frente a los otros” (Fischler, 1995:68).

Dos ejemplos nos servirán para contrastar los imaginarios en ambos sentidos. El primero de ellos es un refrán colgado en la pared del comedor de un restaurante de Alicante en donde el jamón serrano es el alimento protagonista:

“El que no *bebe* vino y no mata puerco, está entre los vivos pero está muerto”.

En el otro extremo, el alóctono, confiere al alimento prohibido características insalubres que recaerán sobre las personas que lo ingieren:

“Las mujeres españolas tenéis muchas varices porque coméis jamón”.

La relación que nuestras informantes mantienen con este alimento nos demuestra, una vez más, la heterogeneidad del grupo. Para Sabah sería impensable comer carne de cerdo en ninguna de sus formas; por ello, si le llevo algún presente comestible cuando voy a merendar a su casa, lee la etiqueta para comprobar que no contiene grasas animales. Samira en cambio, come directamente lo que le he ofrecido sin cuestionarse sus ingredientes. El querer demostrarme su confianza se antepone al miedo al tabú de ingerir cerdo. Otras mujeres cumplen con este precepto religioso sin excepciones, pero cuando hablamos de los hijos, ya no son tan estrictas. Éste es el caso de Zakía, que además de haberme confiado que en cierta ocasión comió cerdo para probarlo y que le pareció muy rico, compra a sus hijos bollería industrial aún sabiendo que contiene grasas animales que

posiblemente sean de origen porcino. La relación de Najet con la carne porcina, es muy singular, ya dijimos que el matrimonio era propietario de un bar y que ella trabajaba tanto en la cocina como en la barra. Uno de los platos que tenía incluidos en el menú, eran las manitas de cerdo que ella hacía semanalmente y de las que está tan orgullosa que dice textualmente *“me salen para chuparse los dedos. Yo no las he probado nunca, claro”*. El discurso de Huda va más lejos y nos dice que en el Corán está escrito que no se puede comer carne de este animal, pero que si está camuflado y no es evidente a la vista, aunque sepas de su existencia, no hay problema en comerlo. Por último, tanto Khadilla como Rita, nos van a introducir en una nueva dimensión con respecto a la prohibición de comer cerdo y, sobre todo, con respecto al alcohol. Precisamente le darán una perspectiva de género lo suficientemente importante como para reseñarla:

“No he comido, ni fumado, ni bebido alcohol nunca en mi vida. No veo bien que los demás lo hagan, tampoco los hombres. Me dan pena, además lo siento por su salud” (Halima, Entrevista, Elche, 12/2012).

En este punto de la entrevista intenté diferenciar a los hombres de las mujeres con respecto a la flexibilidad que se tiene con aquellos que fuman y beben, y lo censurable que es para aquellas que también lo hacen. Esta fue su respuesta:

“Eso no es religión, eso es la gente. La religión no le deja ni a ellas ni a ellos. Está igual de mal para los dos. Eso son las leyes. La religión es igual para los dos. Los hombres también deben dar un papel en donde diga que son vírgenes igual que se lo piden a las mujeres” (Halima, Entrevista, Elche, 12/2012).

Rita tampoco comprende las diferentes formas que su comunidad tiene de medir la responsabilidad de cumplir las normas religiosas según sean hombres o mujeres:

“Una vez comí una pizza que llevaba, me la dio un amigo y me dijo que no era cerdo. Mordí un poco y lo escupí. No comería nunca. No lo como por mi religión. Ya hay bastantes cosas que no cumplo. Cada uno hace lo que le viene bien. Los árabes son así. El alcohol no está bien. ¿Por qué lo beben? Los hombres están bebiendo por el día y por la noche rezan y se lavan. La mujer no. Mi novio bebe y eso es haram, y el cerdo no lo come. Mi jefe puede ir de putas y yo si voy con un

chico, soy puta. Mi jefe es cotilla, critica a la gente y eso no está bien. Reza, pero también critica” (Rita, Entrevista, Elche, 05/2012).

Es cierto que hay una cierta flexibilidad con los hombres que beben y fuman, que no se tiene con las mujeres. Pero también es verdad que la edad determina el fin de dicha flexibilidad. Así, cuando el varón llega a la madurez y tiene responsabilidades familiares, la laxitud de las normas se hace menor y el control social aumenta. Aunque nunca a los niveles a los que son sometidas las mujeres. En el caso de la prohibición de comer cerdo, la laxitud de la norma desaparece en ambos géneros.

9.2.3 Fisión gastronómica

Partimos de la idea de que en España la religión tiene un peso específico importante a la hora de definir a los migrantes. Por otro lado, relacionamos el concepto de etnicidad con la producción de jerarquías entre grupos (Crenn et. al., 2010). Además, entendemos que los alimentos actúan como símbolos culturales en la conformación de los grupos étnicos. Así, los diferentes sistemas alimentarios transnacionalizados han contribuido notablemente a la visibilización de las diferentes culturas que han confluído en España en los últimos años.

En el caso que nos ocupa, los marroquíes, además de ser inmigrantes y extracomunitarios, son “moros”¹⁴⁶. Este concepto (que viene de tiempos anteriores a la invasión musulmana de la Península Ibérica en el siglo VIII) sigue vigente en nuestros días y con un tono peyorativo en la mayoría de los casos que se utiliza. Esto evidencia que la relación histórica entre musulmanes y católicos sigue teniendo mucha importancia entre la población autóctona en la construcción de la alteridad. “La convivencia con los musulmanes resulta imposible mientras sigan siendo musulmanes, mientras no pierdan aquello que les convierte en alter-egos irreductibles: su cultura, su religión su identidad, confundidas las tres bajo el totalizador epígrafe de ‘Islam’” (Bravo, 2004:433). Al musulmán en España se le adscribe a un grupo homogéneo y monolítico, a una especie de cajón de sastre en donde se incluye desde los fundamentalistas talibanes hasta los hombres y mujeres marroquíes que vienen a España buscando una oportunidad de mejora en

¹⁴⁶ Para un análisis sobre la percepción por parte de los españoles de los arabomusulmanes en general, y de los marroquíes en particular, ver Eloy Martín (2004).

sus vidas. Ignorando la gran diversidad en las formas de vivir la musulmanidad que podemos encontrar incluso dentro de un mismo estado como, por ejemplo, el marroquí. Pero no sólo eso, el género, la clase social y la edad también amplían esa diversidad, en la actualidad, invisible a los ojos de una gran parte de la sociedad española. Además, la crisis económica de los últimos años ha propiciado que los musulmanes se conviertan “en el chivo expiatorio al que responsabilizar de los males más diversos, pues la morofobia de fondo española encaja perfectamente en el nuevo paradigma de musulmán inmigrante: la ecuación inmigrante más musulmán equivale a paro, degradación de los servicios sociales, problemas de convivencia vecinal, inseguridad ciudadana” (Gómez, 2014:51-52).

Ya comentamos anteriormente, que la alimentación ha sido un elemento corroborador del asentamiento de la comunidad marroquí, sobre todo a través de sus comercios étnicos. De la misma forma, el escasísimo interés que los autóctonos muestran hacia las tiendas *halal* y los productos que allí se comercializan, evidencia el rechazo que los españoles practican hacia la alteridad cultural simbolizada en los alimentos. Es decir, estamos ante un claro ejemplo de formas de expresar las tensiones culturales a través de la alimentación:

“Yo ni loca compro carne en esa tienda. Y menos pan que a saber quien lo ha tocado o qué llevará dentro” (Mujer de Elche, profesora, 22/08/2012).

Es importante decir que la aversión a la comida marroquí se extiende a todos los ámbitos alimentarios. En cierta ocasión, una mujer española, muy buena cocinera y durante una cena de amigos, comentó que ella no había probado nunca la gastronomía marroquí y que podía jurar que nunca lo haría. Ella no sabía que la cebolla caramelizada que tanto prestigio le estaba dando esa noche como cocinera, era una receta marroquí. En otra ocasión, otra mujer mayor española y muy religiosa, no entendía muy bien y se sorprendía cuando Souad le explicaba en qué consistía el Ramadán, olvidando que ella, precisamente, cada año por Cuaresma deja de comer carne los miércoles y viernes. En otras muchas ocasiones he visto y escuchado gestos y comentarios de aquellas personas que no entendían mi relación con mujeres musulmanas, ni que fuera capaz de ingerir los alimentos que

ellas cocinaban, y mucho menos que fuera con los dedos y del mismo plato. La idea de Marruecos les retrotrae a espacios lejanos de suciedad y ausencia de higiene, reminiscencias de aquel ideario colonialista en el que se piensa que al otro lado del estrecho están mucho menos civilizados. Idea, por otro lado, no muy alejada de aquella otra que describieron los redactores, D. Manuel G. Llana y D. Tirso Rodrigáñez allá por los años 1879, sobre las maneras de comer de los marroquíes de esa época: “Los marroquíes no usan cucharas y tenedores en la mesa. Con la mano derecha, que lavan previamente, cogen puñados de cuzcuz y de las otras viandas y así la llevan a la boca, manchándose, como es natural, la barba y los trajes y ofreciendo por lo tanto un espectáculo repugnante para el que no está acostumbrado a él. Además, todos comen en el mismo plato, y cuando hay que partir alguna vianda, uno hace la señal y todos a la vez tiran al mismo tiempo del ave, pedazo de carne o lo que sea, comiéndose lo que les ha cabido en suerte. Tan solo las cosas que tienen mucho caldo se comen con cucharas, y el pan no lo parten con ningún instrumento cortante, sino con las manos en pequeños trozos.” (Llana y Rodrigáñez, 1879:130)

La descripción sobre la forma de comer de los marroquíes expuesta en el texto refleja la visión que los españoles tenían sobre el imperio de Marruecos en ese momento: “El interés indudable que hoy despierta en cuantos se ocupan del porvenir de España, el espectáculo que ofrece el estado de disolución por que atraviesa el imperio de Marruecos, nos ha sugerido la idea del presente trabajo, encaminado a reflejar, con la mayor fidelidad que nos ha sido posible, la fisonomía de un pueblo que llega a las últimas evoluciones de su desarrollo sin haber alcanzado una época de verdadero progreso, ni conseguido romper con las tradiciones de su origen que le han conducido al quietismo infecundo y a una muerte prematura” (Ibid., p.5).

Este ejemplo nos sirve, indudablemente, para darnos cuenta de que el paso de los años no ha servido para mejorar las relaciones entre los españoles y aquellos “otros” con los que entra en contacto. Y que las maneras de comer de los migrantes marroquíes han sido utilizadas por los españoles como un criterio de rechazo hacia ellos desde sus primeros contactos.

A pesar de que en Elche “la presencia de la alteridad alimentaria se hace patente a través de la disposición de alimentos y productos en los espacios de distribución autóctonos, se hace visible con la proliferación de establecimientos que rememoran otras prácticas alimentarias, como las carnicerías islámicas; y se hace evidente con la apertura de restaurantes que ofertan cocinas de otros lugares” (Durán, 2009:369), entendemos que la ciudad ilicitana no ha conseguido encontrar puntos de fusión gastronómica con la cultura alimentaria marroquí transmigrada, en los términos propuestos por Pizarro (2012)¹⁴⁷ para las cocinas texanas y mexicanas en la ciudad de Chicago, evidenciándose de esta forma la brecha cultural entre ambos grupos sociales. Así, la imagen negativa que los autóctonos tienen de los migrantes marroquíes y musulmanes, con su gran carga de estereotipos asociada, queda reflejada en una cierta “islamofobia alimentaria”¹⁴⁸, frente a todo aquello que venga de la mano del “otro” musulmán. Este rechazo, a su vez, alimenta el repliegue étnico de la comunidad marroquí que vive en Elche, aumentando distancias culturales a pesar de la consolidación de dicha comunidad en la ciudad ilicitana. Y también a pesar de que partimos de una dieta común a los pueblos que conforman el Mediterráneo. Que en este caso, en lugar de contribuir a acercar y fusionar culturas, en lugar de favorecer la interculturalidad, rompe desde un elemento central como es la cultura alimentaria de los grupos, esa pretendida unidad a la que apela la denominada Dieta Mediterránea. De ahí el nombre elegido para este epígrafe “fisión gastronómica”. El concepto de fisión, queda definido en el diccionario de la lengua castellana como: escisión, rotura o división. Pero, el sentido que nosotros queremos otorgarle va más allá, para ello tomamos la concreción del concepto de “fisión nuclear” porque hace referencia a que la reacción que provoca tal división se produce justo en el núcleo mismo del átomo. Extrapolando esta idea a nuestro estudio, y considerando la cultura alimentaria como parte central de la cultura de los grupos, en este caso los pueblos del Mediterráneo, la denominación de “fisión gastronómica” quedaría así justificada a la hora de explicar la distancia cultural observada, por supuesto a través de la alimentación, entre la población migrante marroquí y los autóctonos.

¹⁴⁷ Ver página 116.

¹⁴⁸ Garine define “xenofobia alimentaria” como el hecho de “considerar los alimentos extranjeros y su preparación como absurda e incluso repugnante”, citado en (Durán, 2009:373).



PARTE CUARTA

CONSIDERACIONES FINALES



CONSIDERACIONES FINALES

En el siglo XX comenzaron los más significativos movimientos de personas que han dado lugar a la diáspora marroquí. El flujo masivo desde el país vecino hacia España se inicia en los años setenta, pero la feminización de éstos no comenzó hasta la regularización de 1986 (Ramírez, 1998), continuando hasta nuestros días. Concretamente en Elche, en la actualidad, las mujeres marroquíes suponen más de un 40% del total de la población llegada desde el país vecino. Este aumento de la presencia de mujeres marroquíes en las calles de la ciudad ilicitana ha visibilizado mucho más al colectivo tanto por el uso del velo por muchas de ellas, como por el impulso dado a la proliferación de comercios étnicos tipo tiendas *halal*. Su presencia, unida al desconocimiento que la sociedad española tienen de la realidad de estas personas, ha colaborado en la amplificación de la imagen estereotipada que los autóctonos tienen de este colectivo. Identificándolas a ellas como sumisas, pasivas y dependientes, y a ellos, como sus opresores. Todo enmarcado en un contexto en el que la religión contribuye de forma determinante en la elaboración de la definición de los diferentes migrantes, y en donde la relación histórica entre musulmanes y católicos sigue teniendo mucha importancia entre la población autóctona en la construcción de la alteridad. Gracias al trabajo de campo hemos tenido la oportunidad de escuchar los discursos y observar las acciones cotidianas de estas mujeres que, junto a las evidencias surgidas de los datos estadísticos analizados en profundidad muestran, por un lado, la gran diversidad de perfiles humanos y sociales existente en el grupo de mujeres marroquíes (Martín y López, 2003), y por otro, la agencia de la que disponen a pesar de que sus trabajos domésticos se encuentren, aparentemente, fuera de las lógicas del trabajo productivo. Con estos resultados pretendemos contribuir a derribar esta imagen colectiva distorsionada, basada en prejuicios y estereotipos que de ellas existe entre la población autóctona, al mismo tiempo que contribuir a la neutralización del discurso de la islamofobia.

Las primeras teorías migratorias concibieron a los migrantes como varones bajo la lógica de la modernidad de la sociedad patriarcal. Eran trabajos que pecaban de un sesgo marcadamente androcéntrico (Suárez, 2004). Posteriormente, la invisibilidad a la que eran sometidas las mujeres en estos estudios, fue sustituida por otros análisis que subrayaban los logros obtenidos por éstas con el trabajo asalariado llevado a cabo en contexto migratorio. Incluso los estudios realizados ya en el siglo XXI y que toman las familias transnacionales y la maternidad como objeto de estudio, tratan de colocar a las mujeres migrantes como agentes activas y visibles, siendo su trabajo remunerado y sus consecuencias en las relaciones de género, elementos centrales a estudiar para justificar su empoderamiento. De la revisión teórica que hemos llevado a cabo sobre migraciones internacionales y género hemos constatado un gran vacío: el de las investigaciones que tienen como objeto de estudio a las mujeres que no han dado el salto de lo privado a lo público (de la reproducción a la producción). No ha sido menor el déficit encontrado en los estudios sobre modernidad alimentaria. Éstos han obviado también, estas “otras” maneras de vivir los cambios alimentarios, la de las grupos culturales cuyas mujeres siguen buscando su reconocimiento y empoderamiento en el trabajo realizado cotidianamente en sus casas y no en el asalariado. Conectando las categorías de género, migraciones internacionales y alimentación queremos contribuir al enriquecimiento del análisis elaborado en torno a estas “otras” mujeres y a estas “otras” maneras de construir la modernidad alimentaria que no sean las vividas desde occidente.

Esta tesis, utilizando la relación tan especial que tienen las mujeres marroquíes con la función nutricia, muestra de forma general la importancia de la alimentación en la construcción de lo femenino, y de forma más concreta, cómo la entrada de un “nuevo orden alimentario” en sus cocinas transnacionalizadas, ha modificado los pilares sobre los que tradicionalmente se han sustentado sus identidades de género, tanto individuales como colectivas. Al mismo tiempo, hemos demostrado la relación tan estrecha que mantienen sus identidades de género con los patrones de distribución de poder intra e inter-género en sus grupos familiares. Para ello hemos focalizado nuestra mirada en sus cocinas y

desde allí se han mostrado unas mujeres cuyo saber-hacer alimentario lo han aprendido de sus madres, esperan transmitirlo a sus hijas, y en definitiva, seguir cumpliendo los roles aprendidos en su primera socialización en Marruecos. Entendíamos que para estudiar esta reorganización de identidades en migración debíamos, por un lado, observar los pilares sobre los que tradicionalmente se han sustentado sus identidades de género (Escobar, 2007)¹⁴⁹, y por otro, visibilizar las “fuentes de poder” (Galbraith, 1984) de donde emanan los diferentes “patrimonios” que utilizan estas mujeres como moneda de cambio (en forma de valor económico, simbólico o cultural), en el juego de relaciones familiares en el espacio transnacional.

A través de nuestro trabajo de campo hemos constatado que la ubicación social de las mujeres marroquíes se perfila como fruto o consecuencia de la imposición de unas reglas que conllevan las estructuras patriarcales de su país de origen y que traspasan las fronteras acompañándolas, inevitablemente, en sus experiencias transnacionales. Las reglas patriarcales se ven alimentadas por una vivencia de la religión musulmana que las limita y las somete a obediencia. Situándolas, de la misma forma que lo hace el patriarcado, en una importante desigualdad frente a los hombres, sobre todo porque serán las lecturas androcéntricas del Corán las que marquen el punto hacia donde dirigirse. No debemos olvidar la utilización de sus cuerpos a través del control de sus vestimentas por parte tanto de los occidentales, que lo hacen victimizándolas y colocándolas en el lugar de la sumisión de donde hay que salvarlas, como por parte de los islamistas anticolonialistas que las utilizan como contenedores de las tradiciones (Ramírez, 2011) considerándolas como “una categoría fundamental, con una identidad cultural específica, que simboliza la comunidad perdida” (Lazreg, 2014:80). Otro factor que consideramos importantísimo en su conformación identitaria es el modelo económico imperante tanto en el país de origen como en el de acogida. Aunque existan claras diferencias entre ellos, ambos coinciden en que las colocan en un mundo laboral en el que sólo tienen opciones

¹⁴⁹ Escobar (2007), basándose en Laclau y Mouffe (1985), utiliza la lógica de la articulación para explicar la construcción política de la identidad emergida entre los grupos negros e indígenas durante la década de los noventa en el litoral Pacífico en Colombia. Para ello construye los puntos nodales alrededor de los cuales los significados y las identidades habían sido fijados en el pasado. Para más tarde poder ver y entender los significados que tienen en el presente.

de llevar a cabo trabajos relacionados con la reproducción, mal remunerados, precarios y siempre realizados simultáneamente al trabajo doméstico y de cuidado de los hijos. Con el agravante de que a pesar de que contribuyen significativamente a la economía familiar, en la mayoría de los casos ni siquiera están considerados como trabajos. Estos patrones de división sexual del trabajo las coloca, sin apenas excepciones, en los roles de madres, esposas y cocineras. Por otro lado los hombres, para obtener el reconocimiento social en sus grupos, deben ser los proveedores económicos de sus familias. La construcción de estas diferencias entre géneros empieza antes del mismo nacimiento y son llevados a sus vidas cotidianas de manera que ellas quedan al cuidado de la casa, hijos y alimentación, quedando el trabajo fuera del hogar relegado a un segundo plano en la jerarquización de sus necesidades como mujeres. Pero la realidad ha visibilizado que estas mujeres no sólo no se consideran del lado de la sumisión, sino que poseen parcelas de poder exclusivamente de mujeres que utilizan en el juego de relaciones intra e inter-géneros.

A las niñas, desde sus primeros días se las prepara para ser esposas, madres y cocineras. Es una gran responsabilidad que recae exclusivamente sobre las madres y que no sólo consiste en conseguir un marido para su hija, sino que además, tiene que ser un hombre bien posicionado social y económicamente y un buen musulmán. Para ello, trabajará mucho durante los primeros años de la vida de su hija. Deberá salvaguardar la virginidad de la joven como regalo máspreciado hacia su futuro marido de la misma forma que velará para que su reputación sea impecable, así como su aspecto y modales. Le enseñará a cocinar, no sólo para alimentar a su familia, sino para ser capaz de demostrar sus habilidades culinarias ante situaciones improvisadas en las que habrá muchos comensales y, por último, la adiestrará para que tenga su hogar siempre limpio y correctamente gestionado. El valor de las mujeres casaderas quedará fijado de esta manera en su belleza, religiosidad, reputación, virginidad y habilidades culinarias y del hogar. Estos serán los principales patrimonios que podrá ofrecer para conseguir un buen marido. Por otro lado, el valor de las mujeres una vez casadas se desplaza hacia la maternidad y su labor como guardiana de la virginidad y reputación de sus hijas, a las que transmitirá sus conocimientos gastronómicos y habilidades en el hogar y,

sobre todo, les enseñarán una forma de interpretar el mundo y posicionarse en él. Aunque hemos de decir que uno de los patrimonios que más rendimiento (en cualquiera de sus versiones) ofrece a las mujeres marroquíes, es la cocina. Estas mujeres, a través de las prácticas alimentarias ofrecen a sus familiares un don en forma de valor gastronómico que deberá ser correspondido. De ahí que la función nutricia se constituya como uno de los pilares identitarios más importantes y patrimonio exclusivo de mujeres, tanto en origen como en destino.

Tabla 9-1: CUADRO RESUMEN DE PATRIMONIOS DE LAS MUJERES MARROQUÍES

PATRIMONIOS	
HUMANO	FAMILIA, AMIGOS/AS, VECINOS/AS, COMPATRIOTAS, ETC.
CULTURAL	SABER-HACER ALIMENTARIO, RECETARIO, TRADICIONES, PATRIMONIO HISTÓRICO FAMILIAR...
NATURAL	INTELIGENCIA, BELLEZA, MATERNIDAD...
FINANCIERO	SALARIO PROPIO O DEL MARIDO, "DINERO PARA MÍ", ETC.
SOCIAL	RED SOCIAL, SOLIDARIDAD, SOCIABILIDAD, SORORIDAD, PRESTIGIO, USO DEL <i>HIYAB</i> Y ROPA TRADICIONAL, REPUTACIÓN, MATRIMONIO...
FÍSICO	DOTE, JOYAS, COCINAS BIEN EQUIPADAS, ROPA Y CALZADO...
BIOLÓGICO	SALUD DE LA FAMILIA Y CONTROL DEL RIESGO A TRAVÉS DE LA ALIMENTACIÓN...
SIMBÓLICO	GUARDIANAS DE LA IDENTIDAD ÉTNICA Y RELIGIOSA, FE, MORAL, AFECTO, AMOR, VIRGINIDAD, PUDOR...

FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA

Una vez fijados los puntos nodales en los que se basa la identidad de las mujeres marroquíes y los patrimonios a poseer (ver tabla 9-1), hemos de decir que algo se está moviendo a este respecto. Tanto en el país norteafricano como en contexto transnacional se están produciendo cambios que, inevitablemente, están dando lugar a transformaciones en las vidas de las mujeres marroquíes. El matrimonio sigue siendo importante para las jóvenes, pero retrasan el momento de llegar a él y también serán ellas las que elijan a sus maridos. Desde muy pequeñas las niñas irán al colegio y muchas de ellas continuarán sus estudios en la Universidad. Las nuevas formas de vida de las jóvenes impide el control que tradicionalmente se ha hecho sobre ellas para preservar su virginidad y honradez, en contexto migratorio se agrava. Es más, el sólo hecho de ser migrantes ya pone bajo sospecha la honra de la joven casadera. No tienen tiempo para que sus madres las enseñen a cocinar y llevar una casa, de manera que buscarán otras fuentes de información más acordes con las dinámicas de la sociedad global. La propia cocina familiar ha cambiado, se han introducido muchos elementos nuevos exigidos por

los distintos miembros de la familia. Aún no formando parte del mundo del trabajo remunerado, el tiempo invertido en las tareas culinarias ha mermado; compran menos veces más cantidades, almacenan alimentos y congelan sobrantes, y dedican menos tiempo a elaborar los menús. Los hijos prefieren productos industriales y comerciales antes que aquellos tradicionales ofrecidos por las madres. El prestigio que antes podían obtener a través de la exhibición de los productos elaborados por ellas mismas se ve reducido por la falta de ocasiones en donde compartirlos, debido sobre todo a que los espacios de y para mujeres que tradicionalmente se construían desde lo doméstico y en concreto desde la cocina, disminuyen en migración. Se encuentran así en un espacio indefinido en el que sus roles tradicionales de transmisoras del saber-hacer alimentario y de guardianas de la virginidad de las hijas, se desdibuja, viendo reducido el valor de los patrimonios que tradicionalmente les ha permitido equilibrar la balanza de poderes entre géneros en la familia.

Hemos comprobado que la forma de compensar las pérdidas que suponen los cambios referidos, es diferente según el tipo de mujeres de las que estemos hablando. De los cuatro itinerarios identitarios gastro-socio-religiosos¹⁵⁰ que presentamos en el capítulo tres de esta tesis, las mujeres integradas en el Itinerario III basan sus estrategias compensatorias en su capacidad de emancipación económica en el sentido que le otorgamos desde occidente a este concepto. Para ellas, este es su patrimonio más importante, y a través de sus trabajos asalariados buscan gestionar y aminorar las opresiones a las que son sometidas en sus vidas cotidianas. Por otro lado, las informantes habituales que componen el Itinerario IV, debido a su juventud, utilizan estrategias consistentes en retrasar al máximo el momento del matrimonio y el cumplimiento riguroso de los preceptos religiosos moviéndose, casi siempre, en los límites entre lo permitido y prohibido por las normas y la religión. Por último, nos hemos centrado en “las formas de hacer” (Pratibha Parmar, 1990) de las mujeres incluidas en los itinerarios I y II. La razón es que estas mujeres se han mostrado a través de numerosas actitudes que aparecían ante nuestros ojos como paradojas, y que para comprender las lógicas que se escondían tras ellas, hemos debido mirar más allá de lo que la realidad nos

¹⁵⁰ Ver tabla 9-2.

quería mostrar. Para entender esta idea, hemos clasificado previamente estas contradicciones en dos grupos : “paradojas socioculturales” y “gastroparadojas”.

Cuando hablamos de paradojas socioculturales nos referimos a aquellas que han supuesto un desafío a esta investigación ¿Por qué algunas de estas mujeres son capaces de migrar, rompiendo así el orden establecido en su país de origen y, poco más tarde en la diáspora lo reconstruyen de nuevo con características muy similares a las que dejaron atrás? Nos referimos a que tras instalarse en el país de recepción se ubican en el rol de esposas, madres y cocineras tal y como lo hicieron sus madres y abuelas anteriormente. ¿Por qué tanto en Marruecos como en la diáspora las madres desean y luchan para que sus hijas consigan estudios superiores, y al mismo tiempo las educan para ser ante todo esposas, madres y cocineras? ¿Por qué precisamente en contexto migratorio visibilizan con tanto ahínco sus valores religiosos a través de la utilización de ropa tradicional y del velo, de sus fiestas religiosas o reivindicando la virginidad de las jóvenes casaderas? En principio podríamos pensar que al estar a muchos kilómetros de su tierra de origen, están lejos de las presiones, y sus intereses se encaminarían más hacia la consecución de su “independencia” económica y personal en el sentido que desde occidente le damos a este concepto.

Por otro lado, entendemos las gastroparadojas como formas de expresar tensiones a través de la alimentación. Algunos ejemplos serían: agilizar a diario las labores de la cocina con productos industriales elaborados, al mismo tiempo que son capaces de dedicar horas y horas a la elaboración de determinadas comidas sobre todo aquellas que están relacionadas con las prescripciones y regulaciones alimentarias hechas desde la religión. También economizan el tiempo empleado en la compra de los productos alimenticios llevándola a cabo menos veces a la semana, y en cambio, nunca dejarán pasar la ocasión de encargar algún producto al familiar o amigo que va a Marruecos, aún sabiendo que ese producto lo pueden encontrar sin ninguna dificultad en Elche. Continúan haciendo el pan en casa, pero lo congelan para así no necesitar hacerlo a diario. En general, intentan conjugar nuevas formas de afrontar la cotidianidad de la alimentación, al mismo tiempo que se aferran a sus tradiciones alimentarias aparentemente poco prácticas y más

costosas. Es decir, además de cambios que aparentemente indican un giro hacia actitudes en la lógica de la modernidad social y alimentaria, nos hemos encontrado así mismo, con acciones o comportamientos de las informantes que se encaminan, de forma inexorable, hacia un repunte de aquellas otras lógicas tendentes a afianzar sus tradiciones culturales y sus principios musulmanes, aunque siempre adaptados al nuevo contexto.

Basándonos en la idea de Sabha Mahmood (2008) que nos dice que la capacidad de cambiar las cosas en el mundo y en uno mismo es histórica y culturalmente específica; y basándonos también en su idea de que determinadas formas de hacer aparentemente pasivas, pueden ser formas de agencia social que hay que entender en su contexto, llegamos a ver las paradojas nombradas anteriormente como la parte visible de las estrategias que utilizan estas mujeres como desafío al orden masculino y también frente al autóctono, y no como contradicciones o desórdenes aleatorios que es lo que en principio podrían parecer.

Entendemos, de la misma forma que Patricia Hill Collins (2012) lo hace sobre las mujeres negras estadounidenses, que las experiencias de opresión que están viviendo en estos momentos las mujeres marroquíes en la ciudad de Elche, están dando lugar a la conformación de conciencias distintivas y/o identidades colectivas frente a la sociedad en general. Consideramos que la utilización del *hiyab* y la ropa tradicional marroquí, la visibilización de sus fiestas religiosas y la revalorización de determinados elementos gastronómicos tradicionales (visibilizadores étnico-religiosos y gastronómicos), todo ello en contexto transnacional, constituye una “conciencia diferencial” (Sandoval, 2004), o conciencia común de grupo, como fruto de opresiones similares y compartidas que, aunque experimentadas de forma individual, y sin planificarlo, surge espontáneamente como estrategia individual y colectiva frente a las opresiones a las que son sometidas tanto por su condición de mujeres, como de extranjeras, musulmanas y pobres.

Frente a una sociedad marroquí transmigrada que ve cómo se desdibujan los roles que desde siempre han marcado lo que era femenino y masculino, y frente a una sociedad ilicitana secularizada, individualista, de mujeres “independientes” y comida rápida, estas mujeres marroquíes transmigradas han creado como respuesta una “contra-cultura”, replegada en su religiosidad y en determinadas tradiciones culinarias que les otorga unidad y las posiciona frente al “otro” masculino y “post-colonizador”.

Si estas mujeres son percibidas por la población autóctona como sumisas y sin agencia y por lo tanto sus hombres como opresores, mediante el ejercicio de la “metodología de las oprimidas” (Sandoval, 2004) tratarán de deconstruir esta ideología de sumisión, cambiando los significados de determinados elementos sociales y religiosos. Así, si el velo para los autóctonos las convierte en rehenes del patriarcado, ellas se lo pondrán en la diáspora para empoderarse reafirmando sus identidades como extranjeras y musulmanas. Por otro lado, si el Islam para los autóctonos es la culpa de las desigualdades entre géneros del pueblo marroquí, ellas en la diáspora reafirman su fe y la evidencian a través de la revalorización de determinadas prácticas visibilizadoras del culto musulmán que, a su vez, conforman identidades colectivas. De esta forma, si ser marroquí y musulmana para el autóctono es sinónimo de sumisión, para ellas es búsqueda de empoderamiento. Estas formas de resistencia consistentes en transformaciones identitarias contribuyen a la construcción de una identidad étnica y religiosa, llevándose a cabo en un proceso dialógico con diversos actores: comunidad marroquí, autóctonos y diversas instituciones.

En síntesis, podemos decir que los puntos nodales en los que se basa la identidad de género de las mujeres marroquíes transmigradas siguen siendo los mismos, pero si en Marruecos sus identidades de esposas, madres y cocineras eran centrales, en el contexto de un nuevo orden social y alimentario, además transnacionalizado, éstas se han desplazado dando más relevancia y evidencia a su identidad étnica y musulmana.

Hemos comprobado también que estas formas de resistencia producen en ellas “efectos perversos”¹⁵¹. Por un lado, estas prácticas aumentan las distancias entre ilicitanos y marroquíes (no olvidemos lo importante que es para los autóctonos la religión a la hora de definir a los extranjeros). Entramos así en un bucle en donde señalar el inicio del proceso nos es prácticamente imposible; el repliegue étnico (Pereda, 2010) y religioso contribuye a la construcción de la definición otorgada a este grupo de migrantes por parte de la población autóctona, al mismo tiempo que sirve de estrategia de resistencia del grupo subalterno frente a la población dominante. Por otro lado, este repliegue hacia una religión como el Islam, cuya interpretación realizada por hombres ha negado sistemáticamente la autonomía a las mujeres, aumenta las diferencias entre ambos géneros. En resumen, sus propias actitudes contra-culturales terminan reproduciendo el orden social que las oprime (Willis, 1988) ya que su repliegue étnico y religioso las condena a permanecer en ese lugar de sometimiento del que luchan para salir.



¹⁵¹ Boudon (1982) utiliza el concepto de “efectos perversos” para “referirse a diversos géneros de situaciones en que un agregado de acciones individuales produce resultados colectivos que ninguno de los participantes se había propuesto” (Cristiano, 2001:149).

Tabla 9-2: BALANCE DE PATRIMONIOS Y ESTRATEGIAS COMPENSATORIAS

PATRIMONIOS	CIRCUNSTANCIAS QUE AMINORAN EL VALOR DE LAS MUJERES	ESTRATEGIAS COMPENSATORIAS
<p>FAMILIA, AMIGOS/AS, VECINOS/AS, COMPATRIOTAS, ETC.</p> <p>SABER-HACER ALIMENTARIO, RECETARIO, TRADICIONES, PATRIMONIO HISTÓRICO FAMILIAR, ETC.</p>	<p>HIJAS AL COLEGIO, NO TRANSMISIÓN DEL SABER-HACER ALIMENTARIO, DIFICULTAD CONTROL VIRGINIDAD HIJAS, DIVORCIOS, ESPOSO ESPAÑOL, MODERNIDAD ALIMENTARIA (HIJOS INTRODUCEN NUEVOS ALIMENTOS, MINIMIZACIÓN DEL TIEMPO EN LA COCINA, ETC), TENER MENOS HIJOS VIVIR EN BARRIOS LEJOS DE COMPATRIOTAS, TRABAJO ASALARIADO, ETC.</p>	<p>ITINERARIO I: ESTAS MUJERES PRINCIPALMENTE SE REFUGIAN EN SU RELIGIÓN. TIENEN MUCHOS CONTACTOS CON SU COMUNIDAD. TRATAN DE CONSEGUIR Y PRESERVAR LA MAYOR CANTIDAD POSIBLE DE PATRIMONIOS. VISIBILIZAN SU MUSULMANEIDAD SIEMPRE QUE PUEDEN.</p>
<p>INTELIGENCIA, BELLEZA, MATERNIDAD, ETC. SALARIO PROPIO O DEL MARIDO, “DINERO PARA MÍ”, ETC.</p> <p>RED SOCIAL, SOLIDARIDAD, SOCIABILIDAD, SORORIDAD, PRESTIGIO, USO DEL <i>HIYAB</i> Y ROPA TRADICIONAL, REPUTACIÓN, MATRIMONIO, ETC.</p>		<p>ITINERARIO II: TRATAN DE ALEJARSE DE SU COMUNIDAD Y NO TIENEN DEMASIADO INTERÉS EN POSEER DETERMINADOS PATRIMONIOS, TRATAN DE COMPENSARLO CON EL REPLIEGUE HACIA LA RELIGIÓN EN FORMA DE VISIBILIZACIÓN DE SU VESTIMENTA Y CUMPLIMIENTO DE NORMAS RELIGIOSAS.</p>
<p>DOTE, JOYAS, COCINAS BIEN EQUIPADAS, ROPA Y CALZADO, ETC.</p> <p>SALUD DE LA FAMILIA Y CONTROL DEL RIESGO A TRAVÉS DE LA ALIMENTACIÓN, ETC.</p>		<p>ITINERARIO III: NO TIENEN INTERÉS EN VISIBILIZARSE NI ÉTNICA, NI RELIGIOSAMENTE. SUS ESTRATEGIAS PASAN MÁS POR SU CAPACIDAD DE EMANCIPACIÓN ECONÓMICA EN EL SENTIDO QUE LE OTORGAMOS DESDE OCCIDENTE A ESTE CONCEPTO. PARA ELAS ESTE ES SU PATRIMONIO MÁS IMPORTANTE.</p>
<p>GUARDIANAS DE LA IDENTIDAD ÉTNICA Y RELIGIOSA, LA FE, MORAL, AFECTO, AMOR, VIRGINIDAD, PUDOR, ETC.</p>		<p>ITINERARIO IV: SON MUY JÓVENES. SUS ESTRATEGIAS DE MOMENTO CONSISTEN EN RETRASAR EL MOMENTO DEL MATRIMONIO Y EL CUMPLIMIENTO DE LOS PRECEPTOS RELIGIOSOS.</p>

FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA

BIBLIOGRAFÍA

- Abu-Shams, Leyla (1999-a) "Descripción de las especias más utilizadas en alándalus y su uso actual en la cocina marroquí", *Aragón en la Edad Media*, 14-15 (1), pp. 27-34
- _____ (1999-b) "La cocina marroquí y su dimensión social" en Borges y Carretero (coords), *Alimentación y Cultura. Actas del Congreso Internacional 1998*, vol. 1, Huesca: La Val de Onsera, pp. 339-351
- _____ (2002) *Estudio lingüístico y textual del léxico relativo a la cocina y la alimentación en el dialecto árabe de Rabat (Marruecos)*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, Área de Estudios Árabes e Islámicos
- _____ (2004) "Marruecos: haram y halal. Una sociedad, una forma de vivir", en Millán, A. (comp.), *Arbitrario cultural. Racionalidad e irracionalidad del comportamiento comensal. Homenaje a Igor de Garine*, Huesca: La Val de Onsera, pp. 349-360
- _____ (2008) "La alimentación como signo de identidad cultural entre los inmigrantes marroquíes", *Zainak*, n.º 30, pp. 177-193
- Acevedo P.; Carmenate M.; Prado C; Rovillé F. (2003) "Cambio alimentario asociado a la migración en mujeres magrebíes y latinoamericanas de Madrid", *Revista Española de Antropología Física*, n.º 24, pp. 71-82
- Ainz Galende, Alexandra (2011) "La percepción de las mujeres veladas sobre su inserción en el mercado laboral español: un estudio longitudinal", *Cuadernos Interculturales*, Universidad de Playa Ancha Viña del Mar, Chile, 9 (17), pp. 187-198
- Aixelá, Yolanda (2000) *Mujeres en Marruecos*, Barcelona: Bellaterra
- _____ (2005) "Mudawwana y mujeres: ¿símbolos de cambio social o de legitimación islámica?" en Planet, A.I. y F. Ramos (coord.) *Relaciones hispano-marroquíes. Una vecindad en construcción*, Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, pp. 163-176
- _____ (2008) "Posicionamientos políticos sobre el género en el Marruecos actual" en Suárez Navaz, L.; Martín, E.; Hernández, R.A. (Coords.), *Feminismos en la*

antropología: nuevas propuestas críticas, ANKULEGI antropología elkartea, pp. 173-189

____ (2010) “Mujeres, reproducción y contracepción en Marruecos” en Comelles, Josep M., et al. (ed.) *Migraciones y salud*, Tarragona: Publicacions Universitat Rovira i Virgili, pp. 251-264

____ (2012) “La presentación social del cuerpo marroquí en contextos migratorios. Entre la afirmación identitaria y el rechazo islamófobo” en Martí, Josep. (coord.) *La presentación social del cuerpo en el contexto de la globalización y la multiculturalidad*, Madrid: Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, 67 (1), p. 19-47

Álvarez, Silvina y Sánchez, Cristina (2001) *Feminismos: debates teóricos contemporáneos*, Madrid: Alianza

Allen, Patricia y Sachs, Carolyn (2007) “Women and food chains: The gendered politics of food” *International Journal of Sociology of Food and Agriculture*, 15 (1) Disponible en http://www.cccindia.co/corecentre/Database/Docs/DocFiles/food_chains.pdf

Andreassen, Rikke (2014) “The search for the white Nordic: analysis of the contemporary New Nordic Kitchen and former race science”, *Social Identities*, 20 (6), pp. 438-451

Aparicio, Rosa, y Tornos, Andrés (2004) *Las redes sociales de los inmigrantes extranjeros en España. Un estudio sobre el terreno*, Madrid: Observatorio Permanente de la Inmigración

Appiah, Kwame (2007-a) *La ética de la identidad*, Buenos Aires: Katz

____ (2007-b) *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, Buenos Aires: Katz

Aramburu, Mikel (2004) “Imágenes populares sobre la inmigración marroquí” en López, B. y Berriane, M. (dir.), *Atlas de la inmigración en España. Atlas 2004*, Madrid: Universidad Autónoma, pp. 442-443

Arjona, Ángeles y Checa, Juan Carlos (2006) “Economía étnica. Teorías, conceptos y nuevos avances” *Revista Internacional de Sociología*, 64 (45), pp. 117-143

Aubaile-Sallenave, Françoise (1996) “Algunos rasgos comunes de las cocinas mediterráneas” en González, I y Romero, P. (eds) *Nuevos ensayos sobre la dieta mediterránea*, Sevilla: Fundación Machado

- Aubarell, Gemma (2000) "Una propuesta de recorrido bibliográfico por las migraciones femeninas en España", *Papers: revista de sociología*, nº 60, 391-413
- Avakian, Arlene Voski & Haber, Bárbara (2006) "From Betty Crocker to feminist food studies: Critical perspectives on women and food", *The Journal of Popular Culture*, 39 (5), pp. 922-923
- Ávila, Yanina (2004) "Desarmar el modelo mujer=madre", *Debate feminista. Maternidades*, Año 15, vol. 30, Octubre, México D.F., pp. 35-54
- Awad, Ibrahim (2010) "Crisis económica y migración en la región euromediterránea" *Afkar ideas: Revista trimestral para el diálogo entre el Magreb, España y Europa*, nº 27, pp. 66-68
- Aziza, Mimoun (2006) Las migraciones entre las dos orillas del Mediterráneo. El caso de los rifeños en España. I Congrés Internacional d'Educació a la MEDITERRÀNIA. Disponible en: www.Weib.caib.es/Documentacio/jornades/web_I_Cong_Medit/PDFS/migracions2.pdf
- Ayuso, Ana María (1999) "La comida como puerta principal al conocimiento de una cultura. La comida en el pensamiento hindú: comida para el cuerpo/comida para el alma" en Borges y Carretero (coords), *Actas del Congreso Internacional 1998*, vol. 1, Huesca: La Val de Onsera, pp. 325-338
- Baeza, Javier Socías (2008) "Madres magrebíes de hijas francesas. La maternidad, las relaciones de género y las mujeres magrebíes inmigrad@s en Francia en el cine de Yamina Benguigui" *Lectora: revista de dones i textualitat*, nº 14, pp. 85-100
- Bardenstein, Carol (2002) "Transmissions Interrupted: Reconfiguring Food, Memory, and Gender in the Cookbook-Memoirs of Middle Eastern Exiles" *Gender and Cultural Memory*, 28 (1), pp. 353-87
- Basch, L.; Glick Schiller, N.; Szanton Blanc, C. (2003) *Nations Unbound: transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states*, London: Routledge (Original 1994)
- _____ (1996) "Certezas y malos entendidos sobre la categoría género" en Guzmán et al (comps.) *Estudios Básicos de Derechos Humanos*, San José: IIDH, vol. IV, pp. 47-84
- Barriteau, Violet Eudine (2011) "Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña" en *Boletín ECOS*, n.º14. Disponible en http://www.feministafrica.org/uploads/File/Issue_7/04_issue7_feature_article

[e1.pdf](#)

- Baumann, Gerd (2001) *El enigma multicultural: un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, Barcelona: Paidós (Original 1999)
- Bauman, Zygmunt (1996) "Modernidad y ambivalencia", en VV.AA, *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona: Anthropos, pp. 73-119
- Bazán, Lucía (2004) "El 'ir y venir' del antropólogo urbano: La construcción de una investigación en la propia ciudad" en Téllez, A. (coord.) *Experiencia etnográficas*, Alicante: Editorial Club Universitario, pp. 39-54
- Beck, Ulrich (1996) "Teoría de la sociedad del riesgo", en VV.AA, *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona: Anthropos, pp. 201- 222
- Belardi, Aixa (1996) "La representación de la mujer a través de los libros escolares" en (ibidem), *La mujer en la otra orilla*, Barcelona: Flor del viento, pp. 197-214
- Belguendouz, Abdelkrim (2010) *Maroc: Genre et migrations Entre hier et Aujourd'hui*, Florencia: Instituto Universitarie Européen
- Beltrán, Miguel (2000) "Cinco vías de acceso a la realidad social", en M. García, J. Ibáñez y F. Alvira (Comp.), *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*, Madrid: Alianza, pp. 189-222
- Benabdenbi, Fettuma (1996) "Historia de parejas" en Belardi, A. et al. *La mujer en la otra orilla*, Barcelona: Flor del viento, pp. 115-130
- Benería, Lourdes (2006) "Trabajo productivo/reproductivo, pobreza y políticas de conciliación", *Nómadas*, nº 24, pp. 8-21
- Benería, Lourdes y Sen, Gita (1983) "Desigualdades de clase y de género y el rol de la mujer en el desarrollo económico: implicaciones teóricas y prácticas", *Mientras Tanto*, nº 15, pp. 91-113 (Original 1982)
- Benitez, Jose Luis (2007) "Dinámicas de poder en el campo simbólico transnacional: identidades y procesos comunicacionales de los inmigrantes salvadoreños en los Estados Unidos", *Diálogos de la Comunicación*, nº 75, pp. 1-5
- Bergeaud-blackler, Florence (2004) "Los nuevos negocios de carne Halal. Encuesta entre los carniceros islámicos y sus clientes en el barrio de Saint Michel en Burdeos (Francia)" en Millán, A. (comp.), *Arbitrario cultural. Racionalidad e irracionalidad del comportamiento comensal. Homenaje a Igor de Garine*,

Huesca: la Val de Onsera, pp. 373-384

Berriane, Mohammed (2004) "Los focos migratorios marroquíes y la emigración hacia España" en López, B. y Berriane, M. (dir.) *Atlas de la inmigración en España. Atlas 2004*, Madrid: Universidad Autónoma, pp. 128-130

Blackwell, Maylei (2008) "Las Hijas de Cuauhtémoc: feminismo chicano y prensa cultural, 1968-1973" en Suárez Navaz, L. y Hernández, R.A. (eds.), *Descolonizando el feminismo*, Madrid: Cátedra, pp. 351-406

Bodoque, Yolanda (2001) "Tiempo biológico y tiempo social. Aproximación al análisis del ciclo de vida de las mujeres", *Gazeta de Antropología*, nº 17, artículo 12

Bonte, Pierre y Michael Izard (2005), *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*, Madrid: Ediciones Akal S.A.

Boruchoff, Judith (1999) "Equipaje cultural: objetos, identidad y transnacionalismo en Guerrero y Chicago" en Gail Mummert (Ed.), *Fronteras Fragmentadas*, México: Colegio de Michoacán-CIDEM, pp. 499-517

Bouhdiba, Abdelwahab (1998) *Sexuality in Islam*, London: Saqi Books (Original 1975)

Bourdieu, Pierre (1998) *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid: Taurus

Bourquia, Rahma (1996) *Femmes et fécondité*, Casablanca: Afrique Orient

Brah, Avtar (2004) "Diferencia, diversidad y diferenciación" en VV.AA., *Otras inapropiables*, Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 107-136 (Original 1992)

_____ (2011) *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*, Madrid: Traficantes de sueños (Original 1996)

Bravo, Fernando (2004) "El musulmán como alter-ego irreductible. La expansión del discurso culturalista" en López, B. y Berriane, M. (dir.) *Atlas de la inmigración en España. Atlas 2004*, Madrid: Universidad Autónoma, pp. 433-437

Brey, Elisa (2009) "La transición demográfica en Maruecos", *Documentos de Trabajo*, 3 (2), pp. 1-27

Burgaleta, Elena (2011) *Género, identidad y consumo; Las `nuevas maternidades´ en*

España (Tesis Doctoral), Madrid: Universidad Complutense

Burquia, Rahma (1996) "La mujer y el lenguaje" en Belardi, Aixa, *La mujer en la otra orilla*, Barcelona: Flor del viento, pp. 61-72

Butler, Judith (2001) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós (Original 1990)

____ (2010) *Deshacer el género*, Barcelona: Paidós Studio 167 (Original 2006)

Cáceres, Juanjo y Espeitx, Elena (2006) *Cuines en migració: Alimentació i salut d'equatorians, marroquins i senegalesos a Catalunya*, Barcelona: Mediterrània

Cachón, Lorenzo (2006-a) *Bases sociales de los sucesos de Elche de 2004, Crisis industrial, inmigración y xenophobia*, Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales

____ (2006-b) "Intereses contrapuestos y racismo: El incendio de los almacenes chinos en Elche (septiembre 2004)", *Circunstancia*, nº 10, pp. 1-19

Calvo, Manuel (1982) *Migration et alimentation*, París: Social Science Information, 21 (3)

Canales, Alejandro I. y Zolniski, Christian (2000) "Comunidades transnacionales y migración en la era de la globalización", ponencia presentada en el Simposio sobre Migración Internacional en las Américas, realizado en San José, Costa Rica, los días 4-6 de septiembre del 2000, pp. 221-252

Cantero, Paula Acevedo (2006) "Comportamiento reproductivo de una población de mujeres inmigrantes musulmanas en España" *Antropo*, nº 12, pp. 27-34

Carrasco, Concepción y García, Carlos (2012) *Inmigración y mercado de trabajo. Informe 2011*, Madrid: Observatorio Permanente de la Inmigración

Carrasco, Cristina (1995) "El treball domèstic i la reproducció social", *Documents d'anàlisi geogràfica*, nº 26, pp. 73-81

____ (2006) "La paradoja del cuidado: necesario pero invisible", *Revista de Economía Crítica*, nº 5, pp. 39-64

Carrasco, Cristina; Borderías, Cristina; Torns, Teresa (2011) "El descubrimiento del trabajo no remunerado: consecuencias sociales de la expansión del término trabajo" en Ibid. (eds.) *El trabajo de cuidados: historia, teoría y políticas*, Madrid: La catarata, 199-223

- Carrasco, Rosario Cinta (2012) *El proceso migratorio de las mujeres marroquíes: producción, reproducción y transformación de las identidades de género y culturales* (Tesis doctoral), Huelva: Universidad de Huelva
- Carrasco, Silvia (2003), "Orientaciones teóricas y formulación de problemas en el estudio socio-anropológico de la alimentación", *Alteridades*, nº 13, pp. 105-113 (Original 1992)
- Carrasquer, Pilar; Torns, Teresa; Tejero, Elisabet; Romero, Alfonso (1998) "El trabajo reproductivo" *Papers*, nº 55, pp. 95-114
- Carrithers, Michael (1995) *¿Por qué los humanos tenemos cultura?*, Madrid: Alianza Editorial
- Castles, Stephen (2000) "Migración internacional a comienzos del siglo XXI: tendencias y problemas mundiales", *Revista Internacional de ciencias sociales*, nº 165, pp. 17-32
- ____ (2004) *La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno*, México: Universidad Autónoma de Zacatecas, Secretaría de Gobernación, Fundación Colosio, Miguel Ángel Porrúa
- Castro, Arachu (1993) "L'especificitat de l'antropologia en els estudis d'alimentació", *Revista d'Etnologia de Catalunya, Cuadernos de antropología*, nº 2, pp. 64-67
- Castro Neira, Yerko (2005) "Teoría transnacional: revisitando la comunidad de los antropólogos", *Política y cultura*, nº 23, pp. 181-194
- Catarino, Cristine. y Morokvasic, Mirjana (2005) "Femmes, genre, migration et mobilités", *Revue européenne des migrations internationales*, 21 (1), pp. 7-27
- Cebolla, Héctor y Requena, Miguel (2010) "Marroquíes en España, los Países Bajos y Francia: gestión de la diversidad e integración", *Documento de Trabajo*, 6 (4), Real Instituto El Cano
- Chacón, Lorenzo (2004) *Bases sociales de los sucesos de Elche de septiembre de 2004. Crisis industrial, inmigración y xenofobia*, Madrid: Ministerio de trabajo y asuntos sociales
- Chafai, Leila. (1997) "Mujeres, sujeto de marginación en Marruecos", *Anales de Historia Contemporánea*, nº 13, pp. 35-58

- Charles, Nicola y Marion Kerr (1995) "Es así porque es así: diferencias de género y edad en el consumo familiar de alimentos" en Contreras, J. (comp.) *Alimentación y cultura. Necesidades, gustos y costumbres*, Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona, pp. 199-218
- Colectivo IOE (2001) *Mujer, inmigración y trabajo*, Madrid: IMSERSO, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales
- ____ (2012) Crisis e inmigración marroquí en España, 2007-2011, WWW.COLECTIVOIOE.ORG
- Collins, Patricia Hill (2012) "Rasgos distintivos del pensamiento feminista Negro" en Jabardo, Mercedes (ed.) *Feminismos negros. Una antología*, Madrid: Traficantes de sueños, pp. 33-134 (Original 1990)
- Contreras, Jesús (1992), *Antropología de la Alimentación*, Madrid: Eudema
- ____ (1993) "La nostra alimentació contemporània: dialèctica entre tendències contradictòries?", *Revista d'Etnologia de Catalunya, Cuadernos de antropología*, nº 2, pp. 42-53
- ____ (1997) "La modernidad alimentaria: entre la desestructuración y la proliferación de códigos", *Alimentación, Nutrición y Salud*, 4 (1), pp. 1
- ____ (1999) "Cambios sociales y cambios en los comportamientos alimentarios en la España de la segunda mitad del siglo XX", *Anuario de Psicología*, 30 (2), pp. 25-42
- ____ (2007) "Alimentación y religión" *Humanitas. Humanidades Médicas. Tema del mes on-line*, nº 16, pp. 13-31. Disponible en http://www.fundacionmhm.org/www_humanitas_es_numero16/articulo.pdf
- Contreras, Jesús y Mabel Gracia (dirs.) (2004) *La alimentación y sus circunstancias: placer, conveniencia y salud*, Barcelona: IV Foro Internacional de la Alimentación
- Conway, Jill; Bourque, Susan y Scott, Joan (1996) "El concepto de género" en Marta Lamas (Comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México: PUEG, pp. 21-33
- Counihan, Carole (1999) *The Anthropology of Food and Body: Gender, Meaning, and Power*, New York: Routledge
- ____ (2006) "Food as mediating voice and oppositional consciousness for Chicanas

in Colorado's San Luis Valley" in S. L. Baugh (Ed.), *Mediating Chicana/o culture: multicultural American vernacular*, pp. 70-84, Cambridge, England: Cambridge Scholars Press. Disponible en: <http://mustang.millersville.edu/~counihan/pdf/Food%20Mediating%20Voice%20copy.pdf>

_____ (2013) "Mexicanas food voice and differential consciousness in the San Ruis valley of Colorado" in Carole Counihan and Penny Van Esterik (eds.), *Food and culture: A Reader*, New York: Routledge, pp. 173-186

Counihan, Carole M. y Steven L. Kaplan (eds.) (2005) *Food and Gender: Identity and Power*, Amsterdam: Taylor & Francis

Crenn, Chantal (2001) "Modes de consommation des ouvriers agricoles originaire du Maroc installés dans la région de Sainte Foy-La-Grande en Libournais (Gironde)", *Anthropology of food*, S1. Disponible en <http://aof.revues.org/45>

Crenn, Chantal; Hassoun, Jen Pierre; Medina, Xavier (2010) "Repenser et réimaginer l'acte alimentaire en situations de migration", *Anthropology of food*, n° 7. Disponible en <http://aof.revues.org/index6672.html>

Crenshaw, Kimberlee (1989), "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: a Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics", *Feminism in the Law: Theory, Practice, and Criticism*, Chicago: University of Chicago Law School, pp. 139-167.

Cristiano, Javier (2001) "Males Involuntarios. Para una reapropiación del concepto de 'efectos perversos'", *Papers 65*, Universidad Nacional de Córdoba, n° 65, pp. 149-166

Davis, Ángela Y. (2012) "I Used To Be Your Sweet Mama. Ideología, sexualidad y domesticidad" en Jabardo, Mercedes, *Feminismos negros*, Madrid: Traficantes de sueños, pp. 135-185

De Barbieri, Teresita (1993) "Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica" *Debates de Sociología*, n.º 18, pp. 145-169

Delgado, Ramiro (2001) "Comida y cultura: Identidad y significado en el mundo contemporáneo" en *Estudios de Asia y África*, enero-abril, Vol. XXXVI, n° 1, México: El Colegio de México, pp. 83-108

Del Valle, Teresa (1992/93) "Mujer y nuevas socializaciones: su relación con el poder y el cambio", *KOBIE Antropología Cultural*, Bizcaino, Foru Aldundia-Diputación Foral de Bizcaia, n° 6, pp. 5-15

- Díaz, Cecilia (2005) "Los debates actuales en la sociología de la alimentación", *Revista Internacional de Sociología*, Tercera Época, n.º 40, Enero-Abril, pp. 47-78
- Douglas, Mary (1973) *Pureza y Peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores S.A, (Original 1966)
- ____ (1995) "Las estructuras de lo culinario" en Contreras, Jesús, *Alimentación y cultura. Necesidades, gustos y costumbres*, Barcelona: Publicaciones Universidad de Barcelona, pp. 171-198 (Original 1979)
- D'Sylva, Andrea (2009) You can't be a goan and not eat goan food' the intersection of gender, food and identity: a case study of goan women in the greater Toronto area, (Trabajo fin de Master), <http://dc.msvu.ca:8080/xmlui/handle/10587/646?show=full>
- D'Sylva, Andrea y Beagan, Brenda (2011) "Food is culture, but it's also power': the role of food in ethnic and gender identity construction among Goan Canadian women", *Journal of Gender Studies*, 20 (3), pp. 279-289
- Duhart, Frédéric (2002) "Comedo ergo sum. Reflexiones sobre la identidad cultural alimentaria" en *Gaceta de Antropología*, n.º 18, artículo 15
- ____ (2004), "Consideraciones transcontinentales sobre la identidad cultural alimentaria", *Sincronía*, Otoño 2004, n.º 3
- Dumont, Guillaume (2011) "Antropología multi-situada y 'Lifestyle Sports': Por un examen de la escalada a través de sus espacios", *Perifèria: revista de recerca i formació en antropologia*, n.º 14, pp. 1-16
- ____ (2012) "Multiplicidades móviles, dibujo de una pluralidad situacional", *Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales*, n.º 4, pp. 66-80
- Duque, Juliana (2008) Reseña de "Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos" *Revista de Estudios Sociales*, Universidad de los Andes, n.º 029, pp. 176-178
- Duque Páramo, María Claudia (2008) "Niñas y niños colombianos en los Estados Unidos. Agencia, identidades y cambios culturales alrededor de la comida" *Revista colombiana de antropología*, 44 (2), pp. 281-308
- Durán, Paula (2006) "¿Estamos ante un nuevo orden alimentario en Túnez? La obtención y el consumo de carne como indicador de globalización", *Contra Relatos desde el Sur. Apuntes sobre Africa y Medio Oriente*, Año II, n.º 3, Córdoba, Argentina: CEA-UNC, Clacso, pp. 45-66

- _____ (2009) "Representaciones sobre la alteridad. Inmigración, contrato intercultural y alimentación" en Medina et al ., *Food, Imaginaries and Cultural Frontiers, Essays in Honour of Helen Macbeth*, colección Estudios del Hombre, serie antropología de la alimentación, México: Universidad de Guadalajara
- Eisenstein, Zillah (1978) "Algunas notas sobre las relaciones de patriarcado capitalista" en *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, México, Siglo 21, 48-60
- Elías, Norbert (1989) El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas, México: Fondo de Cultura Económica (Original 1937)
- Escobar, Arturo (2007) "Modernidad, identidad y la política de la teoría", *Anales*, nº 9-10, pp. 13-42
- Escobar, Arturo y Pedrosa, Álvaro (1996) "El Pacífico colombiano: ¿Entidad desarrollable o laboratorio para el posdesarrollo?" en Pedrosa et. al., *El límite de la civilización industrial. Perspectivas latinoamericanas en torno al postdesarrollo*, FACES, Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Disponible en <http://www.buenastareas.com/ensayos/El-P%C3%A0cifico-Colombiano-Entidad-Desarrollable/7803654.html>
- Escudero, Francisco J. (2001) *Inmigrantes magrebíes en Elche: Plan de integración social* (Tesis doctoral), Alicante: Departamento de sociología, Universidad de Alicante
- Espeitx, Elena (2002) "Alimentos, alimentación y cocina. Su papel como eje o pretexto en discursos contrastados y ajenos", Barcelona: Actas del IX Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español
- Espeitx, Elena y Cáceres, Juanjo (eds.) (2011) *Sabores culturales. Ensayos sobre alimentación y cultura*, Barcelona: Montecinos
- Espeitx, Elena y Gracia, Mabel (1999) "La alimentación humana como objeto de estudio para la antropología: posibilidades y limitaciones" *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, nº 19, pp. 137-152
- Esquivel, Laura (1998) *Íntimas Suculencias. Tratado filosófico de Cocina*, Madrid: Ed. Sudamericana.
- Federici, Silvia (2013) *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid: Traficantes de sueños

- Ferrara, Massimo (2011) *Food, migration and identity. Halal food and muslim inmigrants in Italy* (Tesis doctoral), Kansas: Universidad de Kansas
- Fischler, Claude 1995, *El (h) Omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo*, Barcelona: Anagrama (Original 1990)
- ____ (2010) "Gastro-nomía y gastro-anomia. Sabiduría del cuerpo y crisis biocultural de la alimentación moderna" *Gaceta de Antropología*, nº 26/1, artículo 9 (Original 1979)
- Foucault, M. (1995-a) *Discurso, poder y subjetividad*, Buenos Aires: Ediciones El cielo por asalto, pp. 165-189 (Original 1983)
- ____ (1995-b) 'La verdad y las formas jurídicas' en Terán, O. (comp.) *Michel Foucault: discurso, poder y subjetividad*, Buenos Aires: Ediciones El cielo por asalto, pp. 97-114
- Franch, Carolina (2008) *Identidad y Prácticas Alimenticias: Construcción cultural del cuerpo en mujeres de clase alta de la ciudad de Santiago* (Tesis doctoral), Santiago de Chile: Universidad de Chile
- ____ (2013) "La transmisión culinaria femenina como una posibilidad de acción política", *Al sur de todo*, nº 2. Disponible en <http://www.alsurdetodo.com/?p=167>
- Fürst, Elisabeth (1997) "Cooking and femininity", *Women's Studies International Forum, Pergamon*, 20 (3), pp. 441-449
- Galbraith, John Kenneth (1984) *La anatomía del poder*, Barcelona: Ariel
- García Canclini, Néstor (2002) "Noticias recientes sobre la hibridación" en Aiats, J. y Sánchez, C., *Actas del V y VI Congreso de la SIBE, Sabadell, La mà de guido*, pp. 5-22. Disponible en: <http://www.sibetrans.com/trans/index.htm>
- Garduño, Everardo (2003) "Antropología de la frontera, la migración y los procesos transnacionales", *Frontera Norte*, 15 (30), Julio-diciembre
- Garine, Igor de (1987) "Alimentación, cultura y sociedad", *El Correo, Revista de la UNESCO*, nº 40, pp. 4-7
- ____ (1995) "Los aspectos socioculturales de la nutrición" en Contreras, Jesús (comp.) *Alimentación y cultura. Necesidades, gustos y costumbres*, Barcelona: Universitat de Barcelona, pp. 129-17

- Gavira, Gabriel Robles (2008) "Inmigrantes marroquíes en España: permanencia o retorno" *Entelequia-Revista Interdisciplinar*, nº 8
- Giddens, Anthony (1993), *Consecuencias de la modernidad*, Madrid: Alianza Editorial
- _____ (1994) *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona: Península
- Gimeno, Juan Carlos (2008) "Antropología(s) de orientación pública: asomarse unos centímetros más allá del borde, ahí donde la perspectiva se amplía ligeramente" en Jabardo, M.; Monreal, P.; Palenzuela, P. (Coords.) *Antropología de orientación pública. Visibilización y compromiso de la antropología*, Donostia-San Sebastián: Ankulegi Antropologia Elkartea, pp. 247-275
- Gil, Silvia L. (2011) *Nuevos feminismos: sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*, Madrid: Traficantes de sueños
- Gómez, Cristobal (2008) "Aproximación a la sociología de la alimentación. Un mapa temático", *Distribución y Consumo*, nº 25, pp. 18-27
- Gómez, Luz (2013) "Igualdad y género. La mujer árabe recompone su militancia", *Viento Sur*, nº 129, pp. 61-70
- _____ (2014) "Dar la voz para quitarla. Islamofobia y musulmanes esclarecidos en España", en Ramírez, Ángeles (ed.) *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona: Bellaterra, pp. 45-77
- González, Isabel (1997) *Comida de rico, comida de pobre. Evolución de los hábitos alimenticios en el occidente andaluz*, Sevilla: Universidad de Sevilla
- _____ (1999) "La dimensión social de la alimentación" en Borges y Carretero (coords), *Alimentación y Cultura. Actas del Congreso Internacional, 1998*, Vol. 1, Huesca: La Val de Onsera, pp. 245-257
- González, Isabel, et. al. (2007) *Rojo y verde. Alimentación y cocinas en Marruecos*, Gijón: Ediciones Trea, S.L
- Goñalons, Pilar, et al. (2008) "Las aportaciones y los retos de la perspectiva transnacional: una lectura de género" en el *Simposio Internacional Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones*. Barcelona, pp. 12-14. Disponible en <http://docsgedime.files.wordpress.com/2008/02/tc-adrianapiscitelli.pdf>
- Goody, Jack (1995) *Cocina, cuisine y clase. Estudio de sociología comparada*, Barcelona: Gedisa, (Original 1982)

- Gracia Arnaiz, Mabel (1994) *La transformación de la cultura alimentaria en la cataluña urbana (1960-1990): trabajos, saberes e imágenes femeninas* (Tesis Doctoral), Tarragona: Universitat Rovira i Virgili
- _____ (1996) *Paradojas de la alimentación contemporánea*, Barcelona: Icaria
- _____ (1997) *La transformación de la cultura alimentaria. Cambios y permanencias en un contexto urbano*, Madrid: Ministerio de Educación y Cultura
- _____ (2002) *Somos lo que comemos*, Barcelona: Ariel
- _____ (2003), "Alimentación y cultura: hacia un nuevo orden alimentario" en Gaona C y Navas J (eds.) *Los modelos alimentarios a debate: interdisciplinariedad de la alimentación*, Murcia: Universidad Católica San Antonio, pp. 205-230
- _____ (2005) "Maneras de comer hoy. Comprender la modernidad alimentaria desde y más allá de las normas" en *Revista Internacional de Sociología*, Tercera Época, n.º 40, enero-abril, pp. 159-182
- _____ (2007) "Comer bien, comer mal: medicalización del comportamiento alimentario", *Salud Publica de Mexico*, Instituto Nacional de Salud Pública, 49 (3), pp. 236-242, Cuernavaca
- _____ (2008) "Nuevas maneras de vivir, nuevas maneras de comer. Comer hoy en España", *Distribución y consumo*, enero-febrero, pp. 5-17
- _____ (2009) "¿Que hay hoy para comer? Alimentación cotidiana, trabajo doméstico y relaciones de género", *Revista Caderno Espaço Feminino*, 21 (1), pp. 209- 237
- _____ (2010-a) "Alimentación y cultura en España: una aproximación desde la antropología social", *Physis, Revista de Saúde Coletiva*, 20 (2), pp. 357-386
- _____ (2010-b) "De modernidades y alimentación: comer hoy en España", *Horizontes antropológicos*, 16 (33), Porto Alegre, Junio. Disponible en <http://dx.doi.org/10.1590/50104-71832010000100010>
- _____ (2011) "¿Somos lo que comemos? Alimentos, significados e identidades", *Revista de la Asociación Colombiana de Ciencia y Tecnología de Alimentos*, 20 (22), pp. 3-5
- Granados, Antolín (2004) "El tratamiento de la inmigración marroquí en la prensa española" en López, B. y Berriane, M. (dir.) *Atlas de la inmigración en España. Atlas 2004*, Madrid: Universidad Autónoma, pp. 438-439
- Gregorio, Carmen (1998) *Migración femenina: su impacto en las relaciones de género*, Madrid: Narcea
- _____ (2002) "Mujer, española, blanca y rica..... : trabajo de campo en inmigración y relaciones de género" en Checa, Francisco (ed.) *Las migraciones a debate: de las*

teorías a las prácticas sociales, Barcelona: Icaria, Institut Català d'Antropologia, pp. 315-346

- _____ (2007) "Trabajando honestamente en casa de familia: entre la domesticidad y la hipersexualización", *Revista Estudios Feministas*, 15 (3), septiembre-diciembre, pp. 699-716
- _____ (2009-a) "Silvia, ¿quizás tenemos que dejar de hablar de género y migraciones? Transitando por el campo de los estudios migratorios", *Gaceta de Antropología*, n.º 25/1, Artículo 17
- _____ (2009-b) "Mujeres inmigrantes, colonizando sus cuerpos mediante fronteras procreativas, étnico-culturales, sexuales y reproductivas", *Viento Sur*, 104, pp. 42-54
- _____ (2011) "Análisis de las migraciones transnacionales en el contexto español, revisitando la categoría de género desde una perspectiva etnográfica y feminista", *Nueva antropología*, 24 (74), pp. 39-71
- _____ (2012) "Tensiones conceptuales en la relación entre género y migraciones. Reflexiones desde la etnografía y la crítica feminista" *Papers: revista de sociologia*, vol. 97, pp. 569-590
- Grimson, Alejandro (2004) "La experiencia argentina y sus fantasmas" en *Ibid., La cultura en las crisis latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO
- Guinandeau, Par Z. (1966) *Fés vu par sa cuisine. Gastronomie marocaine*. Rabat: J.E. Laurent
- Gutierrez, M^a Isabel (2006) *Alimentación de los inmigrantes marroquíes en Almería: aspectos nutricionales, culturales y tradiciones culinarias* (Tesis de doctoral), Almería: Universidad de Almería
- Gutmann, Matthew C. (2002), "Las mujeres y la negociación de la masculinidad", *Nueva Antropología*, septiembre, Vol. XVIII, n.º 61, A.C.D.F., México, pp. 96-116. Disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/159/15906105.pdf>
- Guzmán, Raquel (2008) "La migración femenina en los escenarios transnacionales. Prácticas de la ciudadanía generizada" en *Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones*, Barcelona, 14-15 de febrero de 2008
- Hal, Fatéma 2008, *El gran libro de la cocina marroquí*. Barcelona: RBA (Original 2005)
- Hall, Stuart (1996) "¿Quién necesita identidad?" en Hall, S. y Du Gay, P. (comp.), *Cuestiones de identidad cultural*, Madrid: Amorrortu, pp. 13-39

- Haraway, Donna J. (1995) " 'Género' para un diccionario marxista: la política sexual de una palabra" en *Ibid.*, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Madrid: Cátedra, pp. 213-251
- Harbottle, Lynn (1996) "Bastard'chicken or ghormeh-sabzi? Iranian women guarding the health of the migrant family", *The Sociological Review*, 44 (S1), pp. 204-226.
- Harris, Marvin 2005, *Bueno para comer. Enigmas de alimentación y cultura*, Madrid: Alianza editorial (Original 1985)
- Harris, Olivia (1986) "La unidad doméstica como unidad natural", *Nueva Antropología*, vol. VIII, nº 30, pp. 199-222
- Hart, Úrsula (2008) *Tras la puerta del patio: la vida cotidiana de las mujeres rifeñas*, Melilla: Ciudad autónoma de Melilla
- Hartman, Heidi (1980): "Capitalismo, patriarcado y segregación de los empleos por sexos", en Einsenstein (Comp.), *Patriarcado Capitalista y Feminismo Socialista*, México: Siglo XXI, pp. 186-219.
- _____ (1996) Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo, *Papers de la Fundació Rafael Campanar*, nº 88, pp. 1-32 (Original 1980)
- Haut Comissionat (2005), *Genre et développement : aspects socio-démographiques et culturels de la différenciation sexuelle*. Disponible en http://www.hcp.ma/downloads/Demographie-Genre-et-developpement-aspects-socio-demographiques-et-culturels-de-la-differenciation-sexuelle_t13087.html
- Hays, Sharon (1998) *Las contradicciones culturales de la maternidad*, Barcelona: Paidós
- Heras, Purificación (2004) "De enfermera a antropóloga, la experiencia de una transformación" en Téllez, A. *Experiencia etnográfica*, Alicante: Editorial Club Universitario
- Heras, Purificación y Téllez, Anastasia (2008), "Representaciones de género y maternidad: una aproximación desde la antropología sociocultural" en Téllez, A. y Martínez, J. E., *Sexualidad, género, cambio de roles y nuevos modelos de familia*, Elche: (S.I.E.G.) Seminario Interdisciplinar de Estudios de Género del Vicerrectorado de Estudiantes y Extensión Universitaria de la Universidad Miguel Hernández
- Hernández Corrochano, Elena (2008-a) *Mujeres y familia en el Marruecos modernizado*, Madrid: Cátedra
- _____ (2008-b) "Diferentes perspectivas sobre el estudio de la familia en el norte

urbano de Marruecos: un análisis en perspectiva de género”, *Papeles del CEIC*, Universidad del País Vasco, nº 1, pp. 1-29

____ (2012) “Grupos residenciales y domésticos: Modos de habitar en dos ciudades del norte de Marruecos”, *Nueva antropología*, México, 25 (76). Disponible en http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-06362012000100007&lng=es&nrm=iso

Herpín, Nicolás et Verger, Daniel (1991) *La consommation des Français*, Paris: La Découverte

Herrera, Paloma (2010) *Del comer al nutrir. La ignorancia ilustrada del comensal moderno*, Pozuelo de Alarcón: Plaza y Valdés

Hervás, Ana Delgado (2008) “Alimentos, poder e identidad en las comunidades fenicias occidentales”, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada*, nº 18, 163-188

Hill Collins, Patricia (2012) “Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro”, en Jabardo, Mercedes, *Feminismos negros. Una antología*, Madrid: Traficantes de sueños, pp. 99-134

Himmelweit, Susan (2006) “El descubrimiento del trabajo no remunerado: consecuencias sociales de la expansión del término ‘trabajo’” en Carrasco Cristina; Borderías, Cristina; Torns, Teresa (Eds.) *El trabajo de Cuidados: Historia, Teoría y Políticas*, Madrid: Catarata, pp. 199-226

Hochschild, Arlie Russell (2001): “Las cadenas mundiales de afecto y asistencia y la plusvalía emocional”, en Giddens, A. y Hutton, W. (eds.) *En el límite. La vida en el capitalismo global*, Barcelona: Tusquets editores, pp. 187- 208

Hottzman, Jon (2006) “The World is Dead and Cooking's Killed It: Food and the Gender of Memory in Samburu, Northern Kenya”, *Food and Foodways*, 14 (3), pp. 175-200

Hondagneu-Sotelo, Pierrette (1994) *Gendered transitions: Mexican experiences of immigration*, Berkeley: University of California Press

Hooks, Bell (2004) “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista” en V.V.A.A., *Otras inapropiables*, Madrid: Traficantes de sueños, pp. 33-50 (original 1984)

Hooks, Bell, et al. (2004) *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras*, Madrid: Traficantes de sueños

Ifekwunigwe, Jayne (2012) “Cuando habla el espejo: La poética y la problemática de la construcción de identidad para las métisse de Bristol” en Jabardo, Mercedes (ed.) *Feminismos negros. Una antología*, Madrid: Traficantes de sueños, pp. 271-290

- Illouz, Eva (2012) *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*, Madrid: Katz Editores
- Instituto Valenciano De La Exportación (2010), *Informe Marruecos 2010*, IVEX, Generalitat Valenciana. Disponible en www.ives.es/
- Jabardo, Mercedes (2000) "Migración, multiculturalismo y minorías étnicas en España", *Anales del Museo Nacional de Antropología*, n.º 7, pp. 139-166
- _____ (2004-a) "Sobre la población árabe inmigrada, sobre Europa y sobre el nuevo mestizaje cultural" *Revista de antropología iberoamericana*, n.º 35, mayo-junio 2004
- _____ (2004-b) "Ciudadanía transnacional y ciudadanía de grado. La construcción de la africanidad más allá del territorio" en *África camina, IV Congreso internacional de estudios africanos del mundo ibérico*, Barcelona, 10-15 enero 2004
- _____ (2005) "Migraciones y género. Cuando el continente africano se hace pequeño", *Revista Española de Desarrollo y Cooperación*, n.º 16, pp. 81-98
- _____ (2006-a) *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino*, Madrid: Ministerio de trabajo y asuntos sociales
- _____ (2006-b) *Investigación-acción participativa, barrios Carrús este y oeste*, Elche, Informe primera fase, Elche: Ayuntamiento de Elche
- _____ (2008) "Desde el feminismo negro, una mirada al género y la inmigración" en Suárez L., Martín, E., Hernández, R., (coord.) *Feminismos en la Antropología: nuevas propuestas críticas*, XI Congreso de Antropología, Donostia: Ankulegi, pp. 39-54
- _____ (2012) *Feminismos negros. Una antología*, Madrid: Traficantes de Sueños
- _____ (2014) *Ser africano en el Maresme. Migración, trabajo y etnicidad en la formación de un enclave étnico*, Madrid: Última línea
- Jaouhari, Alain (2005) *La cocina de mi madre*, Barcelona: Intermón Oxfam (Original 2002)
- Jociles, M. Isabel (1999) "Las técnicas de investigación en antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico" *Gazeta de Antropología*, n.º 15-01
- Jonsson, Inger; Hallberg, Lilemor; Gustafsson, Inga-Britt (2002) "Cultural foodways in Sweden: repeated focus group interviews with Somalian women" *International Journal of Consumer Studies*, 26 (4), pp. 328-339
- Kanafani-Zahar, Aïda (1995) "Éloge du pain", *Autrement, Série mutations*, n.º 154, pp. 45-51

- ____ (1998) "Quien te come se sacia, quien te ve se vuelve humilde: pan e identidad en Líbano" *Estudios del hombre*, n.º 7, pp. 31-53
- Kaplan, Adriana y Carrasco, Silvia (2002) "Cambios y continuidades en torno a la cultura alimentaria en el proceso migratorio de Gambia a Cataluña" en Gracia, M. (ed.), *Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España*, Barcelona: Ariel Antropología, pp. 99-122
- Kearney, Michael (2000) "La comunidad rural oaxaqueña y la migración: más allá de las políticas agraria e indígena", *Cuadernos agrarios*, vol. 19, pp. 11-23
- Kenza, El Ghali (2006) *Las inmigrantes marroquíes en España: identificación de causas, proyectos y realidades*, Marroc: Fondation Hassan II pour les marrocaïns rèsidant à l'étranger
- Khachani, Mohamed; Ibourk, Aomar; Hanchane, Hichan; El Ftouh, Abdessalam (2013) "Migration et compétences au Maroc. Resultats de l'enquête 2011-12 sur la migration et le lien entre compétences, migration et développement", Fondation Européenne pour la Formation et Association Marocaine d'études et de recherches sur les migrations,
Disponible **en**
[http://www.etf.europa.eu/webatt.nsf/0/94199E6A3A9FEB1AC1257B1E0030827F/\\$file/Report%20Migration%20and%20skills%20Morocco.pdf](http://www.etf.europa.eu/webatt.nsf/0/94199E6A3A9FEB1AC1257B1E0030827F/$file/Report%20Migration%20and%20skills%20Morocco.pdf)
- King, Deborah (1988) "Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology", 14(1), pp. 42-72
- Kopinak, Kathryn y Soriano, Rosa María (2008) "Vivencias transnacionales en el estudio de las migraciones internacionales: mexicanos en EE.UU. y marroquíes en España" en *Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones*, Barcelona, 14 y 15 de febrero de 2008. Disponible en <http://docsGEDIME.files.wordpress.com/2008/02/tc-encarnacion-la-spina.pdf>
- Koroutchev, Rossen (2012) "Flujos migratorios recientes entre Marruecos y España en condiciones de crisis económica mundial" *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos (REIM)*, n.º 13, p. 163
- Lacomba, Joan (2001) *El Islam Inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*, Madrid: Ministerio de educación, cultura y deporte
- ____ (2004) "Migraciones y desarrollo rural en Marruecos. El papel de los emigrantes y sus asociaciones" en Escribá, A. y Ribas, N. (coord.) *Migraciones y desarrollo*, Córdoba: CSIC, pp.185-212
- Lacoste-Dujardin, Camille (1993) *Las madres contra las mujeres. Patriarcado y maternidad en el mundo árabe*, Madrid: Ediciones Cátedra

- Lamas, Marta (1999) "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género", *Papeles de Población*, Universidad Autónoma del Estado de México, julio-septiembre, n.º 21, pp. 147-178
- ____ (2008) "La Perspectiva de Género" en García, José Rosario (comp.) *Compilación sobre género y violencia*, Aguascalientes: Instituto Aguascalientes de las mujeres
- ____ (2000) "Diferencias de sexo, género y diferencia sexual" *Cuicuilco Nueva Época*, 7 (18), enero-abril, México
- ____ (2007-a) "El género es cultura" *V Campus Euroamericano de Cooperación Cultural*, Almada (Portugal)
- ____ (2007-b) "Complejidad y claridad en torno al concepto género" en Giglia, Angela, Garma, Carlos y De Teresa, Ana Paula (Comp.) *¿Adónde va la antropología?*, México: División de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-Iztapalapa
- Lauroba, Ignacio y Ramos, Carmen (2005) "Hábitos alimentarios de los inmigrantes en España", *Investigación y Marketing*, nº 89, pp. 42-48
- Lazreg, Marnia (2014) "Resucitando el pasado: las mujeres, el Islam y la identidad" en Ramírez, Ángeles (ed.) *La alteridad imaginada. El pánico moral y la construcción de lo musulmán en España y Francia*, Barcelona: Bellaterra, pp. 79-97
- Leacock, Eleanor (1978) "Women's status in egalitarian society: implications for social evolution", *Current Anthropology*, 10 (2), pp. 247-275
- Levit, Peggy y Glick Schiller, Nina (2004) "Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad" *Migración y Desarrollo*, segundo semestre, nº 3, pp. 60-91
- Llana, Manuel G. y Rodrigáñez, Tirso (1879) *El Imperio de Marruecos*, Madrid: Imprenta de José de Rojas
- Llorent Bedmar, Vicente (2011) "Educación Escolar/familiar y parejas marroquíes. Estudio diacrónico de la región de Casablanca" *Foro de Educación*, nº 13, pp. 139-153
- López, Bernabé (1993) "La inmigración marroquí en España: la relación entre las geografías de origen y destino" *Política y Sociedad*, n.º 12, pp. 79-88
- ____ (2000) "Marruecos, singularidad de una relación histórica. El Marruecos de Mohamed VI" en *Magreb: percepción española de la estabilidad en el Mediterráneo, prospectiva hacia el 2010*, Madrid: Instituto Español de Estudios Estratégicos. Ministerio de Defensa, Secretaría General Técnica, vol. 106 de Cuadernos de Estrategia, pp. 203-234

- _____ (2004) *Desarrollo y pervivencia de las redes de origen en la inmigración marroquí en España. Hacia la actualización del Atlas de la inmigración magrebí en España*, Madrid: Taller de estudios internacionales mediterráneos. Universidad Autónoma de Madrid
- _____ (2007) *Marruecos y España: Una historia contra toda lógica*, Sevilla: Fundación Tres Culturas - RD editores
- López, Bernabé y Berrian, Mohamme (dir.) (2004) *Atlas de la inmigración marroquí en España. Atlas 2004*, Madrid: Universidad Autónoma
- López, Julián (2003) "Algunas consideraciones metodológicas en los trabajos de campo en antropología de la alimentación. Experiencia con mayas-ch'orti del oriente de Guatemala", *Revista de antropología social*, nº 12, pp. 223-241
- López Lindström, Ana (2006) *Mujeres migrantes entre dos mundos: Influencia y poder en el matrimonio transnacional* (Tesis doctoral) Madrid, Universidad Autónoma de Madrid. Disponible en:
<http://genet.csic.es/sites/default/files/documentos/biblioteca/LINDSTRÖM%20-%20Mujeres%20migrantes%20entre%20dos%20mundos%20-%20Influencia%20y%20poder%20en%20el%20matrimonio%20transnacional.pdf>
- Luján, Néstor (1996) "Nacimiento y evolución de la cocina mediterránea" en Medina, Xavier (ed.) *La Alimentación Mediterránea: historia, cultura y nutrición*, Barcelona: Icaria, Antracyt, pp. 47-56
- McIntosh, Alex y Zey, Mary (1998) "Women as gatekeepers of food consumption: a sociological critique" in Counihan, Carole y Kaplan, Steven (eds.), *Food and Gender: Identity and Power*, Taylor & Francis, pp. 132-150.
- Maffesoli, Michel (1990) *El tiempo de las tribus*, Barcelona: Icaria Editorial, S.A.
- Magallanes, Beatriz; Limón, Fernando; Ramfis A. Reyes (2005) "Nutrición del cuerpo y alma: práctica y creencias alimentarias durante el embarazo en Tziscaco, Chiapas" *Nueva Antropología*, vol. XIX, nº 64, pp. 131-148
- Mahmood, Saba (2008) "Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto" en Suárez Navaz, L. y Hernández, R.A. (eds.) *Descolonizando el feminismo*, Madrid: Cátedra, pp. 165-221 (Original 2001)
- Marcus, George (2001) "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal", *Alteridades*, 11 (22), pp. 111-127 (Original 1995)
- Marcús, Juliana (2006) "Ser madre en los sectores populares: una aproximación al sentido que las mujeres le otorgan a la maternidad" *Revista Argentina de Sociología*, 4 (7), pp. 99-118

- Martín, Eloy (2004) "Maurofobia/islamofobia y maurofilia/islamofilia en la España del siglo XXI", *Revista CIDOB d'afers internacionals*, nº 66-67, pp. 39-51
- Martín, Gema y López, Ana (2003) *Mujeres musulmanas en España. El caso de la inmigración femenina marroquí*, Madrid: Instituto de la Mujer, Ministerio de Trabajo y asuntos Sociales
- Martín, Victor (2005) "Alimentación e inmigración. Un análisis de la situación en el mercado español" *Distribución y Consumo*, nº 11, marzo-abril, pp. 12-41
- Masanet, E. Perea; Penalva, C.A.; García, E. (2008) "Representaciones sociales, estereotipos y procesos de identificación entre autóctonos y residentes extranjeros en la Costa Blanca", *Simposio Internacional de Interculturalidad en el Mediterráneo*, Elche, 23-25 abril, UMH, pp. 70
- Mataix, José (1999) "Perspectiva evolutiva de la alimentación mediterránea. Necesidad de un objetivo utópico" en Borges y Carretero (coords), *Actas del Congreso Internacional 1998*. vol. 1, Huesca: La Val de Onsera, pp. 37-58
- Mateo Dieste, Josep Lluís (2013) "Estrategias matrimoniales y parentesco entre las clases populares del norte de Marruecos y la emigración a Cataluña". *Revista Internacional de Sociología*, 2013, 71 (2), pp. 415-439
- Mato, Daniel (2001) "Producción transnacional de representaciones sociales y cambio social en tiempos de globalización", en Ibid. (comp.), *Globalización, cultura y transformaciones sociales*, Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
- ____ (2007) "Importancia de los referentes territoriales en procesos transnacionales. Una crítica de la idea de `desterritorialización´. Basada en estudios de casos", *Estudios de Sociología. Araraquara*, 12 (23), pp. 35-63
- Maza Gutierrez, Gaspar (2008) " Historia de vida, etnografía y transnacionalización. Apuntes para una reflexión metodológica: "Barcelona Man", en *Simposio Internacional. Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones*, Barcelona. Disponible en <http://docsgedime.files.wordpress.com/2008/02/tc-adrianapiscitelli.pdf>
- Medina, F. Xavier (1996) "Alimentación, dieta y comportamiento alimentarios en el contexto mediterráneo", Institut Català de la Mediterrània, *La Alimentación Mediterránea: historia, cultura y nutrición*, Barcelona: Icaria, Antracyt, pp. 21-45
- ____ (2002) "Alimentación, etnicidad y migración: ser vasco y comer vasco en Cataluña" en Gracia, Mabel (ed.), *Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España*, Barcelona: Ariel Antropología, pp. 123-148
- Mendoza, Cristóbal (2007) "El espacio fronterizo en la articulación de espacios sociales transnacionales: una reflexión teórica y unos apuntes empíricos",

Papeles de Población, julio-septiembre, n.º 53, Universidad Autónoma del Estado de México, México, pp. 103-135

Mernissi, Fátima (1996) "La jariya y el califa. Reflexiones sobre el lugar de la mujer en la memoria política musulmana" en Belardi, A. et al., *La mujer en la otra orilla*, Barcelona: Flor del viento, pp. 197-214.

____ (2003) *El miedo a la modernidad: Islam y Democracia*, Madrid: Ediciones del Oriente y el Mediterráneo (Original 1992)

____ (2004) *Sobre la autonomía del feminismo árabe*, Disponible en <http://www.webislam.com/index.htm>

____ (2007) *Marruecos a través de sus mujeres*, Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

Mezgueldi, Zohra (2008) "La maternité dans la littérature féminine au Maroc", *Lectora*, nº 14, 51-63

Millán, Amado (2000) "Cultures alimentàries i globalització", *Revista d'Etnologia de Catalunya, Cuadernos de antropología*, nº 17, pp. 72-81

Ministerio de agricultura, pesca y alimentación (2004), *Hábitos alimentarios de los inmigrantes en España*, Madrid: Ministerio de agricultura, pesca y alimentación

Ministerio de educación y cultura. Secretaría general técnica. Subdirección general de cooperación internacional (1996) *Historia de Marruecos*, Madrid: Consejería de Educación y Ciencia. Embajada de España en Marruecos

Mintz, Sidney (1996) *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna*, Madrid: Siglo XXI Editores. (Original 1985)

____ (2003) *Sabor a comida, sabor a libertad: incursiones en la comida, la cultura y el pasado*, México D.F.: Ediciones de la Reina Roja S.A. de C.V. (Original 1996)

Mokhtar, El Harras (2004) "Marruecos: la diversificación de las estructuras y de las relaciones familiares" en López, B. y Berriane, M. (dir.) *Atlas de la inmigración en España. Atlas 2004*, Madrid: Universidad Autónoma, pp. 34-36

Montecino, Sonia (1996) "De la Mujer al género: Implicancias Académicas y Teóricas", *Centro de Estudios Miguel Enriquez (CEME), EXCERPTA*, nº 2, abril, Universidad de Chile. Disponible en: http://www.archivochile.cl/Mov_sociales/mov_mujeres/doc_gen_cl/MSdocgencl0013.pdf

____ (2004) *La Olla deleitosa. Cocinas mestizas de Chile*, Santiago: Museo de Arte Precolombino

- _____ (2006) *Identidades, mestizajes y diferencias sociales en Osorno, Chile. Lecturas desde la Antropología de la Alimentación* (Tesis Doctoral) Universidad de Leiden
- _____ (2009) "Transmisión transgeneracional de saberes culinarios: género, clase y etnicidad en dos regiones de Chile" *Ponencia presentada en RAM 2009*. Disponible en: [http://www.ram2009.unsam.edu.ar/GT/GT%201%20%E2%80%93%20Practicas%20Alimentarias%20e%20Intervenciones%20Antropol%C3%B3gicas.%20La%20Antropolog%C3%ADa%20de%20la%20Alimentaci%C3%B3n%20en/GT1%20-%20Ponencia%20\[Montecino\].pdf](http://www.ram2009.unsam.edu.ar/GT/GT%201%20%E2%80%93%20Practicas%20Alimentarias%20e%20Intervenciones%20Antropol%C3%B3gicas.%20La%20Antropolog%C3%ADa%20de%20la%20Alimentaci%C3%B3n%20en/GT1%20-%20Ponencia%20[Montecino].pdf)
- Montecino, Sonia y Rebolledo, Loreto (1996) "*Conceptos de género y desarrollo*" disponible en <http://biblioteca.org.ar/libros/concepge.pdf>
- Montecino, Sonia y Foerster Rolf (2012) "Identidades en tensión: devenir de una etno y gastropolítica en Isla de Pascua" *UNIVERSUM*, 1 (27), pp. 143-166
- Montero, Cecilia (2010) "La mesa globalizada. Estilos alimentarios interétnicos" *Gaceta de Antropología*, nº 26/1, artículo 20
- Moore, Henrietta (1999) *Antropología y feminismo*, Madrid: Cátedra
- Mora, Claudia (2008) "Globalización, género y Migraciones", *Revista Polis*, nº 20, Universidad Bolivariana
- Moraes, Natalia (2006) "La perspectiva transnacional en el estudio de las migraciones y el debate académico en España. A propósito del X Congreso de inmigración de Almería" *Biblio 3W Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*. Universidad de Barcelona, Vol. XI, nº 667, 5 de agosto de 2006. Disponible en: [<http://www.ub.es/geocrit/b3w-667.htm>]
- _____ (2007) "Identidad transnacional, diáspora/s y nación: Una reflexión a partir del estudio de la migración uruguaya en España" *Cultura y Transformaciones sociales en tiempos de globalización. Perspectivas latinoamericanas*, pp. 181-197
- Moreno, José Antonio (2010) "Derechos humanos de las personas migrantes y ley orgánica 2/2009 de reforma de la ley orgánica 4/2000 sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social" en *Derechos humanos de las personas migrantes y reformas normativas*, Madrid: Fundación 1º de Mayo-Ediciones GPS
- Moreras, Jordi (2004) "La religiosidad en contexto migratorio: pertenencias y observancias" en López, B. y Berriane, M. (dir.) *Atlas de la inmigración marroquí en España. Atlas 2004*, Madrid, Universidad Autónoma, pp. 212-215
- Morokvasic, Mirjana (2007) "Migración, género y empoderamiento" *Puntos de Vista*, nº 9, pp. 33-51

- Moualhi, Djaouida (2000) "Mujeres musulmanas: estereotipos occidentales versus realidad social", *Papers*, nº 60, pp. 291-304
- Mouhoud, Hadjira y Rabaa, Claudine (2004) *Las aventuras del cuscús*. Guadarrama: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo (Original 2003)
- Mummert, Gail (ed.) (1999) "Fronteras fragmentadas" Moreila, el Colegio de Michoacán, Centro de Investigaciones y Desarrollo del Estado de Michoacán
- Musso, Sandrine; Delphine, Fanget; Kémal, Cherabi (2002) "La religion y la educación para la prevencion del VIH/SIDA: Una perspectiva arabe-musulmana", *Perspectivas*, vol. 32, no 2. Disponible en: <http://www.ibe.unesco.org/publications/Prospects/ProspectsPdf/122s/122smus.pdf>
- Narayan, Uma (1995) "Eating cultures: incorporation, identity and Indian food", *Social Identities*, 1(1), pp. 63-86
- Narotzky, Susana (1995) *Mujer, mujeres, género. Una aproximación crítica al estudio de las mujeres en las ciencias sociales*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas
- Nielsen, Annemette; Krasnik, Allan; Holm, Lotte (2013) "Ethnicity and children's diets: The practices and perceptions of mothers in two minority ethnic groups in Denmark", *Maternal & child nutrition*, Mayo 2013
- Nieto, Juana (2012) "Movilidad transnacional, trabajo y género: temporeras marroquíes en la agricultura onubense" *Política y Sociedad*, 49 (1), pp. 123-140.
- Olivera, Mercedes (2004) "Subordinación de género e interculturalidad mujeres desplazadas en chiapas", *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, 2 (1), pp. 25-49. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=74511795003>.
- Oral, Karla K (2006) "Somos todo aquí y allá: trabajo reproductivo y productivo de mujeres en una comunidad transnacional en Chihuahua, México" *Revista de Estudios de Género. La Ventana* Universidad de Guadalajara, n.º 24, pp. 405-437
- Ortiz, Carmen (1999) "Comida e identidad: cocina nacional y cocinas regionales en España" en Borges y Carretero (coords), *Alimentación y Cultura. Actas del Congreso Internacional, 1998*. Vol. 1. Huesca: La Val de Onsera, pp. 301-324
- Osborne, Raquel y Molina, Cristina (2008) "La evolución del concepto de género: Presentación", *Empiria*, nº. 15, enero-junio, pp. 147-182
- Oseguera, David (2001) "La comida: ¿lugar de encuentro entre disciplinas científicas?", *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, Época II, vol. VII, n.º 13, Colima, junio, pp. 141-151

- Oso, Laura (2008) "Migración, género y hogares transnacionales" en García J. y Lacomba J. (eds.) *La inmigración en la sociedad española: una radiografía multidisciplinar*, Barcelona: Bellaterra, pp. 561-586
- Oso, Laura, Natalia Ribas (2012) "De la sorpresa a la incertidumbre: abriendo etapas en el estudio de la temática sobre género y migración en el contexto español", *Papers*, 97 (3), pp. 511-520
- Palomo, José (2008) *Del hambre a la abundancia: alimentación y cultura en Almonaster la Real* (Tesis doctoral), Huelva: Universidad de Huelva
- Pajares, Miguel (2008) *Inmigración y mercado de trabajo 2008*, Madrid: Ministerio de trabajo y asuntos sociales
- _____ (2009) *Inmigración y mercado de trabajo 2009*, Madrid: Ministerio de trabajo y asuntos sociales
- Parmar, Pratibha (1990) "Feminismo negro: la política como articulación" en Jabardo, Mercedes (ed.) *Feminismos negros. Una antología*, Madrid: Traficantes de sueños, pp. 245-267
- Parpart, Jane (1994) "¿Quién es el otro? Una crítica feminista postmoderna de la teoría y la práctica de la mujer y el desarrollo" *Propuestas nº 2 Documentos para el debate*. Red entre mujeres, Lima
- Pedone, Claudia (2003) "Tú siempre jalas a los tuyos" Cadenas y redes migratorias de las familias ecuatorianas hacia España (Tesis doctoral) Universidad Autónoma de Barcelona
- Pereda, Carlos (2010) *Discursos de la población migrante en torno a su instalación en España: exploración cualitativa*, Madrid: CIS
- Parella, Sonia (2003) *Mujer, inmigrante y trabajadora: la triple discriminación*, Barcelona: Anthropos Editorial
- _____ (2007) "Los vínculos afectivos y de cuidado en las familias transnacionales. Migrantes ecuatorianos y peruanos en España", *Migraciones Internacionales* 4-2, pp. 151-188.
- Parekh, Bhikhu (2005) *Repensando el multiculturalismo*, Madrid: Istmo
- Pennel, Richard (2009) *Breve historia de Marruecos*, Madrid: Alianza Editorial.
- Pérez, Sara; Vega, Luz; Romero, Gabriela (2007) "Prácticas alimentarias de mujeres rurales: ¿una nueva concepción del cuerpo?", *Salud Pública de México*, 4 (1), enero-febrero, Instituto Nacional de Salud Pública, pp. 52-62. (original 2003)
- Pessar, Patricia; Mahler, Sara (2003) "Transnational Migration: Bringing Gender", *International Migration Review*, vol. 37, 812-846

- Phizacklea, Annie (ed.) (1983) *One way ticket. Migration and female labour*, London, Boston: Routledge Kegan & Paul
- Pisticelli, Adriana (2008) “¿Viviendo entre dos países? Migrantes brasileñas, industria del sexo y prácticas transnacionales”, en *Simposio Internacional. Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones*, Barcelona. Disponible en: <http://docsgedime.files.wordpress.com/2008/02/tc-adrianapisticelli.pdf>
- Pizarro, Karina (2010) *El pasaporte, la maleta y la barbacoa. La experiencia urbana a través de los saberes y sabores transnacionales. Estudio de caso Pachuca-Chicago*, Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
- Pizarro, Karina y Granados, José Aurelio (2011) “Chicago y la comida mexicana” en Ramírez, Edelmira y Ríos, Guadalupe (coord.) *Estudios culturales. Territorios encontrados*, Reynosa Tamaulipas: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. División de Ciencias Sociales y Humanidades. Departamento de Humanidades
- Portes, Alejandro; Guarnizo, Luis E.; Landolt, Patricia (1999) “The Study of Transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field”, *Ethnic and Racial Studies*, 22 (3), pp. 217-237
- Portes, Alejandro y Böröcz, Jozsef (1992) “Inmigración contemporánea: perspectivas teóricas sobre sus determinantes y modos de acceso”, *Alfoz*, nº 9192, pp. 20-33
- ____ (2005) “ Un diálogo Norte-Sur: El progreso de la teoría en el estudio de la migración internacional y sus implicaciones”, *Perspectivas Mexicana y Estadounidenses en el Estudio de las Migraciones: Seminario Internacional Internacionales*, Taxco, Mexico, Enero 27-29
- Prada, Miguel Angel de; Actis, Walter; Pereda, Carlos (2002) “¿Cómo abordar el estudio de las migraciones? Propuesta teórico-metodológica, Colectivo IOE” en Checa, Francisco (ed.) *Las migraciones a debate: de las teorías a las prácticas sociales*, Barcelona: Icaria, Institut Català d’Antropologia, pp. 17-54
- Pollock, F. Donald (2005) “ Food and sexual identity among the culina” en Counihan, Carole M. y Steven L. Kaplan (eds.) *Food and Gender: Identity and Power*, Taylor y Francis, pp. 11-29
- Poulain, Jean Pierre (2001) "Les mutations des pratiques alimentaires. Le décalage entre normes et Pratiques". Disponible en: <http://www.lemangeur-ocha.com/>
- ____ (2002-a) *Sociologies de l'alimentation*, París: Presses Universitaires de France
- ____ (2002-b) *Manger aujourd'hui: attitudes, normes et pratiques*, Toulouse: Privat

- Provansal, Danielle (1995) "Els antropòlegs van al mercat. Algunes reflexions al marge de la pràctica etnogràfica", *Revista d'Etnologia de Catalunya, Cuadernos de antropología*, nº 6, pp. 96-107
- Ramírez, Ángeles (1998) *Migraciones, género e Islam. Mujeres marroquíes en España*. Madrid: Mundo árabe e Islam. Educación y cultura
- ____ (2004) "Mujeres de Marruecos: panorama social y jurídico" en López, B. y Berriane, M. (dir.) *Atlas de la inmigración en España. Atlas 2004*, Madrid: Universidad Autónoma, pp. 37-40
- ____ (2008) "Libres, fuertes y mujeres: Diversidad, formación y prácticas de los feminismos islámicos" en L. Suárez Navaz, E. Martín Díaz y R.A. Hernández Castillo (coord.) *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*, ANKULEGI, antropología elKartea, pp. 21-37
- ____ (2011) *El debate sobre el uso del pañuelo musulmán*, Madrid: Catarata
- Ramírez, Ángeles y Bernabé López, (eds.) (2002) *Antropología y antropólogos en Marruecos. Homenaje a David M. Hart*, Barcelona: Bellaterra
- ____ (2005) "Amina y los lobos: historia de una inmigrante" en Planet A.I. y Ramos F. (coord.) *Relaciones hispano-marroquíes. Una vecindad en construcción*, Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, pp. 279-304
- Rassam, Amal (1980) "Women and Domestic Power in Morocco", *International Journal of Middle East Studies*, nº 12, pp. 171-179
- Riaño, Ivonne y Marina Richter (2008) "Cuáles podrían ser enfoques conceptuales apropiados para el estudio de las prácticas transnacionales de los migrantes. El potencial de las perspectivas de espacio social transnacional y de la interseccionalidad de clase, etnicidad y género" Ponencia presentada en el Simposio internacional, *Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones*, Barcelona, 14-15 Febrero 2008
- Ribas, Natalia (1999) *La presencia de la inmigración femenina. Un recorrido por Filipinas, Gambia y Marruecos en Cataluña*, Barcelona: Icaria
- ____ (2011) "¿Estrategias transnacionales? Una pregunta acerca de las migraciones femeninas en España", *Arxius de sociologia*, nº 5, pp. 69-92
- Ritzer, George (1996) *La McDonalització de la societat: un anàlisi de la racionalització en la vida quotidiana*, Barcelona: Ariel
- Robins, Kevin (1996) "Identidades que se interpelan" en Stuart H. y Paul, G. (comp.) *Cuestiones de identidad cultural*, Madrid: Amorrortu editores, pp. 107-147
- Roca, J. (1996) *De la pureza a la maternidad: la construcción del género femenino en la postguerra española*, Madrid: Ministerio de Educación y Cultura

- Ródenas, Beatriz (2009) *Senegaleses en Valencia: una aproximación etnográfica* (Diploma de Estudios Avanzados), Elche: Universidad Miguel Hernández
- ____ (2014) *Redes, matrimonio y agencia: Mujeres transnacionales entre Valencia y Senegal* (Tesis Doctoral), Elche: Universidad Miguel Hernández
- Rodríguez, Fernando (1995) "Una sociabilidad oblícua. Mujeres en el Marruecos moderno", *Revista de estudios árabes*, vol. 16, Fasc. 2, 1995, pp. 385-402
- Rodríguez, M. Laure (2012) "La emergencia del feminismo islamico en el espacio euromediterráneo" en Kecia Ali, Juliane Hammer, y Laury Silvers (edit.) *A Jihad for justice. Honoring the works*, pp. 105-120
- Rodríguez, Pilar (2002) *Hacia una sociología del género y las migraciones: identificaciones de sexo-género de las mujeres migrantes británicas y marroquíes en Almería* (Tesis Doctoral), Madrid: Universidad Complutense de Madrid
- Rosander, Eva (2004) *Mujeres en la frontera. Tradición e identidad musulmanas en Ceuta*, Barcelona: Bellaterra (Original 1991)
- Rosario, Juan Carlos (2007) *La alimentación: el dominio invisible de las mujeres canarias en Cuba*, Las Palmas de Gran Canaria: Ediciones Idea
- Rouse, Roger (1992) "Making Sense of Settlement: Class Transformation, Cultural Struggle, and Transnationalism among Mexican Migrants in the United States", en Glick, Nina, L. Basch, y Cristina Blanc-Szanton (editoras), *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, Nueva York: New York Academy of Sciences, pp. 25-52.
- Rude-Antoine (1990) *Le mariage maghrébin en France*, Paris: Khartala
- Saidi, Aicha et. al., (2002) *Cocina marroquí*, Barcelona: Icaria
- Sánchez, Martha Judith y Inmaculada Serra (2013) *Ellas se van. Mujeres migrantes en Estados Unidos y España*, México: Instituto de investigaciones sociales
- Sanmartín, Ricardo (2003) *Observar, escuchar, comparar, escribir: la práctica de la investigación cualitativa*, Barcelona: Ariel Antropología
- Sandoval, Chela (1991) "U.S. Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World" *Genders*, nº 10, Spring, pp. 1-24
- ____ (2004) "Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los Oprimidos" en VV.AA., *Otras inapropiables*, Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 81-106 (Original 1995)

- Scheper-Hughes, Nancy (1997) *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*, Barcelona: Ariel
- Schwartz, Ruth (2011) "La `revolución industrial´en el hogar: Tecnología doméstica y cambio social en el siglo XX" en Carrasco, C; Borderías, C; Torns, T. (eds.) *El trabajo de cuidados: historia, teoría y políticas*, Madrid: La catarata, 97-121
- Scott, Joan (1990) "El género: una categoría útil para el análisis histórico" en J. Amelang y M. Nash (eds.) *Historia y Género: Las mujeres en la Europa Moderna*, Ediciones Alfons El Magnanim, pp. 23-56
- ____ (1994) "Deconstruir igualdad versus diferencia: usos de la teoría postestructuralista para el feminismo" *Feminaria*, año 7, nº 13, noviembre, pp. 1-9
- Segarra, Marta (1997) *Mujeres magrebíes: la voz y la mirada en la literatura norteafricana*, Barcelona: Icaria Editorial
- ____ (2008) "¿Las madres contra las mujeres? La maternidad en las novelistas del Magreb", *Lectora*, n.º 14, pp. 65-73
- Sercia, Pierre y Girard, Alain (2009) "Migrer et manger Dans un espace social alimentaire transcultural" en *Revue des cultures culinaires au Canada*, 2 (1)
- Srinivas, Tulasi (2006) "As mother made it': the cosmopolitan indian family, authentic'food and the construction of cultural utopia" *International journal of sociology of the family*, 32 (2), 191-221.
- Siraj, Asifa (2012) "Smoothing down ruffled feathers: the construction of Muslim women's femin ine identities", *Journal of Gender Studies*, 21 (2), pp. 185-199
- Smith, Bárbara (Ed.) (1983) *Home girls: A black feminist anthology*, New York: Kitchen Table Press
- Socías, Javier (2008) "Madres magrebíes de hijas francesas. La maternidad, las relaciones de género y las mujeres magrebíes inmigrad@s en Francia en el cine de Yamina Benguigui", *Lectora*, n.º 14, pp. 85-99
- Solé, Carlota y Parella, Sonia (2004) "Nuevas expresiones de la maternidad. Las madres con carreras profesionales 'exitosas'" *Revista Española de Sociología*, n.º 4, pp. 67-92
- Solé, Carlota (1994) *La Mujer Inmigrante*, Madrid: Instituto de la Mujer
- ____ (2000) "Inmigración interior e inmigración exterior", *Papers*, nº 60, pp. 211-224
- Sorensen, Ninna y Guarnizo, Luis E. (2007) "La vida de las familias transnacionales a través del Atlántico: La experiencia de la población colombiana y dominicana

migrante en Europa” *Revista Puntos de Vista. Cuadernos del observatorio de las migraciones y la convivencia intercultural de la ciudad de Madrid*, n.º 9, Año III, marzo

Suarez, Liliana (2004) “ Transformaciones de género en el campo transnacional. El caso de mujeres inmigrantes en España” *La Ventana*, nº 20, pp. 293-331

____ (2008-a) “La perspectiva transnacional en los estudios migratorios. Génesis, derroteros y surcos metodológicos” en García, Joaquín y Lacomba, Joan (eds.) *La inmigración en la sociedad española una radiografía multidisciplinar*, Barcelona: Bellaterra, pp. 771-796

____ (2008-b) Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales en Suárez Navaz, L. y Hernández, R.A. (eds.) *Descolonizando el feminismo*, Madrid: Cátedra, pp. 24-67 (Original 2001)

____ (2010) “Reflexiones etnográficas sobre la `ciudadanía transnacional´. Práctica políticas de andinos en el sur de Europa” *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, n.º 744, julio-agosto, pp. 639-655

Suárez, Liliana y Hernández, Rosalva Aida (eds.) (2008) *Descolonizando el feminismo*, Madrid: Cátedra

Talpade Mohanty, Chandra; Russo, Ann; Torres, Lourdes (1991) *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington-USA: Indiana University Press

Tamzali, Wassyla (2004) “Feministas, os escribo desde Argel”, *Libération*. Disponible en: <http://www.pensamientocritico.org/wastam0304.htm>

____ (2009) “ La controversia del velo” XX Feminario: Los derechos de las mujeres son derechos humanos” 13 y 14 noviembre de 2009. Córdoba. Organizado por la Plataforma andaluza de apoyo al lobby de mujeres. Disponible en: <http://www.e-mujeres.net/ateneo/wassyla-tamzali/textos/-controversia-del-velo>

____ (2011) “ Una mujer con burka es sólo sexo, no tiene identidad” Público.es, 17-01-2011. Disponible en: <http://www.publico.es/espana/356556/una-mujer-con-burka-es-solo-sexo-no-tiene-identidad>

Tarrés, Sol (1999) “La alimentación de los inmigrantes magrebíes durante el Ramadán: un ejemplo de alimentación mediterránea”, en Borges y Carretero (coords), *Alimentación y Cultura. Actas del Congreso Internacional 1998*, vol. 1, Huesca: La Val de Onsera, pp. 84-100

Téllez, Anastasia (2007) *La investigación antropológica*, Alicante: Editorial Club Universitario

Todd, Emmanuel (1996) *El destino de los inmigrantes: asimilación y segregación en las democracias occidentales*, Barcelona: Tusquets editores

- Tohidi, Nayereh (2008) "Feminismos Islámicos: Peligros y Promesas" en Suárez Navaz, L. y Hernández, R.A. (eds.) *Descolonizando el feminismo*, Madrid: Cátedra, pp. 235-277 (Original 2001)
- Trujillo, Gracia (2009) "Del sujeto político *la Mujer* a la agencia de las (*otras*) mujeres: el impacto de la crítica Queer en el feminismo del estado Español", *Política y Sociedad*, 46 (1 y 2), pp. 161-172
- Vazquez Dzul, Gabriel. (2009) "¿Una masculinidad culinaria? Los varones kekchés y los saberes alimentarios", *Alteridades*, 19 (37), pp. 119-132 . Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172009000100009&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0188-7017
- Vazquez, Iria (2014) *La inmigración senegalesa en Galicia: remesas y cuidados en familias transnacionales* (Tesis doctoral inédita), La Coruña: Universidades da Coruña
- Vega, Germán (2006) "Efectos de la migración femenina hacia Estados Unidos: una perspectiva de género" *Norteamérica*, 1 (2), noviembre-diciembre, pp. 39-75, Universidad Nacional Autónoma de México, México. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=193715173003>
- Warde, Alan (1997) *Consumption, food and taste*, London: Sage
- Weismantel, Mary (1994) *Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos*, Quito, Ecuador: Ediciones abya-yala
- Willis, Paul (1988) "Aprendiendo a trabajar" México: Akal
- Yuval-Davis, Nira (2010) "Etnicidad, relaciones de género y multiculturalismo" en Bastida, P., Rodríguez, C. y Carrera, I., (coord.) *Nación, diversidad y género: perspectivas críticas*, Madrid: Anthropos (Original 1997)
- Ziou, Abdellah (1996) "Mujer/enajenación/locura", en Belardi, Aixa et al., *La mujer en la otra orilla*. Barcelona: Flor del viento, pp. 51-60

ANEXO I: ENTREVISTA

ENTREVISTA Nº

FECHA Y LUGAR DE LA ENTREVISTA:

Esta es una entrevista anónima, todos los datos son confidenciales y serán guardados en el más estricto secreto profesional, quedando su uso exclusivamente para la investigación llevada a cabo, dando cumplimiento riguroso a la normativa vigente.

PERFIL SOCIODEMOGRÁFICO

NOMBRE PARA LA REALIZACIÓN DE LA ENTREVISTA:

SEXO: H/M

EDAD: LUGAR Y AÑO DE NACIMIENTO :

URBANO/RURAL

PROFESIÓN DEL PADRE:

DE LA MADRE:

NÚMERO DE HERMANOS:

FAMILIA EXTENSA/ NUCLEAR

ESTADO CIVIL:

ESPOSO ACTUAL:

EDAD: LUGAR DE NACIMIENTO:

URBANO/RURAL

Nº DE HIJOS:

EDADES:

IDIOMAS:

Lee/ escribe lengua natal Lee/escribe en español Lee/escribe otros idiomas

NIVEL DE ESTUDIOS:

AÑOS EN ESPAÑA:

AÑOS EN ELCHE:

SITUACIÓN ADMINISTRATIVA: Residencia y trabajo/ No regularizada/ Nacionalidad española

ANTES DE MIGRAR

1. ¿QUÉ SITUACIÓN SOCIAL Y ECONÓMICA TENÍA Y TIENE TU FAMILIA EN MARRUECOS
2. ¿CREES QUE PARA UNA MUJER EL TRABAJO FUERA DE CASA ES IMPORTANTE? ¿POR QUÉ?
3. ¿HAS TRABAJADO ALGUNA VEZ FUERA DE CASA? ¿DÓNDE? ¿CUÁNTAS HORAS A LA SEMANA?
4. ¿TRABAJABAS ANTES DE CASARTE?
5. ¿QUÉ HACÍAS CON EL DINERO QUE GANABAS CUANDO TRABAJABAS?
6. ¿TRABAJAS ACTUALMENTE?
7. ¿QUÉ HACES CON EL DINERO QUE GANAS CUANDO TRABAJAS?
8. ¿QUIÉN CONTROLA EL PRESUPUESTO FAMILIAR?
9. ¿CUÁNTAS VECES VAS A MARRUECOS AL AÑO?
10. ¿VOLVERÍAS A MARRUECOS A VIVIR DEFINITIVAMENTE? ¿POR QUÉ? ¿Y EN EL FUTURO?
11. ¿ENVÍAS DINERO A TU FAMILIA DE MARRUECOS?

SOBRE LA DECISIÓN DE MIGRAR

12. ¿CÓMO EMPEZASTE A PENSAR EN MIGRAR Y/O POR QUÉ?
13. ¿CUÁNDO EMPEZASTE A PENSAR EN MIGRAR?

14. ¿CUÁNDO TOMASTE LA DECISIÓN Y POR QUÉ?
15. ¿VINISTE SOLA, CON TU ESPOSO, OTRO FAMILIAR, AMIGA.....?
16. ¿QUIÉN TE AYUDÓ A MIGRAR? PADRE, MADRE, HERMANO, HERMANA, AMIGOS, AMIGAS, ETC. (CÓMO ENTENDIERON LOS HOMBRES Y LAS MUJERES TU PROYECTO MIGRATORIO)
17. ¿QUÉ OPOSICIONES ENCONTRASTE? PADRE, MADRE, HERMANO, HERMANA, AMIGOS, AMIGAS, ETC.
18. ¿QUIÉN TE ESPERABA AQUÍ?
19. ¿QUIÉN TE AYUDÓ EN ELCHE A ENCONTRAR CASA Y/O TRABAJO, CON EL IDIOMA, ETC?
20. ¿VINISTE PARA TRABAJAR, ESTUDIAR, PARA REUNIRTE CON TU ESPOSO O POR OTROS MOTIVOS?
21. ¿VINISTE DIRECTAMENTE A ELCHE? ¿EN QUÉ OTROS LUGARES HAS VIVIDO ANTES QUE AQUÍ? (TEMPORALIZAR)
22. ¿TIENES OTROS FAMILIARES QUE HAYAN MIGRADO? ¿QUIÉNES? ¿DÓNDE?

SOBRE LA FAMILIA Y TRADICIONES

23. ¿QUÉ RELACIÓN TENÍAS Y TIENES CON TU PADRE?
24. ¿QUÉ RELACIÓN TENÍAS Y TIENES CON TU MADRE?
25. ¿TU MADRE TRABAJABA? ¿CUÁLES ERAN LAS LABORES DIARIAS DE LAS MUJERES EN LA CASA?
26. IDEM CON LOS HERMANOS Y HERMANAS
27. ¿TENÍAS CONFLICTOS CON TU FAMILIA?
28. ¿VIVÍAS CÓMODA CON LAS COSTUMBRES DE TU PAÍS?
29. ¿NOTABAS DIFERENCIAS ENTRE LA SITUACIÓN DE LOS HOMBRES CON RESPECTO A LA DE LAS MUJERES EN TU PAÍS? ¿CUÁLES? ¿CÓMO LAS VIVÍAS?
30. ¿CONTINÚAN EN ESPAÑA, SON MÁS, MENOS?
31. ¿QUÉ CAMBIOS SE HAN PRODUCIDO EN TU VIDA COTIDIANA TRAS LA MIGRACIÓN?
32. ¿CONSIDERAS QUE LA SITUACIÓN DE CASADA ES LA IDEAL DE UNA MUJER? ¿POR QUÉ?
33. ¿CREES NECESARIO EL AMOR A LA HORA DE DECIDIR CASARTE?
34. ¿CÓMO VES LAS RELACIONES SEXUALES ANTES DEL MATRIMONIO?
35. ¿A QUÉ EDAD TE CASASTE?
36. ¿CÓMO ENCONTRASTE A TU MARIDO?
37. ¿TE HAS CASADO MÁS DE UNA VEZ?
38. ¿CREES IMPRESCINDIBLE LA CONFIANZA ENTRE LA PAREJA PARA QUE UN MATRIMONIO FUNCIONE?
39. ¿CÓMO ES EL MARIDO IDEAL?
40. ¿CUÁLES CREES QUE SON LAS CUALIDADES QUE DEBE TENER UNA BUENA ESPOSA?
41. ¿QUÉ PIENSAS DE LA MATERNIDAD? ¿ENTIENDES QUE UNA MUJER PUEDA DECIDIR NO TENER HIJOS?
42. ¿CÓMO DEBE SER LA MADRE IDEAL CON SUS HIJOS?
43. ¿CÓMO DEBE SER EL PADRE IDEAL CON SUS HIJOS?
44. ¿CUÁL ES TU NÚMERO IDEAL DE HIJOS?
45. ¿UTILIZAS O HAS UTILIZADO ALGUNA VEZ ANTICONCEPTIVOS? ¿POR QUÉ?
46. ¿SE DEBE EDUCAR DE LA MISMA FORMA A LOS HIJOS QUE A LAS HIJAS?
47. ¿QUÉ TE GUSTARÍA QUE HICIERAN TUS HIJOS EN EL FUTURO?
48. ¿EN QUE SE DIFERENCIA DICHA EDUCACIÓN?
49. ¿QUÉ TE GUSTARÍA QUE HICIERAN TUS HIJOS EN EL FUTURO?
50. ¿TIENES AMIGAS? ¿DE DÓNDE SON?
51. ¿CÓMO TE LLEVAS CON TUS VECINOS?
52. LUGARES QUE FRECUENTAS EN TU TIEMPO DE OCIO
53. ¿TE RELACIONAS CON PERSONAS MARROQUÍES?
54. ¿SUELES QUEDAR CON ELLAS ALGUNA VEZ A LA SEMANA? ¿DÓNDE?

SOBRE LA RELIGIÓN

55. ¿LLEVAS PAÑUELO? ¿DESDE CUÁNDO? ¿POR QUÉ?
56. ¿CONSIDERAS QUE LA MIGRACIÓN HA INTENSIFICADO O HA MINORIZADO TU ADHESIÓN A LAS CREENCIAS RELIGIOSAS MUSULMANAS?
57. ¿ES MÁS DIFÍCIL CUMPLIRLAS AQUÍ?

58. ¿QUÉ SIGNIFICA PARA TÍ SER MUSULMÁN?
59. ¿QUÉ MOTIVOS TE LLEVAN A HACER EL RAMADÁN?
60. ¿QUÉ PIENSAS DE LAS PERSONAS QUE NO LO HACEN? ¿DEJAS DE TRABAJAR EN RAMADÁN?
61. ¿HAS COMIDO ALGUNA VEZ CERDO? ¿QUÉ PIENSAS DE LAS PERSONAS MUSULMANAS QUE SI LO COMEN?
62. ¿HAS BEBIDO ALGUNA VEZ ALCOHOL? ¿QUÉ PIENSAS DE LAS PERSONAS MUSULMANAS QUE SI LO BEBEN?
63. ¿CREES QUE TU RELIGIÓN EXIGE LO MISMO A LAS MUJERES QUE A LOS HOMBRES?
64. ¿VES A LA RELIGIÓN MUSULMANA COMO UN PROBLEMA PARA LAS MUJERES?
65. ¿CREES QUE LA RELIGIÓN CRISTIANA ES UN PROBLEMA PARA LAS MUJERES ESPAÑOLAS?

SOBRE LAS “OTRAS”

66. ¿CÓMO VES A LAS MUJERES ESPAÑOLAS Y OCCIDENTALES EN GENERAL?
67. ¿QUÉ DIFERENCIAS ENCUENTRAS ENTRE LA VIDA COTIDIANA DE UNA MUJER ESPAÑOLA Y LA TUYA?
68. ¿TE RELACIONAS CON MUJERES ESPAÑOLAS?
69. ¿QUÉ TE GUSTA DE ELLAS?
70. ¿QUÉ NO TE GUSTA DE ELLAS?
71. ¿CÓMO VES LAS RELACIONES ENTRE HOMBRES Y MUJERES ESPAÑOLES?
72. ¿QUIÉNES SON MEJORES MADRES LAS ESPAÑOLAS O LAS MARROQUÍES?
73. ¿QUIÉNES SON MEJORES HIJOS LOS ESPAÑOLES O LOS MARROQUÍES?

SOBRE ALIMENTACIÓN

74. ¿QUÉ PIENSAS DE LA COCINA MARROQUÍ?
75. NOMBRA ALGUNOS PLATOS TÍPICOS DE MARRUECOS
76. ¿QUIÉN TE ENSEÑÓ A COCINAR? ¿CUÁNTOS AÑOS TENÍAS?
77. ¿CÓMO ERA LA COCINA DE TU CASA MARROQUÍ?
78. ¿TE GUSTA COCINAR?
79. ¿PIENSAS ENSEÑAR A COCINAR A TU HIJA/O? ¿CUÁNDO?
80. ¿USAS LIBROS DE COCINA?
81. ¿BUSCAS RECETAS EN INTERNET HABITUALMENTE?
82. ¿COCINA TU MARIDO ALGUNA VEZ? ¿CUÁNDO?
83. ¿CUÁNTO TIEMPO DEDICAS A COCINAR DIARIAMENTE?
84. ¿COCINAS TAMBIÉN PARA LA CENA? ¿DURANTE CUÁNTO TIEMPO?
85. ¿QUIÉN DECIDE LO QUE SE VA A COMER?
86. COMIDAS QUE SUELES HACER PARA LA HORA DEL MEDIODÍA
87. COMIDAS QUE SUELES HACER PARA LA CENA
88. ¿HACES DULCES HABITUALMENTE? ¿CADA CUÁNTO TIEMPO?
89. ¿CUÁLES?
90. ¿HACES PAN HABITUALMENTE? ¿CADA CUÁNTO TIEMPO? ¿QUÉ TIPOS?
91. ¿QUÉ TE ES MÁS CARO COMPRAR PAN O HACERLO EN CASA? ¿HAS HECHO CUANTAS? ¿POR QUÉ LO HACES TÚ?
92. ¿QUIÉN TE ENSEÑÓ A HACER EL PAN? ¿CUÁNTOS AÑOS TENÍAS?
93. ¿HACES TÉ A DIARIO? ¿DE QUÉ TIPO? ¿CUÁNDO LO BEBÉIS?
94. ¿COCINAS LOS FINES DE SEMANA? ¿CUÁNTO TIEMPO AL DÍA?
95. ¿COMIDAS QUE SUELES HACER LOS FINES DE SEMANA?
96. ¿SALÍS A COMER A RESTAURANTES ALGUNA VEZ?
97. ¿SÓLOS O ACOMPAÑADOS DE AMIGOS O FAMILIARES?
98. ¿CUÁNTAS VECES AL MES? ¿CUÁNTAS VECES AL AÑO?
99. ¿DÓNDE COMÉIS CUANDO LO HACÉIS FUERA DE CASA?
100. ¿QUIÉNES COMÉIS A DIARIO EN CASA? ¿COMÉIS JUNTOS? ¿DÓNDE?
101. ¿VÉIS LA TELE, ESCUCHÁIS LA RADIO O HABLÁIS MIENTRAS COMÉIS?
102. ¿QUIÉN PONE Y QUITA LA MESA? ¿QUIÉN FRIEGA LOS PLATOS? ¿Y CUANDO TRABAJAS, QUIÉN LO HACE?
103. ¿QUIÉN SACA LA BASURA?
104. ¿QUIÉNES CENÁIS A DIARIO EN CASA? ¿CENÁIS JUNTOS? ¿DÓNDE?
105. ¿DESAYUNÁIS JUNTOS? ¿DESAYUNÁIS LO MISMO? ¿QUÉ DESAYUNÁIS? ¿DÓNDE?

106. ¿QUÉ MERIENDAN LOS MAYORES? ¿DÓNDE?
107. ¿QUÉ MERIENDAN LOS NIÑOS? ¿DÓNDE?
108. ¿HAY ALIMENTOS QUE NO PUEDAS COMER POR QUE ESTÉS EMBARAZADA?
109. ¿HAY ALIMENTOS QUE ESTÉS OBLIGADA A COMER POR QUE ESTÉS EMBARAZADA?
110. ¿TE TRAES O PIDES QUE TE TRAIGAN PRODUCTOS ALIMENTICIOS DE MARRUECOS? ¿QUÉ PRODUCTOS? ¿A QUIÉN?
111. ¿RECUERDAS QUÉ INGREDIENTES TE COSTABA ENCONTRAR CUÁNDO LLEGASTE A ESPAÑA? ¿Y AHORA? ¿CÓMO LO SOLUCIONAS?
112. ¿QUÉ COSTUMBRES ALIMENTICIAS CREES QUE HAN CAMBIADO TRAS TU MIGRACIÓN? (HORARIO, ALIMENTOS, FORMA DE COCINADO, UTENSILIOS...)
113. ¿QUÉ ALIMENTOS Y COMIDAS NUEVOS HAS INTRODUCIDO EN TU DIETA?
114. ¿QUÉ ALIMENTOS Y COMIDAS TOMABAS EN MARRUECOS Y QUE AQUÍ NO PUEDES? ¿LOS SUSTITUYES POR OTROS?
115. ¿DÓNDE COMPRÁIS LA CARNE?
116. ¿DÓNDE COMPRÁIS EL PESCADO?
117. ¿DÓNDE COMPRÁIS LA VERDURA?
118. ¿DÓNDE COMPRÁIS EL AZÚCAR, ARROZ, ETC?
119. ¿QUIÉN COMPRA? ¿CUÁNDO?
120. ¿QUIÉN HACE LA LISTA DE LO QUE SE HA DE COMPRAR?
121. ¿QUÉ CRITERIOS UTILIZAS PARA SELECCIONAR PRODUCTOS COMO CARNE ..?
122. ¿COMPRAS PLATOS ELABORADOS MARROQUÍES? ¿CUÁLES?
123. ¿COMPRAS PLATOS ELABORADOS ESPAÑOLES? ¿CUÁLES?
124. PRESUPUESTO ALIMENTARIO SEMANAL
125. ¿TU COCINA HA CAMBIADO EN ALGO A CAUSA DE LA CRISIS?
126. ¿QUÉ ESPECIAS UTILIZAS HABITUALMENTE?
127. ¿COMÉIS ALGUNAS COMIDAS CON LAS MANOS? ¿CUÁLES? ¿Y LOS NIÑOS?
128. ¿SABES ALGÚN REFRÁN RELACIONADO CON LA COCINA O ALIMENTOS?
129. NÓMBRAME ALIMENTOS O COMIDAS QUE TENGAN UN ESPECIAL SIGNIFICADO PARA TI.
130. NÓMBRAME ALGUNOS DE LOS ALIMENTOS QUE CONSIDERES CON MÁS PRESTIGIO.
131. NÓMBRAME LOS PLATOS QUE TENGAN UN SIGNIFICADO ESPECIAL PARA TI.
132. ¿QUÉ SIGNIFICADO TIENE PARA TI EL QUE UNA PERSONA ESTÉ GRUESA O DELGADA?
133. NÓMBRAME LOS ALIMENTOS QUE CONSIDERES MÁS BENEFICIOSOS PARA LA SALUD.
134. NÓMBRAME LOS ALIMENTOS QUE CONSIDERES PEORES PARA LA SALUD.
135. NÓMBRAME LOS ALIMENTOS QUE CONSIDERES MÁS BENEFICIOSOS PARA EL ALMA.
136. NÓMBRAME LOS ALIMENTOS QUE CONSIDERES PEORES PARA EL ALMA.
137. NÓMBRAME ALIMENTOS CON PROPIEDADES CURATIVAS, Y ¿QUÉ CURA?
138. ¿HAY ALIMENTOS PROHIBIDOS RELACIONADOS CON LA EDAD, SEXO, POSICIÓN SOCIAL?
139. ¿QUÉ ALIMENTOS NO COMERÍAS NUNCA?
140. ¿QUÉ ALIMENTOS TE GUSTARÍA PROBAR? ¿POR QUÉ?
141. ¿HAY ALGÚN TIPO DE COMIDA QUE REQUIERA SER PREPARADA O COMPARTIDA CON ALGUIEN ESPECIAL?
142. ¿QUÉ MOTIVOS HAY PARA INVITAR O QUE TE INVITEN?
143. CUANDO TE INVITAN ¿DEBES LLEVAR ALGÚN REGALO?
144. ¿SUELE HABER TERTULIA DURANTE LA COMIDA, ANTES O DESPUÉS? O ALGÚN RITO SOCIAL.
145. ¿SABES HACER COMIDAS ESPAÑOLAS? EXPLÍCAME COMO LAS HACES
146. ¿CUÁLES SON LAS FIESTA MÁS IMPORTANTES EN MARRUECOS? ¿LAS CELEBRAS AQUÍ EN ESPAÑA?
147. RAMADÁN/ FIESTA DEL CORDERO/ OTRAS FIESTAS

OTROS

148. ¿UTILIZAS INTERNET HABITUALMENTE? ¿HAY ALGÚN FORO EN EL QUE PARTICIPES HABITUALMENTE?
149. ¿VES LA TELEVISIÓN HABITUALMENTE? ¿QUÉ CANALES? ¿QUÉ PROGRAMAS?

A MODO DE CONCLUSIÓN

150. ¿CREES QUE COMES TODO LO QUE NECESITAS, EN CANTIDAD? ¿Y TU FAMILIA?

151. ¿SI DISPUSIERAS DE MÁS DINERO PARA LA COMPRA CREES QUE PODRÍAS COMER MEJOR EN CALIDAD?
152. ¿CREES QUE COMES MEJOR, IGUAL O PEOR QUE EN MARRUECOS?
153. EN TÉRMINOS GENERALES ¿CREES QUE VIVES MEJOR, IGUAL O PEOR QUE EN MARRUECOS?
154. ¿TE CONSIDERAS INTEGRADA EN LA SOCIEDAD DE ELCHE?
155. ¿CONSIDERAS QUE TUS HIJOS ESTÁN INTEGRADOS EN LA SOCIEDAD DE ELCHE?
156. ¿QUÉ CREES QUE NECESITAS PARA PODER ESTARLO?



GLOSARIO

➤ **Aceite de Argán**

El aceite de argán es extraído de una baya silvestre de color, entre el amarillo y el marrón claro, y de tamaño un poco superior al de una nuez. Es exclusivo del suroeste de Marruecos y se utiliza tanto para cocinar como para cosmética.

➤ **Baghrir**

“Variedad de tortita muy espesa en la que una de sus caras está cribada de pequeños alveolos. Está hecha de una masa con levadura y cocida sin darle la vuelta. A continuación se rocía con mantequilla y miel o azúcar. Se consume en el año nuevo (...) y también en invierno fuera de toda festividad” (Leila Abu-Shams, 2002:65). Se ofrecen a los invitados como signo de bienvenida.

➤ **Bisara**

“Puré, papilla de habas secas o de guisantes, pelados y machacados, servido con aceite de oliva y sazonado con ajo, pimienta y comino. Es un plato de origen egipcio” (Leila Abu-Shams, 2002:70).

➤ **Briouats**

Dulce en forma triangular relleno de almendras y miel.

➤ **Chabakia**

Pastelito con miel cuya preparación es muy dificultosa, por esta razón, aunque es fácil encontrar su receta en los libros, lo habitual es adquirirlos ya elaborados. Sus ingredientes son: harina, azúcar, aceite, mantequilla, vinagre, agua de azahar, yema de huevo, sal, levadura y agua. Una vez hecha la masa se fríen en la sartén con aceite de oliva por ambos lados. Por último, se adereza con miel y se espolvorea con sésamo.

➤ **Cuscús**

El cuscús, llamado antiguamente alcuzcuz, es un plato tradicional del Magreb hecho a base de sémola de trigo. Se le podría considerar como el plato principal en muchos de los pueblos del norte de África, y en algunas familias lo cocinan diariamente. En Marruecos es comida de los viernes, día de oración. El cuscús es un alimento que consiste en granos de sémola de trigo duro de tamaño medio de un milímetro de diámetro (tras el cocinado). Es un plato de costosa elaboración, por ello lo realizan en días no laborables, así han quedado relegados a momentos más especiales,

relacionándolos con el ocio, la fiesta, la comensalidad y la pertenencia a un grupo determinado, aquel integrado por marroquíes y musulmanes.

➤ **Estuf**

Plato hecho de harina, azúcar y aceite sazonado con sésamo.

➤ **Hadit**

Designa a toda narración o relato referido al profeta Mahoma, directa e indirectamente, sobre lo que este dijo (recomendando, ordenando, prohibiendo), enseñó, o simplemente se vio que solía hacer aunque no lo recomendara específicamente a sus seguidores. Hay incluso hadices en los cuales se narra simplemente que el Profeta aprobó tácitamente cierta conducta en otros, y en consecuencia tal conducta se vuelve vinculante para los musulmanes.

➤ **Halal**

En árabe significa “permitido” y en castellano hace referencia a aquellos alimentos permitidos según la ley islámica. Estos alimentos se comercializan en tiendas que llevan el mismo nombre. Aunque también se utiliza para designar aquellas obras del musulmán que le están permitidas.

➤ **Haram**

En árabe significa “prohibido” y en castellano hace referencia a aquellos alimentos prohibidos según la ley islámica. Aunque también se utiliza para designar aquellas obras del musulmán que le están prohibidas.

➤ **Harcha**

Harsha o m'harcha es un "pan frito" hecho con sémola, leche y aceite y/o mantequilla que se sirve a la hora del desayuno o la merienda, cuando hay visita y siempre acompañado con té.

➤ **Harira**

Sopa de legumbres y verduras que se come para romper el ayuno tras la última luz del día y también al amanecer durante el Ramadán.

➤ **Helba**

Especia utilizada para aromatizar sopas, verduras y pepinillos. Las hojas de la planta también se utilizan: pueden añadirse a la ensalada o prepararse como una verdura.

➤ **Henna**

La henna es una planta muy apreciada en Marruecos por sus propiedades medicinales. En las bodas tradicionales el ritual de la henna comienza al día siguiente del séptimo baño antes de la boda, con la misión de ahuyentar a los malos espíritus. Consiste en aplicar una fina capa de la pasta que se obtiene al hidratar el polvo de la planta, decorando pies y manos de la novia.

➤ **Hiyab**

En árabe significa “esconder”, “ocultar a la vista”, aunque también significa “cortina”. Suele usarse para designar el velo islámico.

- **Marsuqa**
Hojaldre con almendras y miel.
- **Matlouh**
Es un tipo de pan de sémola, plano y típicamente marroquí, parecido al pan de pita.
- **El Mechoui**
Es una pieza de cordero o un cordero entero asado a la brasa.
- **Msemmen**
Tipo de pan marroquí que se come para desayunar o merendar junto al té. Se puede comer dulce con miel o salado con queso, aunque también se puede comer solo porque contiene mantequilla y aceite. Suele estar presente en muchas reuniones de mujeres y también se ofrece a los invitados como bienvenida.
- **Pan de sartén**
El “pan de horno” se cuece en el horno eléctrico o de gas y está destinado al consumo diario de la familia. En cambio, el “pan de sartén” toma su nombre del recipiente donde se hace, que es un tipo de sartén gruesa que se coloca sobre el fuego de la cocina. Este otro tipo de pan se consume en fechas especiales o cuando hay invitados en la casa (Ángeles Vicente, 1997:201).
- **Pastilla**
Pastel de carne o pescado, plano y circular y también pastel de harina, mantequilla y huevos en una masa sólida redonda y plana. Se realiza con tortitas tan finas como las hojas de papel dispuestas en capas de tres o cuatro; cada capa está rociada con caldo de pollo y rellena de una capa de alones y huevos duros desmenuzados (Leila Abu-Shams, 2002:63)
- **Quife**
Es el tricoma del cannabis (marihuana) que se acumula en contenedores, molinillos (también llamados grinders), o se recolecta con una pantalla específica o colador. A veces se la llama erróneamente polen o cristal. El quife contiene una concentración mayor de componentes psicoactivos si se compara con otras preparaciones realizadas con cogollos de cannabis. En Marruecos ha estado muy extendida entre los varones adultos la costumbre de fumarlo.
- **Rghaif**
También llamado msemmen o pan plano, es como un crêps.
- **Ras el hanout**
Mezcla realizada a gusto del vendedor y que puede llevar entre 4 y 30 variedades diferentes de especias en distintas proporciones.

- **Razat al Kadi**
También denominado el turbante del juez, es un dulce en forma de madeja de hilo cuya elaboración es muy costosa ya que debe quedar fino, elástico y enrollado en forma de círculo, se realiza con harina, agua, sal y miel y se dora en la sartén con aceite.
- **Rfisa**
Clase de sopa de pan, que puede variar en su preparación según los lugares. En Marruecos se desmigaja el pan y después se rocía con un caldo de pollo y verduras, quedando espeso como el cuscús.
- **Sadaq**
Dote, dinero que el contrayente otorga a la que será su esposa y que le pertenecerá a ella.
- **Sharía**
Es el “camino recto prescrito” por Alá que reúne la totalidad de los mandamientos de Dios tal y como están enunciados y prescritos en el Corán y en las Tradiciones: prohibiciones islámicas relativas al conjunto de las actividades sociales del hombre y bases del derecho penal, civil y comercial. Como el Islam es una religión social, todas las actividades humanas están incluidas en las cuatro categorías jurídicas predefinidas, que van de lo estrictamente “prohibido” a lo permitido, pasando por lo que está “recomendado” y “no prohibido pero desaconsejado”.
- **Shawarma**
Es un plato originario del Medio Oriente que consiste en finas láminas de carne de cordero, pollo o ternera asada en un asador vertical, consumidas en el interior de un pan de pita junto con vegetales y otros acompañamientos.
- **Siba**
Artemisia absinthium, llamada comúnmente ajenjo, asensio, ajorizo, artemisia amarga o hierba santa. Es una planta herbácea medicinal, del género Artemisia, nativa de las regiones templadas de Europa, Asia y norte de África. Muchas veces se sustituye el té con hierbabuena por té con siba, sobre todo en invierno.
- **Smen**
Es una grasa muy utilizada por los marroquíes en sus elaboraciones culinarias cotidianas. Es mantequilla rancia conservada con sal en un tarro herméticamente cerrado durante largo tiempo.
- **Sounna**
Es el conjunto de relatos de los hechos, dichos y enseñanzas hechos por Mahoma. Es la guía que lleva a los musulmanes hacia el comportamiento ejemplar.

➤ **Tajín**

Este recipiente es un plato de gran diámetro y, generalmente, de poco fondo, hecho de barro cocido y barnizado y dotado de una característica tapa cónica. Esta tapa mantiene el calor y el vapor durante y después de la cocción. Los guisos que se realizan aquí toman el mismo nombre. Se realizan a fuego muy lento y pueden ser de carne, pescado o verduras.

➤ **Tangia**

Es un guisado de carne típico de la cocina marroquí y muy relacionado con la cocina bereber. Contiene diversos trozos de carne (generalmente cordero y en especial la pierna), y se sazona con cúrcuma (le proporciona un color amarillo) y comino. Algunas recetas incluyen la mezcla de especias “ras al hanut” entre sus ingredientes. Todo ello se hace al horno, introducido en una olla de barro y forma característica que recibe también el nombre de tangia. El recipiente se introduce en un horno subterráneo, entre las cenizas, donde se hace lentamente. Es habitual que el recipiente se llene en la casa y luego se lleve a un horno público, en origen a los hornos de los hammames, y se retire varias horas después. El recipiente se cubre con un papel grueso en el que se marca el nombre del propietario.
<http://es.wikipedia.org/wiki/Tangia>

➤ **Umma**

Tiene varios significados: período de tiempo, líder, camino o religión y comunidad formada por aquellos que profesan la religión islámica independientemente de su lugar de origen, género, condición social, etc.