

## **IDENTIDAD CULTURAL Y RELIGIOSIDAD POPULAR EN EL SAHARA ORIENTAL MARROQUÍ \***

### **CULTURAL IDENTITY AND POPULAR RELIGIOUSITY IN EAST MOROCCAN SAHARA**

**SANTIAGO ESPINOSA GARCÍA <sup>1</sup>**

**ABSTRACT:** *The Gnaoua culture is one of the least studied and protected in the Maghreb. Its origins in Moroccan territory precede several centuries in which the institution of slavery played an important role for the transfer of people from West Africa to northern territories such as Morocco. Khamlia is a small town, not far of the old city of Sijilmasa, in the desert of the Moroccan Sahara, a few kilometers from the border with Algeria, with a population mostly Berber-Gnaoua. The present text intends to get an approach to the project entitled: "Khamlia: Gnaoua identity and culture through popular religious practices. A window to contemporary Islamic Animism and social organization in the Eastern Moroccan Sahara", where it fits into the aforementioned project as a first chapter of the doctoral thesis. The text remain focused on the construction and methodological and theoretical justification regarding the construction and expression of cultural identity and popular religiosity in Khamlia and East Moroccan Sahara.*

**KEY WORDS:** *Cultural Identity, Popular Religion, East Moroccan Sahara.*

**RESUMEN:** *La cultura Gnaoua, es una de las menos estudiadas y menos protegidas del Magreb. Sus orígenes en territorio marroquí precede a varios siglos en donde la institución del esclavismo jugó un papel importante para el traslado de personas originarias de África Occidental hacia territorios como Marruecos. Khamlia es un pequeño poblado en el desierto del Sahara Oriental Marroquí, a pocos kilómetros de la frontera con Argelia, en donde la población bereberizada pertenece a la cultura Gnaoua. El presente texto tiene la intención de continuar con una aproximación al proyecto titulado: "Khamlia: Identidad y cultura Gnaoua a través de practicas religiosas populares. Una ventana al Animismo Islámico contemporáneo y organización social en el Sahara Marroquí Oriental", en donde se ajusta en el mencionado proyecto a manera de primer capítulo de tesis doctoral. El texto se mantendrá enfocado en la construcción y justificación tanto metodológica, y teórica con respecto a la construcción y manifestación de identidad cultural y religiosidad popular en el puebo de Khamlia-Marruecos.*

**PALABRAS CLAVE:** *Identidad Cultural, Religiosidad Popular, Sahara Oriental Marroquí.*

---

\* Capítulo primero de la tesis doctoral titulada: *Khamlia: Identidad y cultura Gnaoua a través de practicas religiosas populares. Una ventana al Animismo Islámico contemporáneo y organización social en el Sahara Marroquí Oriental*. Departamento de Antropología Social. Universidad de Granada.

\*\* Agradecimientos especiales al *Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología* (CONACyT), México, por financiar el proyecto.

\*\*\* Agradecimientos especiales al Dr. Ángel Acuña Delgado, director y tutor de tesis. Departamento de Antropología Social, Universidad de Granada, España.

\*\*\*\* Agradecimientos especiales a la *Asociación Al-Khamlia* (Khamlia-Marruecos), a Zaid y Mohamed Oujeaa (Presidente) por apoyar el proyecto.

\*\*\*\*\* Agradecimientos especiales a *Ideaz-Institute: Instituto de Investigaciones Interculturales y Comparadas* (Viena-Austria) y al Dr. Johannes Maerk (Director).

\*\*\*\*\* Agradecimientos especiales a Eréndira Sarahí Pérez Ponce, doctorando en Ciencias Sociales, Universidad de Granada, por colaborar en el proyecto.

<sup>1</sup> Licenciatura en *Sociología*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); Especialidad en *Teoría e Historia de las Religiones* (UNAM); Maestría en *Estudios del Medio Oriente*, Universidad de Sakarya, Turquía; Doctorando en *Ciencias Sociales (Antropología Social)*, Departamento de Antropología Social, Universidad de Granada. Email: [santiago.es.ga@gmail.com](mailto:santiago.es.ga@gmail.com)

## 1.1) Metodología

Actualmente se denomina *etnología* a la ramificación antropológica que pretende desarrollar explicaciones rigurosas y científicamente fundamentadas de los fenómenos culturales mediante comparación y contraste de las culturas humanas. La *etnografía*, por otro lado, puede ser entendida como una herramienta o método de investigación para la descripción sistemática de una cultura contemporánea en específico, generalmente a través de trabajo de campo etnográfico... la etnografía mantiene la aspiración de reunir metódicamente y conforme a procedimientos rigurosos acerca de los lenguajes humanos, costumbres, artes, organización social, dinámicas socioculturales, relaciones de poder, etc... (Barfield, 2000:254). De acuerdo con algunos autores, el término de "etnografía" mantiene un doble significado en antropología: la etnografía como producto (escritos etnográficos, los artículos, libros, etc.), y la etnografía como proceso (observación participante o trabajo de campo). De esta manera, el producto depende del proceso. La etnografía (en ambos sentidos) puede verse de manera efectiva como un punto dentro de un triángulo antropológico, los otros dos puntos son comparación y contextualización (Barnard, 2002:295).

Para poder desarrollar la presente investigación etnográfica, se utilizó la estrategia básica reconocida y desarrollada por Malinowski, la "observación participante" (Barnard, 2002:549), es decir, la residencia a largo plazo entre la población a estudiar. En general se acepta que el trabajo de campo etnográfico se llevó a cabo durante un período prolongado de tiempo (más de seis meses), en donde se logró construir puentes de comunicación de manera efectiva, preferentemente en el idioma local (bereber) o en su defecto en otros idiomas como español, árabe, inglés, o francés con la población estudiada, y que existió algún tipo de compromiso con el flujo de lo común, la vida, y las actividades continuas de las personas locales en el entorno de investigación que resultó positivo para este proyecto. Más allá de esta estrategia, estuvo presente una amplia gama de técnicas metodológicas para recopilar diferentes tipos de información; las técnicas utilizadas para la obtención de información, dependieron de la conveniencia particular para cada tema específico que se abordó; asimismo, las dificultades logísticas para aplicar los métodos considerados y las justificaciones teóricas sobre la validez de este trabajo estuvieron presentes en el sentido de las limitaciones del territorio. En cualquier caso, se acepta que resultó sustantivo y provechoso en todo momento, los modos y técnicas de información así como también el proceso de análisis de datos.

La investigación se apoyó en un método de carácter cualitativo, transversal y descriptivo-interpretativo; en donde el método etnográfico se consideró primario. Se entiende por método etnográfico aquel que intenta describir aquellos aspectos de la conducta que son más o menos comunes y habituales al grupo o a un significativo segmento de él (Rossi, 1981:158). La comprensión de ésta conducta requirió averiguar los motivos y razones que la originó. Este método requirió distinguir de manera clara entre lo que la gente dice y lo que en realidad hace, así como aquello que afirman, debería hacerse.

De esta manera, se requirió el traslado a la comunidad seleccionada (Khamlia) para ser recibidos por una familia receptora local, con el fin de entrar en contacto con la institución familiar por un período mayor a seis meses. Durante el período de estancia en la localidad a estudiar, se realizó un esfuerzo por desarrollar niveles de confianza tanto en la institución familiar como en la comunidad, con el fin de poder observar ejemplos de la religiosidad popular y rituales tanto a nivel doméstico como en los círculos sociales cercanos a la familia; así mismo se identificaron actores clave como sacerdotes, líderes familiares, estudiantes, músicos, ancianos, etc. para realizar entrevistas y obtener información relevante, en la medida de lo posible, fue posible reconocer y participar en rituales, para finalmente, identificar las piezas del rompecabezas, sus orígenes, como es el caso de algunos atributos pre-islámicos en los rituales observados.

La investigación se desarrolló por medio de un procedimiento habitual de interpretación y sistematización producto de fuentes de datos cualitativos: *Contexto* (lugar, tiempo, características), *Caracterizaciones* (participantes de la historia o suceso), *descripciones de los participantes* (arquetipos, estilos, conductas, patrones, etc.), *acciones* (movimientos de los participantes en la historia o suceso, para ilustrar sus caracterizaciones, pensamientos y conductas), *problema* (vinculación), *resolución* (explicaciones) (Sampieri, 2006:705).

Se consideró útil hacer uso de varias fuentes de información y herramientas metodológicas de campo, con el propósito de adquirir un mayor alcance y profundidad en la recolección de datos de la investigación. Asimismo, dicha recolección de información se hizo bajo un sistema de triangulación de herramientas, tales como diarios de campo, entrevistas, y grupos de discusión o focales, así como de recolección gráfica, específicamente de dibujos y fotografías. Entre las herramientas y técnicas aplicadas para la cualificación y sistematización de los anteriores, se encuentra el software de análisis de datos cualitativos (*TAMS Analyzer*), cuyo empleo ilustra correlaciones entre conceptos clave: instituciones sociales, dinámicas culturales, conflictos comunitarios, manifestaciones identitarias, religiosidad popular, etc.

En concreto, se consideraron las siguientes estrategias metodológicas:

- Localización e identificación de actores clave de la población, para la realización de entrevistas e identificación de relaciones con prácticas y/o atributos preislámicos en un estudio cultural cruzado.
- Convivencia con familias locales, en cuya construcción de vínculos de confianza permitió el acceso a información e integración local.
- Identificación, documentación, y recopilación de información a través de la observación y participación comunitaria, para analizar las relaciones de acción y dinamismo de la identidad cultural y praxis religiosa tradicional contemporánea que son factores sociales y culturales que dan paso a un proceso de construcción de la identidad a través de rituales animistas en Marruecos.
- Medición, sistematización, y comparación de las interrelaciones y niveles de confianza, manifestaciones de identidad, conflicto de identidades, religiosidad popular, medicina tradicional, animismo islámico y prácticas religiosas tribales y pre-islámicas, como fases constitutivas en la construcción, reproducción y preservación cultural.

A continuación, y de manera resumida, se presenta una tabla que ofrece información sistematizada del cronograma de la logística general de investigación y metodología, en donde se puede observar con detalle el proceso de cuatro años en cuatro rubros principales: actividades de investigación, método y herramientas, resultados y comentarios, y finalmente las vinculaciones institucionales relevantes a este trabajo.

### Cronograma de la Logística General de Investigación y Metodología:

SEMESTRE	ACTIVIDADES DE INVESTIGACIÓN	MÉTODO HERRAMIENTAS	RESULTADOS COMENTARIOS	VINCULACIONES
1° Ene-Jul 2016	-Búsqueda de Bibliografía Científica. -Elaboración de Plan de Investigación.	*Método Bibliográfico	Obtención efectiva de información bibliográfica.	-Universidad de Granada (España).
2° Ago-Dic 2016	-Defensa de plan de investigación. -Guía de Observación.	*Método Bibliográfico	Defensa exitosa y aprobación del plan de investigación.	-CONACyT (México).
3° Ene-Jul 2017	-Trabajo de Campo en Área de Investigación: Khamlia, Sahara Marroquí Oriental, Marruecos.	*Método Etnográfico: -Exploración in situ. -Observación participante. -Diario de campo. -Entrevistas. -Material documental. -Material artesanal. -Material didáctico.	-Construcción de puentes de confianza y comunicación. -Obtención de material documental suficiente. -Obtención de entrevistas. -Obtención de información relevante.	-Asociación Al-Khamlia (Marruecos). -National Geographic en Español.

4° Ago-Dic 2017	-Sistematización de Datos. -Transcripción de Entrevistas. -Elaboración de índice-estructura tesis.	-TAMS Analyzer: Análisis Cualitativo.	Se realizó con éxito la sistematización de datos obtenidos así como también las transcripciones necesarias.	
5° Ene-Jul 2018	-Estancia: <i>Ideaz-Institute</i> , Viena, Austria. -Redacción Introducción y Capítulo 1.	-TAMS Analyzer: Análisis Cualitativo. -Redacción y análisis de resultados.	Elaboración de resultados del análisis cualitativo.	- <i>Ideaz-Institute</i> (Austria).
6° Ago-Dic 2018	-Procesamiento de Datos. -Redacción Capítulos: 2 y 3.	-TAMS Analyzer: Análisis Cualitativo. -Redacción y análisis de resultados.	Elaboración de resultados del análisis cualitativo.	
7° Ene-Jul 2019	-Redacción Capítulo: 4, 5. -Entrega de Tesis.	Redacción final.	Entrega de tesis.	-ISARS.
8° Ago-Dic 2019	-Defensa de Tesis.	Formalización.	Dictaminación final de defensa de tesis.	

## 1.2) Enfoques y teorías de los conceptos: *Cultura, Identidad, e Identidad Cultural*

En este apartado recae la parte metodológica sustantiva de esta investigación, cuyo énfasis se hace en la definición de la terminología y vocabulario de conceptos que resultan claves en el marco de la antropología social y antropología cultural, con el fin de hacer una aproximación a la comprensión, justificación y acotamiento de su uso en el marco del objeto de estudio. Sin embargo, a diferencia de la física, en donde los términos como *masa, fuerza, velocidad, aceleración, o ímpetu*, permanecen conveniente definidos de manera universal; en el caso de la antropología social y la antropología cultural, los conceptos fundamentales como *sociedad, cultura, identidad*, etc, no mantienen una única y exclusiva definición(es) sino todo lo contrario. En este sentido, es posible localizar una larga lista de diferentes acepciones de las nociones de cultura, sociedad o identidad que, incluso, podrían llegar a ser opuestas o contradictorias entre si mismas. Por lo tanto, se limitará a abordar exposiciones de algunos conceptos clave anteriormente mencionados que resultan más pertinentes y completos el abordaje del objeto de estudio y así estar en posibilidad de brindar un aporte relevante y algunas respuestas o diagnósticos sociales en el marco de la investigación, acotada en un tiempo y espacio definidos.

De manera activa, a lo largo de los siglos XIX y XX, mucho se ha indagado e investigado respecto a la importancia de reconocer y analizar los conceptos de cultura e identidad como términos centrales en la sociología, antropología y psicología, y por lo tanto permanecen como conceptos transversales que no se ajustan única y exclusivamente bajo un enfoque, sino que se ven enriquecidos por diversas teorías de la ciencia desde la fenomenología hasta la

epistemología. En este sentido, resulta necesario acotar el enfoque que se abordará en esta investigación, desde la antropología social y cultural. En primera instancia, se presenta el concepto de *cultura*, con la finalidad de establecer con claridad el concepto y conocer (y reconocer) la gran diversidad que ha girado en torno al mismo, que a su vez, resultará ampliamente útil para abordar el objeto de estudio.

De manera oficial, la UNESCO define el concepto de cultura como “*el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o un grupo social. Ella engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales al ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias y que la cultura da al hombre la capacidad de reflexionar sobre sí mismo. Es ella la que hace de nosotros seres específicamente humanos, racionales, críticos y éticamente comprometidos. A través de ella discernimos los valores y efectuamos opciones. A través de ella el hombre se expresa, toma conciencia de sí mismo, se reconoce como un proyecto inacabado, pone en cuestión sus propias realizaciones, busca incansablemente nuevas significaciones, y crea obras que lo trascienden*” (UNESCO)<sup>2</sup>... de manera paralela, la UNESCO diferencia el concepto de cultura del concepto de diversidad cultural argumentando que la cultura, “*posee un valor intrínseco tanto para el desarrollo como para la cohesión social y la paz; siendo una fuerza motriz del desarrollo, no sólo en lo que respecta al crecimiento económico, sino como medio de tener una vida intelectual, afectiva, moral y espiritual más enriquecedora. Esta diversidad es un componente indispensable para reducir la pobreza y alcanzar la meta del desarrollo sostenible, gracias, entre otros, al dispositivo normativo, elaborado en el ámbito cultural*” (Ibíd.).

E. B. Tylor (1871), el primer antropólogo profesional, expone por su parte que “*Culture ... is that complex whole which includes knowledge, belief, arts, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society*” (Scupin, 2012:40), es decir, como un complejo general que incluye conocimiento, creencias, artes, moral, legislación, atuendos, lenguaje, y otras capacidades y hábitos adquiridos por el ser humano como un miembro de la sociedad. Esta definición sugiere que el concepto de cultura abarca todo lo relacionado con el comportamiento humano (como sujeto social), y con su historia en general. De esta manera, podría considerarse que la cultura englobaría la acumulación de conocimientos y cualidades que se van gestando y generando en el tiempo y el espacio, con posibilidad de adquirirse u olvidarse, y por lo tanto, permanece como un concepto líquido, en constante y permanente construcción y retroalimentación. Tylor caracteriza la cultura argumentando que existen una serie de nociones clave que pueden ser consideradas como cualidades, especialmente si se considera un contexto contemporáneo y globalizado. La cultura, entonces, es y siempre ha sido caracterizada por

---

<sup>2</sup> Definición obtenida de la página oficial de la Oficina de la UNESCO en México. En: <http://www.unesco.org/new/es/mexico/work-areas/culture/>

su movilidad tanto geográfica como social, así como también por su complejidad, fragmentación, contradicción, etc. (Coupland, 2007:29).

Estas cualidades en torno a la cultura son, a saber de Eller (2009:26-34):

a) *Aprendida*: en el sentido en que la cultura no es algo que se encuentre de manera biológica, física o química, o en ningún aspecto inmersa genéticamente en el cuerpo humano. En este sentido, nadie nace de manera biológica con un lenguaje, religión, ni ningún rol de género, político o económico adscrito, sino que le son impuestos o enseñados (generalmente, de manera inicial y edades tempranas, en la institución familiar, pero no exclusivamente arraigada a ella). Es posible imaginar un individuo sin cultura, abandonado a su suerte y solitario, y de manera biológica, física o química no habría cambio alguno en su estructura. Si esto es así, se comprende que la cultura no se ubica dentro del cuerpo humano, sino alrededor del individuo, fuera de él, en un entorno social, y no biológico, inmersa en un complejo proceso de retroalimentación.

b) *Compartida*: partiendo de la premisa de que la cultura es aprendida, y por lo tanto, de que la cultura se encuentra en primera instancia fuera del individuo (esto es, oportunamente, gestada y manifestada en un contexto social) antes que dentro de él, y por lo ende, depende fundamentalmente de que una comunidad o sociedad en cuestión (con relativa proximidad entre sus integrantes) tenga o recree la cultura en si misma. Por esa razón, de manera general es posible observar en alguna cultura en particular, que los integrantes de la comunidad prefieran mantener y desarrollar lazos internos (interculturales) antes que externos (especialmente tratándose de los rituales y actividades nupciales); es decir, que compartan ciertos atributos culturales: nótese que se utilizó el término de “ciertos”, debido a que generalmente la cultura no suele compartirse cualitativamente de manera absoluta en sus atributos, o en un cien por ciento, sino de manera parcial (Eller, 2009:29).

Con el fin de poder comprender este proceso de “compartir la cultura”, haciendo referencia al modelo de Ralph Linton (1936), el cual sugiere que la cultura consiste en una variedad de modos o grados de compartición, en donde la cultura no es tan compartida como lo es distribuida (en donde el individuo inmerso en algún subgrupo realizan o distribuyen de manera desigual algunas partes, y otros otras). El modelo de distribución cultural de Linton, se puede observar de la siguiente manera:

*Universales è Alternativas è Especialidades è Peculiaridades Individuales*

Para poder explicar este modelo, Eller (2009:29) considera lo siguiente: *Universales* designan las cosas que la gran mayoría de los individuos inmersos en una sociedad hace en general de la misma manera (como el caso de un lenguaje común); las *Alternativas* hacen referencia a cosas que algunos individuos hacen de una manera, pero otras personas lo hacen de otra (como el caso de practicar la religión o las artes gastronómicas); de una manera menos compartida, las *Especialidades* son cosas que algunos individuos o subgrupos hacen mientras que otros no los hacen (como la manera de tocar un instrumento musical, debiendo ser aprendido pero no por todos); finalmente, algunas capacidades y hábitos son compartidos de manera muy estrecha, tales *Peculiaridades Individuales* suelen llevarse a cabo por uno o un número reducido de individuos, en donde algunos miembros pueden percibir dichas prácticas como poco comunes o extrañas.

c) *Simbólica*: el símbolo, se identifica como un objeto, sonido, gesto, ícono, imagen, etc, que constituye una idea o bien un concepto en sí, manteniendo un significado, especialmente cuando es arbitrario o convencional, y por lo tanto culturalmente relativo. En ese sentido, los símbolos en la cultura mantienen un significado sustantivo. Algunos investigadores argumentan que el significado de un símbolo se agrega en lo otorgado por aquellos que hacen uso de el, por otro lado, este significado en ningún caso se deriva o determina por propiedades intrínsecas en su forma física. En otras palabras, de acuerdo con Eller (2009:30); el significado de un símbolo no es inmediato, natural o siquiera necesario; por lo tanto, en muchos casos, puede existir una relación circunstancial entre el símbolo y su significado. Por ello es posible considerar la cultura como un complejo sistema de significados, en donde el o los símbolos actúan como una *lente*, dando forma a la realidad que se ve reflejado a través de ellos (Ibíd.).

d) *Integrada*: es posible considerar a la cultura no como un solo elemento homogéneo, ni tampoco como un conjunto de partes dispersas, sino como un sistema refinado compuesto de varios elementos con una interrelación funcional; algunas de las primeras analogías del concepto de cultura eran agudamente *organísmicas*, representando a la cultura como un aparato con órganos internos y sistemas. De esta manera, podemos vislumbrar un modelo de integración cultural, en donde es posible percibir algunas áreas de funcionalidad de la cultura, como es el caso de la política, economía, religión, parentesco, etc., en donde se ven relacionadas e interconectadas entre sí, dando dirección y sentido a ciertas dinámicas propias de una comunidad o sociedad en particular.

e) *Adaptativa*: la cultura puede ser considerada como adaptativa, en el sentido en que cada sociedad y su respectiva cultura se desenvuelve en un ambiente físico en particular, mismo que presenta retos específicos para que la cultura fluya en un ambiente de oportunidades, como lo son la escasez o abundancia de recursos naturales o el clima. La



cultura se adapta, y va adaptándose constantemente a los cambios físicos del contexto en cuestión; por lo tanto, no es posible considerar que la cultura se ve siempre favorecida por su entorno sino que se ve sujeta o condicionada a cambios del mismo.

Otra propuesta interesante con respecto a la definición de la *cultura*, es ofrecida por el antropólogo Lévi-Strauss (2000), que entiende como un concepto necesario para explicar las diferentes maneras o modos de pensar, vivir, sentir, etc., que no permanecían comprensibles bajo los parámetros biológicos o psicobiológicos; dicha propuesta hace una simbiosis integradora seductora, tanto a lo consciente como lo inconsciente, conjugando el objeto de la cultura con sus sujetos (es decir, lo común y lo individual), las formas de vida con los sistemas de ideaciones y emocionales, así como también lo particular con lo general (Barañano, 2010:14); desde esta perspectiva se percibe el término como un ente tanto tangible e intangible, con una vigorosa presencia tanto en la vida en sociedad como también en la mente del individuo, y por esa razón, la cultura no solamente permanece como un motor en la vida cotidiana y la historia, sino que constituye en sí un complejo sistema de ideas y sensaciones a nivel psicosocial.

Históricamente, de acuerdo con Molano (2007:70-71), desde la óptica de la antropología, el término, de una manera limitada, era asociado por sobre todo a las artes (de manera imprecisa), a las costumbres y a la religión (en este caso, de manera aún más ambigua debido a su complejidad); sin embargo, no fue sino hasta mediados del siglo XX, que la definición del concepto se ve expandido de manera más integral añadiendo así un enfoque más humanista que se vio relacionado con el desarrollo intelectual y espiritual del sujeto, incluyendo las actividades, características e intereses de un grupo social determinado.

De esta manera, se argumenta que efectivamente existe una amplia gama de posibilidades para vislumbrar e interpretar el complejo término de *cultura*, no obstante, han existido propuestas que generan puntos de intersección que coinciden en que el término es “lo que da vida” al ser humano, como lo pueden ser sus tradiciones, costumbres, fiestas, conocimiento y sentido moral. Podríamos encontrar ciertos desacuerdos por su ambigüedad en la aseveración, poniendo en tela de juicio el hecho de incrementar aún más vaguedad a la propuesta, pero, por otra parte, podríamos reconocer que más allá de dar “vida” (dado que la vida se encuentra presente con o sin cultura o sus innumerables esfuerzos por encontrar definiciones al respecto), si podríamos coincidir en que la cultura es un motor propio y constante dentro de la vida en sociedad que posee varias dimensiones y/o funciones las cuales van generando, desde esta perspectiva, por un lado un *modus vivendi*, por otro lado cohesión social, riqueza civilizatoria y equilibrio territorial (Molano, 2007:72). Más allá, la cultura en sí ha podido encontrarse en un afluente social con la posibilidad de heredarse, y de manera más interesante, verse construida o re-construida en espacios y tiempos definidos en el plano de un contexto histórico establecido.

Por su parte, en la perspectiva de Adam Kuper (2001), la cultura se presenta como un concepto no estático, sino que ha evolucionado a través de diferentes espacios a través del tiempo y de una amplia gama de contextos dentro de la historia de la civilización humana, marcando una diferenciación entre la cultura y la barbarie, imprimiendo así un vínculo de relevancia muy cercano entre la cultura con el orden, el conocimiento y el progreso humano, es decir, que la cultura se presenta como un motor de avance, evolución mental, y por lo tanto, evolución y avance social.

No obstante, es posible reconocer una deficiencia en la teoría de Kuper, en el sentido en que existen *prácticas culturales nocivas* (OHCHR), que no necesariamente aportan un avance o se presenta como un motor de evolución social. Las llamadas prácticas culturales nocivas son en sí factores que se manifiestan como violaciones a los derechos humanos que ponen en riesgo la salud o integridad de una comunidad, tal es el caso de prácticas sexuales sistemáticas, arbitrarias, no consentidas, matrimonios forzados y/o a edades prematuras, o bien, de mutilación, efectuadas por un sentido estricto o errado de relaciones de poder (como es el caso de representantes religiosos) en una relación comunal asimétrica.

Haciendo referencia al concepto de *identidad*, se han realizado innumerables esfuerzos por abordar y analizar el complejo sistema que significa la construcción de identidad; en este sentido, se han reconocido diversas ramificaciones en torno a este concepto, reconociendo una amplia gama de diversificación como la identidad cultural (la cual es la que nos compete principalmente en esta investigación), identidad nacional, personal, religiosa, sexual, etc, evidenciando la complejidad de la diversidad identitaria.

El concepto de *identidad*, en un sentido general, ha sido definido como la gestación y manifestación de un sentido de pertenencia, y ha sido indagado por una amplia gama de eruditos e investigadores en la rama de las ciencias sociales como la sociología o la antropología; tal es el caso de autores como Guiddens, Luckmann, Berger o Laitin. El resultado de delimitar este concepto es diverso por sus diferentes vertientes y contextos, asimismo porque se trata de un concepto con ramificaciones que señalan a cambiantes direcciones de enfoques de observación, y porqué generalmente acompaña una referencia de especificidad: identidad personal, identidad cultural, identidad nacional, etc.

Ciertamente, desde una perspectiva más sociológica que antropológica, algunos autores como Berger y Luckmann, elaboraron teorías como en el caso de la construcción de identidades como un fenómeno gestado gracias a la dialéctica entre el individuo y la sociedad (Espinosa, 2014:35).

Eruditos contemporáneos como es el caso de Giddens presentaron diferentes enfoques que han aportado relevancia en torno a la investigación del campo de estudio. Giddens deja entendido que *las identidades se construyen a través de un proceso de individualización por los propios actores para los que son fuentes de sentido y aunque se puedan originar en las instituciones dominantes, sólo lo son si los actores sociales las interiorizan y sobre esto último construyen su sentido* (Molina 1999). Desde la perspectiva de Giddens, es posible concebir la identidad como *el conjunto de valores, tradiciones, símbolos, creencias religiosas, dogmas y rituales de comportamiento funcionando como actores elementales dentro de un grupo social con el fin de construir un sentido de pertenencia basándose en códigos, normas, leyes y rituales compartidos por el grupo social dentro de su cultura dominante* (Ibíd.).

De manera paralela, el concepto de identidad mantiene una óptica singular en el sentido de su relación con el proceso de la globalización, como bien argumenta Díaz-Polanco; de esta manera, la identidad suele esconder diferentes procesos que resultan sustantivos de identificar y distinguir. Según Díaz-Polanco (2006:15) *es posible identificar dos procesos como respuesta a las nuevas condiciones globalizadoras. Por un lado tenemos en primer lugar el viejo reforzamiento en torno a comunidades que se defienden mediante el afianzamiento de sus fronteras e inventando mecanismos para mantener y reproducir al grupo a tratar. En segundo lugar, tenemos el que surge (también en el marco de la globalización) como búsqueda de salidas con sentido para escapar a la creciente individualización y fragmentación que destruye los tradicionales tejidos comunitarios*. De una manera transversal, al respecto, Bauman realiza un análisis interesante, argumentando que en ciertos casos, la identidad es un intento por construir comunidades bajo nuevas condiciones globalizadas y contemporáneas, siendo resultado de la pérdida o el deterioro de los tejidos comunitarios anteriores, y que finalmente, terminan siendo sustitutos de esta misma, pero que generalmente, presentan algunas características propias de la anterior (Díaz-Polanco, 2006:18).

En un sentido más específico, el término de identidad cultural ha sido abordado como un sistema complejo que ha sido construido por un conjunto de valores, símbolos, tradiciones, creencias y comportamientos que se desenvuelven inmersos en algún grupo social determinado, actuando en la misma, y fundamentando el llamado sentido de pertenencia, evidenciando la presencia de la diversidad, ya sea ésta en sus diferentes presentaciones como cultural, étnica, religiosa, etc.

Desde el punto de vista de Gutiérrez (2010), existen varios criterios a considerar antes de aproximarse al concepto de *identidad cultural*. Es menester tomar en cuenta que se vislumbrarán en conjunto valores, tradiciones, creencias, normas y símbolos que funcionan con elementos de cohesión dentro de un grupo o comunidad, para así, fundamentar la pertenencia de un individuo o de una sociedad. De igual modo, es importante notar que las culturas nunca han sido, ni serán, homogéneas, puesto que el surgimiento de subculturas dentro de estas mismas son

dinámicas, pero sólo de manera temporal, por el hecho de que no mantienen todas sus características iguales con el paso del tiempo.

Es sabido que, al realizar estudios o investigaciones que giran alrededor de la identidad cultural, nos encontraremos con dos perspectivas generales para su aproximación.

En primer lugar tenemos la perspectiva del *esencialismo* y en segundo, la perspectiva *constructivista*. A continuación se presentan los modelos de análisis de la construcción de la identidad cultural, de acuerdo con Gutiérrez (2010):

a) *Perspectiva esencialista*: se enfoca en los conflictos de identidad como algo inmanente y hereditario culturalmente y supone que los diferentes y múltiples rasgos culturales son transmitidos a través de generaciones, configurando la identidad cultural a través del tiempo y el espacio.

b) *Perspectiva constructivista*: ésta posición indica que la identidad no es algo que se hereda, se tiene que construir. Por esa razón, la identidad no puede considerarse como un fenómeno estático (mismo caso con el *tiempo* y el *espacio*) o “congelado”, sino en constante movimiento, e incluso manipulable. De este modo, Gutiérrez argumenta que la cultura puede ser transmitida de padres a hijos, pero lo que existe aquí es un elemento cultural que se impone, aunque podría ser modificado por el individuo o sociedad que así lo decida, aunque en su mayoría, la presión social y los dogmas religiosos arraigados a este cambio no lo permiten.

El concepto de identidad (en particular de identidad cultural), aunque generalmente conlleva una vinculación o anclaje territorial, suele rebasar fronteras (como en el caso de comunidades migrantes), debido a que la identidad cultural se va construyendo o reestructurando de manera proporcional al tiempo y al espacio, es decir, al contexto histórico, a través de diferentes aspectos en los que se imprime alguna cultura en particular (lengua, las relaciones sociales, ritos, ceremonias) o bien, los patrones de comportamiento colectivos (sistemas de valores y creencias); en este sentido, un común denominador de dichos elementos de identidad cultural es su carácter inmaterial o “no tangible”, y son producto de la colectividad en general (Molano, 2007:73). Así, existen manifestaciones culturales que se expresan con mayor ímpetu que otras con respecto al mencionado “sentido de identidad”, diferenciándolas de otras actividades que también forman parte común de la vida cotidiana en comunidad; algunas de las actividades o manifestaciones de identidad cultural mencionadas (fiestas, rituales, procesiones, música, danza) resultan ser representaciones culturales con alto impacto y significado social, mismas que la UNESCO ha catalogado como *patrimonio cultural inmaterial*.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Página oficial de la UNESCO en: <https://ich.unesco.org/es/que-es-el-patrimonio-inmaterial-00003>

La UNESCO afirma que el patrimonio cultural no se debe limitar exclusiva o necesariamente a monumentos u objetos materiales, sino que comprende también tradiciones o expresiones vivas heredadas de nuestros antepasados y transmitidas a nuestros descendientes (tradiciones orales, artes del espectáculo, usos sociales, rituales, actos festivos, conocimientos, prácticas, y saberes o técnicas que se relacionan de manera directa o indirecta a la artesanía tradicional...siendo un vital factor del mantenimiento de la diversidad cultural frente al contexto de la globalización. De esta manera, el reconocimiento del patrimonio cultural inmaterial de contribuye al diálogo intercultural, promoviendo el respeto y la tolerancia (UNESCO).

De esta manera, la UNESCO (Ibíd.) señala que el *patrimonio cultural inmaterial* es:

- *Tradicional, contemporáneo y viviente a un mismo tiempo*: en el sentido en que no solo se ajusta a tradiciones heredadas del pasado, sino también usos (rurales y urbanos) característicos de diversos grupos culturales.
- *Integrador*: transferido de generación en generación, desarrollándose como consecuencia al contexto en particular, contribuyendo a infundir un sentimiento de pertenencia, creando un lazo entre el pasado y el futuro a través del presente. Este patrimonio no se presta a preguntas sobre la pertenencia de un determinado uso a una cultura, sino que contribuye a la cohesión social fomentando un sentimiento de identidad y responsabilidad que ayuda a los individuos a sentirse miembros de una o varias comunidades.
- *Representativo*: no se valora como un bien cultural, por su exclusividad o valor excepcional. Prospera en las diferentes comunidades y depende de aquéllos cuyos conocimientos de las tradiciones, técnicas y costumbres se transmiten al resto de la comunidad, de generación en generación, y a otras comunidades en general.
- *Basado en la comunidad*: sólo puede existir si es reconocido por las comunidades, grupos o individuos que lo gestan, conservan, recrean y transfieren. Sin este reconocimiento, nadie puede decidir por ellos que una expresión o un uso determinado forma parte de su patrimonio.

Por lo anterior, la identidad cultural necesariamente implica que la comunidad en cuestión se identifique históricamente en su entorno físico y social particular, puesto que el reconocimiento brinda un sentido activo a la identidad cultural. De esta manera, el patrimonio y la identidad cultural se ven condicionadas por factores externos y por la retroalimentación entre ambos, por ende, la identidad cultural no existe sin la capacidad de reconocer el pasado, sin elementos simbólicos o referentes que le son propios y que ayudan a construir el futuro (Molano, 2007:74).

De esta manera, y considerando lo anteriormente argumentado a través de algunas propuestas sustantivas e interesantes con respecto a los conceptos de cultura e identidad, entendemos que tanto la *Cultura* como la *Identidad*, pueden construirse, recrearse, compartirse y preservarse, ambos manteniendo un proceso y una relación

de legitimación y reconstrucción constante, siendo conceptos líquidos en términos de Bauman, y se ven modificados, heredados, construidos y reconstruidos en un plano espacio-temporal.

Ahora, se prosigue a abordar y analizar otros dos conceptos clave para el objeto de estudio: el *folklore* y la *religiosidad popular*.

### 1.3) Folklore y Religiosidad Popular

En un primer acercamiento a la definición de *folklore* (o folclore), de acuerdo con el Diccionario de Antropología (Barfield, 2000:285-289), se precisa como el conjunto de materiales culturales preservados de manera oral o a través de canales de comunicación no institucionales y tradicionales (cuya autoridad depende principalmente de que hayan persistido en el tiempo más que de su contenido pragmático o lógico), el término se incorpora para designar ese caudal de materiales culturales.

Esta definición menciona que se atribuye a sociedades rurales, analfabetas o atrasadas, a lo cual manifiesto un total desacuerdo, dado que en sociedades “avanzadas” o urbanas, también se encuentra la existencia del folklore.

En una segunda alternativa a la definición, y haciendo énfasis a la cultura folk, el término hace nuevamente referencia a aspectos culturales tradicionales (especialmente en el marco rural) que han “escapado” a ciertos cambios: *“folk culture is term sometimes applied to traditional, especially rural, aspects of culture which have escaped changes taking place in urban centres. The concept is associated with European folklore studies, and in America, with the work of Robert Redfield. Its critics, however, argue that it is value-laden in its apparent assumption that folk culture is inferior to cosmopolitan forms”* (Barnard & Spencer, 2002:905). Esta propuesta de definición, afortunada bajo mi punto de vista, no excluye (como en el caso de la primera ofrecida) el contexto urbano en sí.

En una tercera aproximación, de acuerdo con la Real Academia Española (2014), el término de folklore o folclore, etimológicamente significa *folk* (pueblo) y *lore* (conocimiento), es decir, el conjunto de saberes o conocimientos locales involucrados con artesanías, bailes, costumbres, cuentos, historias orales, leyendas, música, proverbios y supersticiones, que permanecen comunes a una zona geográfica en particular y una población en concreto, incluyendo tradiciones compartidas, inmersas en una subcultura o grupo social afín.

La definición del término folklore tuvo su génesis como tal en 1846 por William Thoms, refiriéndolo a las llamadas “antigüedades populares”, y hasta el día de hoy, resulta ser un término altamente polémico y diversificado se ha visto. Aún así, una definición aceptable, según Dan Ben Amos, es la que considera que el folklore es una

forma de comunicación, en términos artísticos y culturales que se gesta en un grupo en particular, generalmente de dimensiones limitadas (Palacios, 2013:269).

Más allá de las diferentes definiciones que han existido y aún se encuentran desarrollándose hoy en día, sean aceptables o no, es posible reconocer el hecho de que el estudio de esta sabiduría o el conocimiento del “pueblo” así como su análisis, es organizado en torno a las relaciones de producción cultural con una comunidad local en particular, nacionalidad, diáspora, etnia, identidad y diferencias de poder; en donde las teorías en el marco de la globalización (tema que abordaremos con detalle más adelante) resultan sustantivas para su comprensión (Lau, 1999:55), en donde el factor de la globalización actúa como un agente homogeneizante y destructor del tejido social y cultural.

Desde un punto de vista más claro, podemos tratar de entender al folklore como una etnografía autobiográfica, o mas claramente dicho, una descripción propia de la gente de ellos mismos, y que contrasta mucho con las diferentes descripciones que hemos mencionado (y se encuentra de manera abundante al respecto) realizadas tanto por sociólogos como por antropólogos, el folklore entonces, es justamente esta visión que ofrece una imagen propia de la gente sobre ellos mismos, y que escapa a la distorsión de la visión ajena al lugar y ajena a la comunidad. En otras palabras, el folklore puede ser concebido como un “espejo de la cultura” que frecuentemente revela información especial, por esta razón, según Bronner, el análisis de las diferentes fuentes o ejemplos del folklore pueden proporcionar al individuo una forma de ver otra cultura desde dentro hacia afuera, en lugar de afuera hacia adentro (como generalmente sucede a los ojos del antropólogo o agente externo que observa el folklore), ya sea que la "otra cultura" esté lejos de las fronteras del científico social, o que la "otra cultura" se aloje dentro de estas fronteras.

De esta manera, el folklore puede reflejar (y por tanto reforzar) las configuraciones de valores de la gente, pero al mismo tiempo proporciona una forma de escape sancionado de estos mismos valores (Bronner, 2007:59). Por otro lado, de acuerdo con este enfoque, hay (por lo menos) dos pasos iniciales en el estudio del folklore con respecto a la cultura: el primero es objetivo y empírico; el segundo es subjetivo y especulativo. El primero podría denominarse identificación (consistiendo esencialmente en una búsqueda de similitudes) y el segundo interpretación (depende de la delineación de las diferencias) (Bronner, 2007:70).

En razón de lo anteriormente expuesto es imperante dar su justa dimensión e importancia al folklore reconociendo su naturaleza social (Propp,1984:5), aludiendo a que se gesta en lo social, y resulta ser un fenómeno social internacional. Y es por eso que el estudio del folklore resulta una herramienta fundamental tanto para las ciencias sociales y las humanidades en general, como para el arte y la cultura en si mismas sin importar si se refiere de

sociedades rurales o urbanas, o de que cultura o nación se trate; en este caso (Khamlia), donde es posible reconocer que en el folklore se encuentran escondidos diferentes soluciones y/o respuestas a diversas problemáticas sociales con respecto al fenómeno religioso, espiritual y cultural en este sentido.

De la misma manera, el estudio del folklore es también una disciplina histórica. Como bien argumenta Propp, el estudio del folklore no puede limitarse a la investigación de los orígenes y de que no todo en el folklore se remonta a un estado primitivo. Nuevas formaciones ocurren en todo el curso del desarrollo histórico de las personas. Desde esta premisa, el folklore es un fenómeno histórico y la ciencia del folklore, una disciplina histórica, en donde la investigación etnográfica es su primer paso. El estudio histórico debería mostrar qué es lo que sucede con el folklore antiguo bajo nuevas condiciones históricas y rastrear la aparición de nuevas formaciones. Por ello, no podemos determinar todos los procesos que ocurren en el folklore con la transición a nuevas formas de estructura social, o incluso con el desarrollo dentro del sistema existente, pero sabemos que estos procesos ocurren en todas partes con sorprendente uniformidad (Propp, 1984:11).

Por otra parte, es necesario mencionar que si bien es cierto que la literatura escrita (cuentos, historias, etc.) aporta una generosa ventana de visibilidad hacia el estudio del folklore, en el Norte de Africa, en donde las comunidades Bereberes, anteriormente (y hoy en día en algunos casos) nómadas, podemos identificar, apreciar y documentar el caso del folklore oral (como es el caso de Khamlia y el caso Gnaoua) en prevaleció la tradición oral y no la escrita, complejizando su estudio y documentación, re-valorizando su aporte como vestigio del folklore local para su observación y análisis, como se verá más adelante en este trabajo a través de sus historias, cuentos, y canciones. La etnografía mantiene en este trabajo un importante rol para el estudio del folklore, en un sentido histórico, para descubrir las dinámicas sociales y culturales en Khamlia en un contexto contemporáneo, y posteriormente estar en posibilidad de brindar un diagnóstico social y cultural tanto en el presente como una perspectiva a futuro. El estudio del folklore en la cultura Gnaoua (así como sustantivamente en la cultura Bereber) nos serán de primaria importancia a la hora de realizar dichas tareas. Sin embargo, se reconoce que en el caso de Khamlia y su folklore, los personajes inmersos como leyendas o santos se comportan de una forma u otra no necesariamente porque las cosas realmente sucedieran así, sino porque así es como se percibían según las leyes y paradigmas del pensamiento local. En consecuencia, este pensamiento y todo el sistema de visión deberían ser objeto de un estudio especial; de lo contrario, no será posible entender la composición, tramas ni motivos individuales, y por ende, se correrá el riesgo de caer en una especie de realismo ingenuo o de tratar los fenómenos del folklore Gnaoua en Khamlia como algo meramente “exótico”, cuando la finalidad recaería en reconocer el fenómeno como una herramienta útil para dar paso a un diagnóstico social y cultural contemporáneo de manera objetiva.



De manera paralela, existe la importancia de reconocer el hecho de que nada resulta folclórico por el sencillo acto de estar presente o existir, sino todo lo contrario, algo llega a ser folclórico a través de un largo y lento proceso, atravesando diversas etapas que a su vez implican condiciones específicas. Si bien, el folklore es siempre popular, también mantiene ciertos rasgos característicos a saber (William, 1997):

- mantiene vigencia social,
- empírico,
- funcional,
- en ocasiones oral,
- tradicional,
- en algunos casos se presenta de manera anónima,
- localizado.

Sin embargo, no todas las etapas son esenciales de la misma forma, sino que en algunas ocasiones presuponen en su desarrollo el previo cumplimiento de otras.

De acuerdo con el Instituto Interamericano de Derechos Humanos, en el territorio de lo “popular” va ponderando en folklore sólo aquello que, respondiendo a necesidades colectivas y a imposiciones del medio, puede incorporarse funcionalmente a la vida común; sigue su curso cuando es meramente teórico, abstracto, sistemático, quedando así como resultado un estado empírico; permaneciendo así lo que tiene calidad para tradicionalizarse venciendo el tiempo; se desgasta y borra lo personal originario para alisarse en la tersa superficie de lo anónimo colectivo. Por lo tanto, no se trata de un proceso pasivo y estático, ni es una simple recopilación de materiales. El folklore es una síntesis activa en la que intervienen los aportes de la cultura tradicional y los modelamientos del ambiente (William, 1997:16).

Al analizar la pregunta sobre lo que se celebra en una comunidad con tradición oral, y sobre todo, cuando hablamos de folklore, celebraciones populares y/o desarrollo cultural, brinca inmediatamente a la luz la idea de que, por un lado, el folklore se presenta como el conjunto de conocimientos populares; y por otra parte, como un derecho a la preservación, desarrollo, y manifestación cultural. Desde este punto de vista, se coincide con la premisa de que la fiesta tradicional es precisamente una de las expresiones más significativas de las culturas con tradición oral, por ende, la fiesta va necesariamente de la mano con la noción de celebración. De esta manera, en las culturas de tradición oral se está celebrando la cultura en sí misma, y más aún, el derecho a celebrar la vida y la cultura es constantemente requerido por el pueblo que siente como convergen en aquellas fiestas los recuerdos y conocimientos de sus ancestros, del pasado de la comunidad, así como también los periodos de

progreso. Así, esta expresión popular dignifica y celebra cada acción humana, y por lo tanto, de acuerdo con William, es consigna espiritual que las generaciones se transmiten para mantener viva la fe en un ideal de justicia, de bondad, capaz de curar los errores de la vida y sin los cuales ella misma no conocería los procesos de su marcha espiritual (William, 1997:27).

En las culturas de tradición oral, no necesariamente se separa lo sagrado de lo profano, sino que todo momento es sagrado y todo momento puede ser digno de festejarse en comunidad, es por eso, algunas culturas asumen el arte y su esencia celebratoria como:

a) Parte de la vida cotidiana: en las vivencias de familia como la crianza y educación de infantes, reuniones con parientes, comer, beber, vestirse, curarse, estar con los amigos, con la comunidad. Estas celebraciones se pueden apreciar en los nacimientos, bautizos, corte de cabello, inicio del mes de Ramadán, nupcias, defunciones, o de celebraciones de la fertilidad, de la vida, emparejamiento, etc.

b) Parte del trabajo en comunidad: las reuniones sociales o festivas que giran en torno al trabajo colectivo. Estas celebraciones se dan al construir escuelas, centros de educación, o preservar el entorno como limpiar, sembrar, cosechar, cultivar, marcar el ganado, etc. Parte del calendario festivo de la comunidad, está dedicado a las mitificaciones de la tierra y del universo como la luna, el sol, las estrellas, el ser humanos, los animales y plantas (Ibíd.).

La religión, y particularmente la religiosidad popular, parecen ser en el caso del Norte de África, y en especial en Marruecos, factores socialmente, políticamente y económicamente dinámicos que resultan significativos en los niveles de acción local; así, resulta particularmente seductora la idea de vinculación de los conceptos de identidad cultural y religiosidad popular, que se presentan como vectores (a manera de fuerza y sentido) y como patrimonio cultural intangible (de acuerdo con la UNESCO), siendo partícipes en las dinámicas sociales y economías locales, y que a su vez, dejan abierta una brecha para analizar del papel del Islam popular y su impacto en diversas esferas de acción. En ese sentido, la identidad cultural, manifestada o expresada a través de prácticas religiosas populares, caracterizan a la localidad, misma que se encuentra inmersa en un ambiente profundamente espiritual, convirtiéndose en prácticas que se manifiestan en un entorno globalizado, formando parte de múltiples y cambiantes esferas de acción como la coordinación social y dinámicas de gobernanza. De esta manera, el fenómeno religioso resulta uno de los aspectos más complejos al momento de analizar las dinámicas culturales de algún grupo social; dado que en los espacios y momentos rituales, así como en las creencias y prácticas relacionadas con el

concepto de lo sagrado, se encuentran y se cruzan lo natural y lo cultural con lo sobrenatural. En ese sentido, la comunidad entiende que lo religioso tiene que ver con aquellos significados más profundos en los que descansa el sentido de su vida y de su historia (González, 2002:7).

Sin tener propósitos de definir de manera extenuante el concepto de religión, si existe una intención de diferenciar lo que es la religión, la espiritualidad y la religiosidad popular, conceptos que matizan significados sumamente distintos entre ellos y apuntan a un enfoque igualmente distinto. Por un lado, el concepto o término de religión, se direcciona hacia una definición sustantiva de lo que es el fenómeno religioso, pero desde una perspectiva más dogmática y en algunos casos institucional; como es de esperarse, las definiciones de la religión resultan variadas, sin embargo, las definiciones imponen el fenómeno a realidades históricamente objetivadas en algunos casos. Por otra parte, el concepto de espiritualidad nos hace referencia a la individualización de la creencia religiosa; si bien Durkheim la definió como el reconocimiento, experimentación o eficacia simbólica que en su conjunto pueden expresar fuerzas sustantivas que se ven construidas en acciones colectivas y suelen ser producto de la vida en comunidad (Durkheim, 2012). Finalmente, el concepto de religiosidad ha sido adoptado por algunos sociólogos y antropólogos por tratarse de un concepto no dicotómico entre la experiencia espiritual y la religión. Este concepto ayuda a vislumbrar ciertos espacios intermedios entre distintas áreas de influencia entre lo individual y lo institucional, entre lo “nuevo” y lo tradicional, entre sincretismos de adscripción colonial e híbridos postcoloniales; en palabras de De la Torre, *el término de espiritualidad alude exclusivamente a la individualización de la experiencia religiosa, religiosidad nos permite rastrear sus soportes y o reanclajes simbólicos colectivos, sin desatender los efectos de su subjetivación. Religión remite a la estructura-instituida, mientras que religiosidad remite al proceso de lo estructurable-estructurante, es decir al proceso de lo instituyente. En correspondencia con la religión, religiosidad nos permite distanciarnos de su carácter normativo, y comprender tanto la búsqueda incesante de experiencias sagradas y trascendentales que conectan la realidad interior con la realidad trascendente, pero que se construyen y experimenta dentro de contextos de ritualización social, donde no necesariamente se juega la ortodoxia-herejía, sino que es practicada por individuos “heterodoxos” que entran y salen de las instituciones* (De la Torre, 2013:6).

Diferenciar la religión de la religiosidad popular resulta un paso relevante para el análisis de participación de la esfera cultural, siendo ésta la que marca el pulso de la praxis religiosa dentro de la comunidad y por lo tanto, en la acción colectiva. Con respecto al concepto de cultura y su relación con la religión, Simmel sostiene que *al llamar cultura a los refinamientos, las formas espiritualizadas de la vida y los resultados de los trabajos internos y externos a la misma, estamos ordenando estos valores en una dirección en la que no se encuentran en razón de su significado concreto. Para nosotros son contenidos de la cultura en la medida en que los consideramos como expansiones elevadas de simientes y tendencias naturales,*

*elevadas por encima de la medida de desarrollo, realización y diferenciación que resultaran de su mera naturaleza* (Simmel, 2013:560). Bajo este entendido, la religión y la religiosidad popular, suministran un sustrato vital a las costumbres y por lo tanto, es posible argumentar que la sociabilidad crea la sociedad, la religiosidad crea a la religión, pasando la primera a través de las costumbres y la segunda a través de la vida religiosa.

La religiosidad popular en el Norte de África, según De la Torre (2012), ha sido históricamente el fermento de la cultura en el continente. Aunque a veces es sinónimo del Islam popular, es una expresión sincrética del choque cultural entre el Islam (introducido por los conquistadores árabes) con las cosmologías nativas y posteriormente con las religiones de origen africano que llegaron con el esclavismo negro (en el caso Gnaoua). Por ello un rasgo propio es que floreció con una modalidad sincrética, y por tanto opera como una matriz de creencias diversificadas. En otras palabras, podemos identificar a la religiosidad popular como *una expresión de la fe en forma de religión, es por eso que, cuando se implanta en un espacio dominado por anteriores formas o instituciones religiosas, se tiende a operar por medio de transmutaciones de lo que parece posible asimilar y resemantizar en su propia síntesis. Su autoconcepción como una totalidad, lo predispone a esa estrategia, pues ella tiene más vocación para fagocitar que para excluir* (De la Torre, 2012:510), indagando en un plano más profundo, se ha argumentado que la religiosidad popular es justo donde se concibe la mezcla de dos o mas sistemas religiosos como es el caso de las cosmovisiones originales locales familiarizadas con la magia, curanderismo, animismo, el Islam articulador, la devoción a santos o genios, el milagro o el ritualismo, así como también la espiritualidad, el “New Age” y la neo-esotería, y que son un signo de la religiosidad propia de la era de la globalización cultural, pues tienden a universalizar las religiones históricas, con las tradiciones esotéricas, con los nativismos exóticos, y con creencias pseudocientíficas, en una amalgama que genera una yuxtaposición de fragmentos amalgamados, en donde es visible la presencia de tradiciones religiosas y la creación de nuevos rituales y cultos tradicionales (Ibíd.).

De la Torre nos hace entender que el concepto de la religiosidad popular (como fenómeno social y cultural), puede ser analizada como un cierto eje de tensión de la inculturación, manteniéndose en vigor, en parte, gracias al constante dinamismo entre asimilación y rechazo a la modernidad entendiéndose como una relación recíproca y bilateral, encontrándose entre la resistencia cultural de las tradiciones y su respuesta adaptativa y performativa a la modernización en un contexto global contemporáneo. Es por ello que en la religiosidad popular se negocian de manera constante los procesos de redefinición y reinterpretación del sentido práctico de la religión; confrontándose las relaciones de dominación y resistencia, tanto entre la autoridad religiosa oficial (en el marco del Islam) y los fieles.

Acertadamente, en palabras de Rostas, los fieles inmersos en sistemas religiosos populares no se enfocan en el

origen de sus creencias y prácticas *per se*, sino por la eficacia de su versión particular de la religión, su visión propia, haciendo uso de símbolos y aplicándolos y reinterpretándolos en contextos definidos con la finalidad de ayudarse a sí mismos y de poder resolver cuestiones económicas o de salud generalmente). Los usuarios de la religión popular suelen combinar e incorporar elementos con el fin de satisfacer sus necesidades, ya sean de carácter espiritual o material (Rostas 1995:87).

De esta manera, podemos observar que el fenómeno social de la religiosidad popular se presenta a sí misma como una forma novedosa de expresar de una manera original el fenómeno religioso contemporáneo, que se manifiesta en las prácticas rituales populares, estando en un espacio entre la institución y el sujeto, encontrándose entre la tradición y la contemporaneidad, entre continuidad y cambio, en donde la experiencia de lo religioso se ve de alguna manera desinstitucionalizada, no encontrándose de manera aislada ni necesariamente de manera individual, sino colectiva. La religiosidad popular, se vive constantemente estando inmersa en procesos de redefinición y reinterpretación de acuerdo al contexto histórico correspondiente y del sentido práctico de la religión.

En este contexto, la religiosidad popular se resiste en cierto sentido al orden dogmático, imperando algunas formas heterodoxas, por otra parte, también se mantiene como el espacio en reestructuración permanente estableciendo así nuevos paradigmas culturales y de identidad cultural y colectiva.

Al final, De la Torre (2012) deja abierta una ventana en donde es posible reflexionar que en las prácticas religiosas populares ( independientemente de que sean aceptados, tolerados, o bien rechazados por el Islam dogmático) se ve construido un sentido colectivo de las nuevas formas religiosas en un contexto contemporáneo y globalizado, así como el espacio de referencia en donde se ajustan a cierta autoridad legitimadora de una tradición que proporciona un principio de identificación social (identidad cultural de manera colectiva) y la posibilidad de incorporación a una comunidad religiosa, en este caso, una comunidad musulmana.

#### **1.4) Animismo, Sufismo y Diversidad en Marruecos**

Este apartado intentará introducir y al mismo tiempo relacionar los conceptos así como sus significados, de animismo y Sufismo, mientras se contextualizan en un espacio en común: Marruecos. Si bien podría parecer contradictoria la idea de relacionar el animismo (entendiéndolo como una fase evolutiva de la religión, una etapa de cambio y no de mejoramiento o con conotaciones entre lo “primitivo” o lo “avanzado” o moderno en el marco del fenómeno religioso o la fenomenología de la religión) con el Islam (religión que parecería por sus fundamentos,

dogmas y doctrinas exclusivamente perteneciente al monoteísmo, pero que en la práctica de la religiosidad popular adquiere una relación estrecha con el animismo), o mejor dicho, específicamente con la dimensión mística del Islam conocida como Sufismo o Tasawwuf; sin embargo, es justamente en esta relación donde se gesta el interés y originalidad de la presente investigación.

En este caso tan particular, como veremos a lo largo de este trabajo, el contexto histórico en el que se gesta la cultura Gnaoua relaciona directamente tanto el animismo como el Islam, por el simple hecho de que esta cultura ha atravesado históricamente por procesos que ligan tanto al Islam (en el Norte de África), como a la cultura bereber (en Marruecos), como a la etnia y cultura Bambara (de África Occidental). Esto significa que a lo largo del tiempo y el espacio, la génesis y desarrollo de la cultura Gnaoua en Marruecos se ha visto enriquecida culturalmente por las civilizaciones Árabe, Bereber y Bambara, que encontraron su punto de intersección (como se abordará en capítulos siguientes) a consecuencia de la institución de la esclavitud (comercio o tráfico humano) llevada a cabo tanto por árabes, como bereberes, como también por sociedades europeas en la región. A consecuencia del implemento y desarrollo histórico de dicha institución aplicado en las regiones del occidente y norte continental africano, en donde grandes masas humanas del África Occidental (incluidas personas pertenecientes a la tribu Bambara) fueron despojadas de sus familias, secuestradas por agentes colonizadores (ya sean árabes, bereberes o europeos) y desplazados a tierras del norte de Africa (en este caso en el actual Marruecos, especialmente a las ciudades de Sijilmasa y Essaouira) para ser comercializados como mercancía. En este sentido, las comunidades de adscripción étnica Bambara (provenientes de Malí, Ghana, etc) se vieron islamizadas, pero también se entiende que sus prácticas religiosas populares y sistemas de creencias afines se vieron simbiotizadas en el marco del Islam, en un contexto desprotegido y multicultural, que han dado como resultado nuevas formas de religiosidad popular contemporánea, nuevas prácticas rituales que se gestan en un entorno meramente monoteísta (propio del Islam) pero que mantienen atributos preislámicos y características animistas propias de algunas culturas africanas del occidente continental. Además de ello, como veremos a continuación, la dimensión mística del Islam (o Sufismo) también mantiene de manera activa un sentido de asociación con respecto a Dios (prohibido por el dogma Islámico en sí), esto es, que en la mística islámica suele asociarse a Dios con otros seres, tanto vivos como no vivos, lo que hace que sea un contexto adecuado para la supervivencia y desarrollo de prácticas animistas dentro del Islam contemporáneo.

Por esa razón, se procederá en primera instancia al abordaje del tema del animismo desde diferentes perspectivas teóricas propias de la sociología de la religión y la antropología de la religión así como también de la fenomenología de la religión, para después proceder a abordar el tema del Sufismo de manera introductoria y relacionarlo con el contexto histórico marroquí.

Partiendo de las premisas con respecto a que la aparición de la religión supone el desarrollo tanto del ser humano como de la sociedad en que se encuentra inmerso, o en otras palabras, que son necesarias determinadas premisas sociales y cognoscitivas (o gnoseológicas); la religión, observada como fenómeno social, ha atravesado de manera histórica por un largo proceso evolutivo. Estos complejos procesos evolutivos han sido causados, en parte, por las diferentes deformaciones fantásticas de la realidad que se han derivado de las relaciones sociales y del nivel de conocimiento del ser humano a lo largo de la historia, con el fin de encontrar explicaciones a los fenómenos naturales (en un inicio) por un lado, y por otro, para justificar ciertos sistemas de creencias, relaciones de poder, y/o comportamiento colectivo.

En primer lugar, se acepta que la religión (en su forma más básica) debe su origen a la impotencia del ser humano (ya dotado evolutivamente de un desarrollo mental propio del Homo Sapiens) en su lucha con la naturaleza, viéndose siempre en desventaja y por lo tanto, desarrollando un nivel gradual de temor con respecto a los fenómenos naturales, incomprensidos por el humano hasta ese momento. El temor provocado por los fenómenos naturales y su incomprensión, generó el surgimiento de ideas e imágenes fantásticas, en donde las fuerzas de la naturaleza adquirirían una relevancia significativa en el desarrollo comprensivo del humano, es decir, como un reflejo fantástico de la realidad, originado por la asfixia que experimentó el humano bajo el peso de la fuerza de la naturaleza sobre la sociedad. A esta primera etapa evolutiva de la religión (aunque sin ser concebida propiamente como religión) se le conoce como etapa *naturalista*, en donde se hace notorio el carácter de las relaciones del hombre con la naturaleza, y su grado de dependencia en que se encontró con respecto a los fenómenos naturales. De esta manera, en sus diversas relaciones con la naturaleza, el humano recorrió un largo camino que va desde su inicial impotencia ante estas fuerzas y fenómenos, hasta estar en condiciones de poder dominar sus leyes y utilizarlas con eficacia en beneficio tanto personal como de la comunidad. El dominio de las fuerzas y fenómenos de la naturaleza sobre el hombre, la impotencia de éste ante ellos son uno de los factores que dieron lugar a la religión (Sujov, 1968:17).

En segundo lugar, en relación a las etapas evolutivas de la religión como fenómeno social, de manera posterior al naturalismo, tenemos la etapa *animista*, la cual queda asentada en la categorización y creencia en los espíritus y las almas; esta categoría caracteriza una forma de religión en determinada etapa de desarrollo, y como tal, es concebida como la primera etapa propiamente dicha de la religión en sí misma. Sujov hace referencia a esta etapa argumentando que la religión se origina con la etapa del animismo, el cual se identifica dado que tras las cosas de la realidad se oculta, según el humano “primitivo”, la actividad de almas y espíritus, que pueden serle favorables o

desfavorables, y a los cuales, mediante determinadas acciones, se les puede inclinar en favor de unos o, por el contrario, predisponerles en su contra (1968:38).

El animismo, etimológicamente, proviene del latín *anima*, que significa alma o bien espíritu; siendo una forma primitiva de la religión, en donde se atribuye un alma vívida en relación a los fenómenos naturales y posteriormente a objetos inanimados. El ser humano llegó a concebir la existencia de un ánima en base a sus ideas, visiones, o presencias; y empezó a rendir culto a algún cuerpo animado u objeto inanimado (Ramos, 1998).

De manera alterna, para Tylor (1871) las religiones (mal catalogadas como) “primitivas” (mejor concebidas como ancestrales) se caracterizaban por la creencia en seres espirituales. El llamado animismo tenía especial importancia para Tylor dado que caracteriza a tribus como “bajas o atrasadas en la escala de la humanidad”. Según Tylor, esta etapa evolutiva conocida como animismo, concibe de manera general dos principales dogmas, que en su conjunto constituyen una doctrina lógica: a) concierne a las almas de las criaturas individuales, capaces de una existencia perdurable posterior a la muerte; y b) hace referencia a otros espíritus, hasta llegar a convertirse en divinidades. De esta manera, el animismo, en estado de desarrollo, abarca la creencia en las almas y en su existencia a través del tiempo, el control de divinidades y de espíritus subordinados, resultando de esas doctrinas una adoración activa (Tylor, 1871).

Sin embargo, la teoría de Tylor sobre el animismo podría parecer ambigua y algo altanera y descalificadora en el sentido del enaltecimiento de lo que el considera una sociedad avanzada (Inglaterra como ejemplo) argumentando que estos seres espirituales o ánimas se encuentran modelados por el hombre a base de la concepción de su propia alma y, en segunda instancia, que a través de ellos se intentan explicar estas sociedades “primitivas” la naturaleza y sus complejas dinámicas con la “primitiva teoría infantil” de que es enteramente de una naturaleza animada, e incluso llega a concebir esta etapa animista como “sin moral” (Ibid), sin embargo fue uno de los primeros autores reconocidos desde la antropología en abordar la temática del animismo como etapa evolutiva de la religión.

Desde otra perspectiva de un exponente significativo para la antropología de la religión, con respecto al estudio del animismo, es Geertz, quien aborda la temática (de una manera menos descalificadora) de la siguiente manera: *The nature of the religion gives to ordinary life varies with the religion involved, with the particular dispositions induced in the believer by the specific conceptions of cosmic order he has come to accept... But even at its simplest folk and tribal levels—where the individuality of religious traditions has so often been dissolved into such desiccated types as "animism," "animalism," "totemism," "shamanism," "ancestor worship," and all the other insipid categories by means of which ethnographers of religion devitalize their data—the idiosyncratic character of how various groups of men behave because of what they believe they have experienced is clear* (Geertz, 2003:122).



Por otro lado (aunque de igual manera de una forma inevitablemente descalificadora), Malinowski difiere argumentando que *La ciencia nace de la experiencia, la magia está fabricada por la tradición. La ciencia se guía por la razón y se corrige por la observación; la magia, impermeable a ambas, vive en una atmósfera de misticismo. La ciencia está abierta a todos, es decir, es un bien común de toda la sociedad; la magia es oculta, se enseña por medio de misteriosas iniciaciones y se continúa en una tradición hereditaria... Mientras la ciencia se basa en la concepción de ciertas fuerzas naturales, la magia es la idea de un poder místico e impersonal en el que creen la mayor parte de los pueblos "primitivos". Tal poder, llamado mana es una idea casi universal que se encuentra en cualquier lugar donde florezca la magia. De acuerdo con los estudiosos que acabo de mencionar, podemos encontrar, entre los pueblos más primitivos y entre los más bajos "salvajes", una creencia en una fuerza sobrenatural e impersonal que mueve todas aquellas operaciones que son pertinentes para el "salvaje" y son causa de todos aquellos sucesos verdaderamente importantes que acaecen en la esfera de lo sacro. De esta manera, es el mana, y no el animismo, la esencia de la «religión preanimista» y, a la vez, constituye la esencia de la magia que, de tal modo, resulta radicalmente diferente de la ciencia (Malinowski, 1948:3).*

A continuación se presenta un muy breve esquema evolutivo de la religión:

*Temor ante Naturaleza → Naturalismo → Animatismo → Animismo → Politeísmo → Monoteísmo.*

El Islam, también ha sufrido diferentes etapas evolutivas así como divisiones internas y a su vez, éstas han sufrido múltiples sub divisiones a lo largo de su historia (como es el caso del Islam Suní, el Islam Chií, Ibadí, Mutazila, Ahmadí, etc) diversificándose en escuelas, formas, prácticas, filosofías, etc, si bien no en sus doctrinas y dogmas, si en sus formas de ser practicado a lo largo del tiempo y el espacio. En este caso, el Islam de adscripción Sufí (como dimensión mística del Islam que se encuentra tanto en el Islam Sunní como en el Chií, pero no exclusivamente) es el que interesa al objeto de estudio.

Si bien es correcto admitir que históricamente poco detalle se conoce con respecto a las dinámicas de cambio o reestructuración cultural y religiosa que impactó en gran medida muchos aspectos de la vida social en el Magreb, desde la llegada del Islam a Marruecos, haciendo referencia a la conquista militar árabe en la región sobre poblaciones bereberes, como también del proceso religioso y cultural, que llevó a la conversión de los habitantes del Magreb al Islam. Marruecos, fue uno de los últimos territorios en ser alcanzado por el Islam en el año 680 DC, territorio conquistado por Uqba Ibn Nafí en el siglo VII, islamizando a las poblaciones bereberes en la región, en donde no se presentó la ortodoxia en términos religiosos, en parte gracias a la lejanía territorial del extenso Califato Omeya (661-750 DC), con capital en Damasco en la actual Siria, lo que ocasionó, en gran medida gracias a

la actitud discriminatoria por parte de los árabes conquistadores con respecto a las poblaciones bereberes de la región, imponiendo condiciones sociales, económicas y culturales desiguales como el pago de impuestos elevados, estando las comunidades bereberes bajo condiciones de esclavitud, y demás complejos factores que resumidamente han sido identificados como: *El procedimiento de los árabes, para definitivamente controlar y convertir a los bereberes es duro y expeditivo: saqueos, castigos ejemplares a las tribus más rebeldes, exigencia de rehenes, hijos de los familiares más notables. Estos jóvenes serán educados en el Islam, y una vez devueltos a su tribu, servirán de vehículo de transmisión del nuevo credo religioso... Las tribus bereberes serán enroladas en el ejército, canalizando de este modo su belicosidad* (Crespo, 1994:62). A consecuencia de estos factores (y muchos otros más), se facilitaron las condiciones para que se presentaran revueltas bereberes (1739-1740) contra la hegemonía árabe y posteriormente la influencia política, cultural y religiosa estuviera en manos de reinos y dinastías teocráticas tribales (como es el caso del reino de Sijilmasa que veremos más adelante).

Existen una gran cantidad de órdenes o cofradías místicas o sufis en el mundo musulmán. En Marruecos, se practica un Islam de adscripción Suní, y que se ajusta al derecho islámico (fiqh) propio de la escuela Malikí, sin embargo, el Islam practicado pertenece a una ramificación que se conoce como Sufismo, o en otras palabras, una dimensión mística del Islam de manera heterogénea. En el caso de Marruecos, las principales cofradías místicas (pero no las únicas y mismas que no se pretende abordar o explicar a detalle con excepción del caso Gnaoua) son a saber, la *Aissawa*: fundada en la ciudad de Meknes por Sheikh al-Kamil Mohamed al-Hadi ben Issa (1465–1526); *Jilala*: siendo la cofradía más antigua en Marruecos, fundada por Moulay Abdelkader Jilali; *Nasiriyya*: Fundada por Sidi Mohammed Ibn Nasir al-Drawi (1603-1674) en Tamegroute; *Shadhili*: Fundada por Abu al-Hasan ash-Shadhili; *Hamdasha*; y finalmente la que compete al objeto de estudio en este trabajo, *Gnaoua*. El caso Gnaoua resulta particularmente interesante ya que su cultura y su religiosidad se ve simbiotizada (como veremos más adelante a partir del capítulo 2) gracias a su contexto histórico, entre el Islam Sufí (místico) con tradiciones y prácticas animistas de la tribu Bambara, de África Occidental.

El sufismo (Tasawwuf) etimológicamente proviene del griego *sofos* que significa sabio; o del árabe *suf* que significa lana. El sufismo puede ser entendido como la dimensión mística del Islam, una forma de misticismo muy popular en el mundo musulmán que se ha manifestado a través de órdenes (*Táriqah*) o escuelas místicas más apegadas a la heterodoxia que a la ortodoxia en un sentido práctico y filosófico y, por lo tanto, el sufismo o misticismo islámico puede ser entendido también como una filosofía original que surgió en el siglo VIII, aunque dichas órdenes se vieron organizadas alrededor del siglo XII. Se hace referencia con respecto a la heterodoxia debido a que no todas las prácticas religiosas, interpretaciones o rituales han sido extraídas del Corán, como es el caso del sentido de

asociación (prohibido por la ortodoxia Islámica). El sufismo se ocupa de las dimensiones internas, esotéricas, místicas y espirituales de las creencias y prácticas islámicas. Históricamente, este aspecto del Islam ha dado lugar a diversas tradiciones de técnicas espirituales, rituales individuales y colectivos, exposiciones metafísicas y teosóficas, escritos filosóficos, literatura y poesía, así como formas institucionalizadas de disciplina, educación y tutoría. El sufismo en su esencia, es inspiración y sus objetivos se derivan de los mismos fundamentos del Islam (el Corán, y la Sunna o práctica) y, por lo tanto, es intrínseco al Islam, aunque es bien conocido que no es bien aceptado por la ortodoxia musulmana.

Algunos autores han argumentado que el sufismo, como la dimensión espiritual de las creencias y prácticas islámicas, siempre ha sido una parte integral de la vida religiosa en las sociedades musulmanas. Los aspectos espirituales del Islam no estuvieron ausentes antes del siglo XII, cuando las órdenes sufíes organizadas comenzaron a jugar un papel importante en las sociedades musulmanas, y nunca estuvieron confinadas única y exclusivamente dentro de tales órdenes. En otras palabras, lo que los musulmanes creen, experimentan o realican como seres religiosos, casi siempre tiene una dimensión espiritual, aunque esta dimensión no siempre está etiquetada o institucionalizada en una forma claramente identificable. Es la manifestación de esta dimensión espiritual del Islam en las creencias y prácticas del sufismo como una disciplina más o menos especializada que representa, de alguna manera, un área contrastada. El sufismo no es una entidad simple y monolítica, sino una colección de tradiciones ricas y diversas con numerosas corrientes (Afzaal, 2005:1604).

De manera alterna, el sufismo, como una corriente devocional inmersa en, y propia de la tradición islámica, se ha encontrado sujeto a las tensiones de modernización y globalización (como veremos en el apartado siguiente) que se han experimentado en gran parte del mundo islámico. La constante y rápida expansión de las poblaciones urbanas con respecto a las rurales, la difusión de la educación secular y laica, así como la erosión de las jerarquías sociales familiares y tradicionales, la suplantación de la soberanía popular, el aumento de la movilidad y el acceso a la información han traído conflictos y/o tensiones a ciertas comunidades musulmanas en el curso de su industrialización. No obstante, en gran parte del mundo musulmán, donde la modernización económica ha llegado relativamente tarde y frente a la competencia con las sociedades no musulmanas que hicieron su comienzo en parte a expensas de las colonias musulmanas, el enfrentamiento con la modernidad ha sido particularmente difícil (Van Bruinessen, 2007:3), en ese sentido, en la medida en que la religión ha guiado y se ha entrelazado con algunas prácticas culturales locales, especialmente de comunidades rurales y estados en vías de desarrollo, algunas comunidades musulmanas han tenido que preguntarse en qué medida sus tradiciones religiosas estarían en capacidad de ajustarse a un entorno contemporáneo, moderno y globalizado.

Sin embargo, en muchas comunidades rurales en el mundo musulmán, el gran peso de las poco favorables condiciones políticas, económicas y/o sociales, han hecho que, por el contrario, la globalización se ajuste a sus tradiciones y cultura en general, desplazando y concentrando comunidades a territorios urbanos, desprotegiendo el entorno rural, y más importante, destruyendo los tejidos sociales e instituciones como la familia, donde las tradiciones y la cultura se han ido desquebrajando para ser sustituidas por nuevas dinámicas en donde el aspecto económico prevalece y las tradiciones son sinónimo de “atraso” sobre todo para la población joven. No obstante, y sobre todo en comunidades adultas y de edad avanzada, estas tradiciones imperan sobre las nuevas condiciones (culturales, sociales y económicas), paradigmas y dinámicas “modernas”.

### **1.5) Multiculturalidad y Globalización en el Sahara Oriental Marroquí**

El Sahara Oriental Marroquí, en parte debido a su contexto histórico, se presenta como un complejo crisol en donde se albergan en su conjunto diversas adscripciones étnicas y culturas que figuran como actores y factores significativos en la construcción y reconstrucción de relaciones sociales, económicas y políticas de la región.

Con respecto al término de multiculturalidad (como un concepto polisémico y reciente históricamente hablando), es posible reconocer que se encuentra sujeto a diferentes interpretaciones y significados dependiendo del espacio y al tiempo referidos; asimismo, es posible reconocer que se trata de un término que hace referencia a diversas teorías sociales que han intentado indagar y aproximarse a comprender ciertos fundamentos culturales. En el discurso contemporáneo, el término mantiene diferentes significados e implicaciones que resultan controvertidos y cambiantes, en donde los debates con respecto al término de multiculturalismo, con frecuencia suelen omitir las cuestiones y preocupaciones planteadas por otros. En este caso, es posible definir el término como el reconocimiento de la existencia y convivencia en un mismo espacio o plano geográfico, físico o social de distintas culturas y/o etnias.

Estando de acuerdo con Gingrich (2003), una razón para los múltiples significados de multiculturalismo es que el concepto ha podido hacer referencia a lo largo del tiempo a la estructura de la población, diversidad cultural, política, o bien a un programa institucional, práctica social, ideología, valor, ideal, símbolo, enfoque educativo, estilo de gestión, estrategia empresarial o política social. El multiculturalismo puede ser abordado como una práctica o ideal, de esta manera, diferentes naciones, grupos culturales o étnicos, e incluso académicos contemporáneos adoptan diferentes enfoques hacia el multiculturalismo. Parekh, por ejemplo, distingue a la

sociedad multicultural como "el hecho de la diversidad cultural" del multiculturalismo como "una respuesta normativa a ese hecho" (Parekh, 2000:6).

Independientemente de sus significados y múltiples aproximaciones, la multiculturalidad de manera efectiva hace referencia a un fenómeno social, generado por una gran diversidad de factores como la migración generada por conflictos bélicos o limitantes de recursos naturales, el comercio, el esclavismo, o bien la globalización, en donde el multiculturalismo resulta ser también una forma de vida que implica un conglomerado de costumbres, tradiciones, identidades, lenguas, etc. Como argumenta Lilla Berkes (2010), el multiculturalismo proporciona un marco político para la equidad social y las diferencias culturales en cuanto a los elementos sustanciales del orden social y puede ofrecer sectores estratégicos para repensar, redefinir y resolver las diferencias culturales y étnicas inmersas en una comunidad en particular. En este mismo sentido, Berkes menciona que los territorios que se tornaron culturalmente diversos gracias a la inmigración comenzaron a enfrentar múltiples problemáticas que forzaron su marco social (fricciones y hostilidades entre la población indígena y los migrantes, las minorías y los inmigrantes, las minorías y la población indígena, y entre varios grupos de inmigrantes); al mismo tiempo que los inmigrantes, aparecen y buscan nuevas formas de reconocimiento de aquellos que ya estaban en el área en cuestión, pero fueron silenciados por los discursos de una sociedad dominante, abandonados lejos de la esfera pública: anteriormente inmigrantes o minorías étnicas, mujeres y personas con preferencias sexuales diferentes a las "social y culturalmente aceptadas" (Feischmidt, 1997).

Por otro lado, el término de la multiculturalidad, en efecto, mantiene un lazo muy estrecho con el concepto de globalización. Sin embargo, sus fronteras con la globalización o el liberalismo a menudo suelen ser borrosas. Al tratar de distinguirlo de la globalización, el factor delimitador más notable es el resultado en si mismo: mientras que la globalización tiende a homogeneizar social, económica y culturalmente, el multiculturalismo, por el contrario, reconoce y enfatiza las diferencias (Berkes, 2010:3) permitiendo de manera mas factible la integración y aceptación. Como defiende Giddens, la modernidad es el reflejo de un efecto globalizador, y este efecto ha aumentado desde la década de 1970 tanto en su alcance como en su escala, acelerando los procesos de homogeneización (Giddens 1990). Por otro lado, se concibe que el fenómeno de la globalización también impacta significativamente en la concepción y construcción de la identidad, como menciona Stuart Hall (Feischmidt, 1997), en donde se engloban tres observaciones sobre el impacto de la globalización en las identidades culturales, a saber:

a) Las identidades nacionales se desmoronan como resultado del crecimiento de la homogeneidad cultural y la posmodernidad global.

b) Las identidades nacionales y otras identidades locales o particulares se fortalecen en oposición a los efectos de la globalización.

c) Las identidades nacionales se debilitan, pero nuevas identidades híbridas toman su lugar.

En este sentido, por un lado, la globalización busca homogeneizar a las poblaciones y, para lograrlo, los medios resultan ser una herramienta útil; sin embargo, a través de esta publicidad también está ocurriendo una heterogeneización cultural (Ibíd). Por otro lado, haciendo referencia a la relación entre el multiculturalismo y el liberalismo, de acuerdo con Raz (1997), el liberalismo respondía con tres clases de respuestas a los problemas derivados de las diferencias sociales, a saber (Berkes, 2010:4):

a) El primero al que llama tolerancia, que no trata a las minorías de manera diferente hasta que entran en conflicto con la cultura mayoritaria. Esto generalmente significaba que las minorías tenían restricciones en el uso de los espacios públicos y los medios de comunicación, y que sus actividades debían financiarse con sus propios recursos.

b) La segunda respuesta enfatiza los derechos individuales contrarios a la discriminación étnica, religiosa, de género y basada en la orientación sexual. Esta solución va más allá de la tolerancia, otorga cierto control sobre derechos particulares: los miembros de la minoría ya no pueden ser excluidos de las escuelas, el entorno de vida, el lugar de trabajo, etc.

c) El tercer enfoque liberal es el multiculturalismo que puede aplicarse en estados donde viven numerosas comunidades culturales sólidas juntos y son capaces de sobrevivir e incluso buscarlo (Raz, 1997).

De manera pasada, el territorio del Sahara Oriental Marroquí albergaba principalmente poblaciones de adscripción bereber, en su mayoría nómadas y comerciantes, que a su vez integraba en un plano multicultural etnias y subetnias que dinamizaban las relaciones comerciales, sociales y culturales en la región. Por el contexto histórico del territorio, las poblaciones bereberes fueron islamizadas, mezclándose e interactuando con poblaciones árabes y diferentes adscripciones étnicas como es el caso de las poblaciones Gnaouas o Bambaras provenientes de África occidental a través de la institución esclavista y la trata de personas.

Actualmente, en el Sahara Oriental Marroquí, mantienen una presencia notable tanto el postcolonialismo como la globalización, por lo que el estudio antropológico se encuentra en el campo en el que lo local y lo global se interconectan en terrenos relativamente inestables (Barfield, 2000:496) y en donde se van construyendo y reconstruyendo identidades nuevas y mixtas, entre la movilidad y la marginalidad; bajo estas condiciones, es posible distinguir principalmente poblaciones de adscripción Bereber, no obstante, es posible identificar la presencia de poblaciones Árabes, Gnaoua, Touareg, así como la constante presencia de turistas tanto nacionales como internacionales. En este sentido, es posible percatarse de la importancia económica que mantiene el sector turístico en la región, y que al mismo tiempo funciona como un motor dinámico intercultural. Por un lado, la globalización y el turismo han homogeneizado culturalmente a las poblaciones locales, en donde es posible observar el desplazamiento de comunidades locales como también, por otro lado, gracias a esto se han ido destruyendo tejidos sociales y culturales, siendo reemplazados por dinámicas comerciales, conflictos sociales internos y de identidad.

Culturalmente hablando, resultan actualmente difícil de distinguir las dinámicas culturales locales sin ser rebasadas por dinámicas emergentes que resultan un reflejo de la globalización y su impacto en la región; es decir, que a simple vista se observa con un mayor ímpetu las dinámicas de competencia interna por el sector turístico que las dinámicas culturales ancestrales, no visibles a simple vista a ojos del turista, sin embargo encontrándose presentes. Resulta más sencillo de observar la presencia de una sociedad fragmentada, en donde sobre todo la población joven ha simbiotizado su cultura original con la cultura “new age”, más homogénea, y perdiendo interés en su cultura y priorizando objetivos comerciales en torno al sector turístico.

De esta manera, la globalización y el turismo han venido a sustituir o reestructurar con gran velocidad e impacto diferentes prácticas económicas, sociales y culturales en la región. No obstante, no de la misma manera en todas las comunidades. Por ejemplo, las comunidades bereberes en la región se encuentran visiblemente más integradas a las dinámicas económicas que las comunidades Gnaoua de Khamlia o las comunidades nómadas y seminómadas del desierto (cada vez menos frecuentes debido al sedentarismo que ha generado la alta competencia y desigualdad económica en la región) a pocos kilómetros de Khamlia, que se han visto “retrasadas” en el camino a la integración económica por la alta competencia, oferta y demanda del sector turístico, y por lo tanto, viéndose en desventaja económica. Aún así, la presencia de la globalización se encuentra visible así como también el impacto que ha generado en estas comunidades.

La comunidad Gnaoua de Khamlia así como las comunidades nómadas y seminómadas a las afueras de Khamlia resultan ser poblaciones económicamente menos favorecidas con respecto a otras comunidades del desierto de Erg

Chebbi, cerca de la frontera con Argelia, pero esto no quiere decir que la globalización no haya generado un impacto significativo en sus dinámicas comerciales, sociales y culturales. Por un lado, el turismo ha generado un aumento en el flujo de recursos económicos que son vitales para la supervivencia de estas comunidades para evitar la emigración local en busca de nuevas oportunidades económicas, pero por otro lado, esto ha desencadenado efectos negativos a nivel social y cultural, homogeneizando a la comunidad, destruyendo el tejido social, y/o desarticulando relaciones sociales y dinámicas culturales, desplazando tradiciones y conocimientos ancestrales por actividades comerciales.

A través de la observación participante en las diferentes comunidades de la región (ya sean comunidades bereberes, nómadas o Gnaoua) fue posible percatarse del cambio de discurso que manejan con respecto a la realidad social, estructural y cultural. Por un lado, con respecto a las comunidades bereberes, resultó notable la enorme y constante competencia que desencadena conflictos entre comunidades por la acaparación del turismo y por lo tanto de flujo económico; las diferentes actividades económicas que existían en la región han sido desplazadas por el sector turístico. Por otro lado, con respecto a la comunidad Gnaoua de Khamlíá, existe también la constante competencia por el turismo, especialmente enfocadas en las dos casas de música tradicional Gnaoua que operan en el pueblo, y por lo tanto, ha generado conflictos entre ambos negocios, dividiendo a la comunidad entre uno y otro bando, generalmente con conflictos entre ellos. Sin embargo, un común denominador observado en las comunidades (en los pueblos de Merzouga, Hasilabiad y Khamlíá) fue la constante, obsesiva y compulsiva necesidad de mantenerse en contacto con el mundo cibernético. Los niveles de ansiedad se elevan al momento de no estar cerca de un teléfono celular o acceso a internet (reflejo del impacto de la globalización).

Esto no se observó en las comunidades nómadas del desierto, las cuales no poseen teléfonos celulares, y se muestran mucho más tímidas con el turista, pero aun así en relaciones de dependencia con los mismos. Estas comunidades nómadas bereberes del desierto no mantienen enemistad entre ellas por el hecho de que no compiten por la atención del turista, ya que no es extraño que se acerquen extranjeros con ellos para tomar el té, pero difícilmente conversar, por la limitación lingüística de ambas partes y debido a que se trata mayoritariamente de mujeres y niños, estando los padres ausentes ocupados en el negocio del turismo. Empero, como se puede observar en las siguientes fotografías, la globalización también ha alcanzado a estas comunidades, de alguna manera sedentarizándolas por la necesidad de los recursos que genera el turismo, y consumiendo productos internacionales, aunque en menor medida con respecto a otras comunidades del desierto.

Si bien este trabajo se enfoca en mayor medida en el pueblo Gnaoua de Khamlíá y sus prácticas religiosas populares, también es objeto de estudio la organización social y dinámicas socioculturales en la región del desierto de Erg

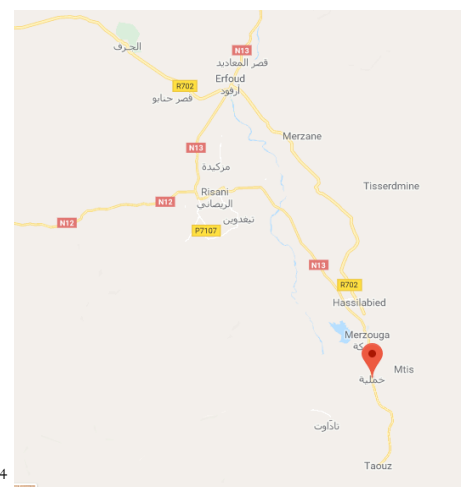


Chebbi, en donde la globalización y su impacto juega un papel primario como se verá en capítulos posteriores de este trabajo.

Partiendo de la contemporaneidad del caso y sus múltiples factores que comprende la aproximación a la comprensión de la cultura bereber y Gnaoua, fue posible elaborar una serie de muestreos para dar cuenta de la realidad y retos que enfrenta esta región y sus comunidades tanto en materia social como política, económica y cultural; estas relaciones de confianza falicitaron el flujo de información por parte de los locales, ayudando así a construir un diagnóstico social y cultural de las comunidades, y elaborar un registro de la cultura Gnaoua en un plano contemporáneo.

En el siguiente capítulo de este trabajo, se elaborará una aproximación general a la cultura Gnaoua a través de un esbozo general del contexto histórico correspondiente para poder vislumbrar un acercamiento a su contemporaneidad y en los apartados subsecuentes, se profundizará en la cultura Gnaoua, su diversidad y practicas religiosas populares, para después hacer un acercamiento e inmersión al contexto histórico específico de Khamlia y sus dinámicas socioculturales internas, como también las prácticas religiosas populares propias del pueblo, que, como se verá más adelante, mantienen diferencias relevantes con otras prácticas religiosas Gnaoua de otras regiones en Marruecos, brindando singularidad y un caso de estudio particular de este pueblo por medio de un diagnóstico sociocultural, abriendo una ventana a la comprensión de la organización social de la región.

### Galería 1: Cultura, Diversidad y Religiosidad Popular en el Sahara Marroquí Oriental.



<sup>4</sup> Mapa del Magreb y localización geográfica de Khamlia. Sahara Marroquí Oriental. Recuperado de Google Maps 12/09/2018.

<sup>5</sup> Localización del Sahara Marroquí Oriental y localización geográfica de Khamlia. Recuperado de Google Maps 12/09/2018.



6



7



8



9



10



11

<sup>6</sup> Vista panorámica del desierto del Sahara Marroquí Oriental, al norte de Khamlia. Foto: Eréndira Sarahí Pérez Ponce. 2017.

<sup>7</sup> Vista panorámica del desierto del Sahara Marroquí Oriental, al norte de Khamlia. Foto: Santiago Espinosa. 2017.

<sup>8</sup> Taous. Grabados rupestres con formas de animales. A 10 Km. al sur de Khamlia. Foto: Santiago Espinosa. 2017.

<sup>9</sup> Taous. Grabados rupestres con forma de animales. Foto: Santiago Espinosa. 2017.

<sup>10</sup> Vista exterior de la Mezquita de Khamlia. Foto: Eréndira Sarahí Pérez Ponce. 2017.

<sup>11</sup> Músicos tradicionales Gnaoua del grupo *Pigeons du Sable*, en el interior de la primer casa de música del pueblo, Casa de música de Zaid Oujeaa. Portada de Saskab Vol. 13, 2018. Foto: Eréndira Sarahí Pérez Ponce. 2017.



12



13



14



15



16



17



18

<sup>12</sup> Músicos Gnaoua ambulantes en Hassilabiad. Foto: Santiago Espinosa. 2017.

<sup>13</sup> Ritual de curación masiva durante la Sadaka, 2016. Fotografía donada por Mohamed Oujeaa y Khamlia Tour.

<sup>14</sup> Sacrificio del cordero. Khamlia. 2016. Fotografía donada por Mohamed Oujeaa y Khamlia Tour.

<sup>15</sup> Mujer con atuendo nupcial. Khamlia. 2016. Fotografía donada por Mohamed Oujeaa y Khamlia Tour.

<sup>16</sup> Tienda tradicional en asentamiento nómada Bereber. Sahara Oriental Marroquí. A 7 Km. De Khamlia. Fotografía de Eréndira Sarahí Pérez Ponce.

<sup>17</sup> Casa provisional en asentamiento nómada Bereber. Sahara Oriental Marroquí. Fotografía de Santiago Espinosa García.

<sup>18</sup> Vista exterior de tienda tradicional en asentamiento nómada Bereber. Sahara Oriental Marroquí. Fotografía de Eréndira Sarahí Pérez Ponce.





19



20



21



22



23



24



25

<sup>19</sup> Vista interior de tienda tradicional en asentamiento nómada Bereber. Sahara Oriental Marroquí. Fotografía de Santiago Espinosa García.

<sup>20</sup> Vista exterior de casa tradicional y telar en asentamiento nómada Bereber. Sahara Oriental Marroquí. Fotografía de Santiago Espinosa García.

<sup>21</sup> Vista exterior de casa tradicional en asentamiento nómada Bereber. Sahara Oriental Marroquí. Fotografía de Eréndira Sarahí Pérez Ponce.

<sup>22</sup> Vista exterior de tienda tradicional en asentamiento nómada Bereber. Sahara Oriental Marroquí. Fotografía de Eréndira Sarahí Pérez Ponce.

<sup>23</sup> Vista interior de tienda tradicional en asentamiento nómada Bereber. Sahara Oriental Marroquí. Fotografía de Santiago Espinosa García.

<sup>24</sup> Vista exterior de casa y horno tradicional en asentamiento nómada Bereber. Sahara Oriental Marroquí. Fotografía de Santiago Espinosa García.

<sup>25</sup> Vista de horno tradicional en asentamiento nómada Bereber. Sahara Oriental Marroquí. Fotografía de Santiago Espinosa García.



26



27



28

## Bibliografía

- Afzaal Ahmed (2005). *Sufism*. En: *Encyclopedia of Religion and Nature*. Vol. 2, Bron R. Taylor (Ed.), Thoemmes Continuum. New York. Pp.1604-1606.
- Aya Abdelmumin (2013). *Islam sin Dios*. Kairós.
- Barañano Cid Ascensión (2010). *Introducción a la Antropología Social y Cultural: Materiales docentes para su estudio*. Departamento de Antropología Social, Universidad Complutense de Madrid.
- Barfield Thomas (ed.) (2000). *Diccionario de Antropología*. Siglo XXI, México.
- Barnard Alan, Spencer Jonathan (eds.) (2002). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Routledge. Taylor & Francis. New York.
- Berkes Lilla (2010). *The Development and Meaning of the Concept of Multiculturalism*. *International Relations Quarterly*, Vol. 1. No. 4 (Winter 2010/4).
- Bronner Simon (2007). *The Meaning of Folklore*. Utah State University Press.
- Coupland Nikolas (2007). *Style: Language Variation and Identity*. Cambridge University Press.
- Crespo Redodo José; Guerra López Enrique; Rivero Corredera Juan (Coords) (1994). *Historia de Marruecos*. Seminario de Ciencias Sociales de la Consejería de Educación de la Embajada de España en Rabat-Marruecos.

<sup>26</sup> Vista panorámica de asentamiento nómada Bereber. Sahara Oriental Marroquí. Fotografía de Eréndira Sarahí Pérez Ponce.

<sup>27</sup> Vista panorámica de asentamiento nómada Bereber. Sahara Oriental Marroquí. Fotografía de Eréndira Sarahí Pérez Ponce.

<sup>28</sup> Presencia y consumo de productos globalizados. Fotos: Santiago Espinosa.

- De la Torre Renée (2012). *La Religiosidad Popular como “entre-medio” entre la Religión institucional y la espiritualidad individualizada*. Civitas, Porto Alegre, Vol. 12, número 3. Pp.506-521.
- De la Torre Renée (2013). *La Religiosidad Popular: Encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México)*. Ponto Urbe 12, Núcleo de Antropología Urbana. Brasil.
- Díaz-Polanco Héctor (2006). *El Laberinto de la Identidad*. UNAM, México.
- Duch Lluís (2001). *Antropología de la Religión*. Herder, Barcelona, España.
- Durkheim Emile (2001). *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Colofon, Ciudad de México.
- Durkheim Emile (2012). *O problema religioso e a dualidade da natureza humana*. Debates do Ner , 13, n. 22, pp. 27-61.
- Eller Jack David (2009). *Cultural Anthropology: Global Forces, Local Lives*. Routledge, New York.
- Eliade Mircea (2009). *El Chamanismo y las Técnicas Arcáicas del Éxtasis*. Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México.
- Espinosa García Santiago (2014). *El Proceso de Reconfiguración de la Identidad Nacional y Cultural en la Población Musulmana de Bosnia-Herzegovina en 1995*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México. Tesis de Licenciatura en Sociología. México.
- Feischmidt Margit (1997). *Multikulturalizmus: Kultúra, identitás és politikai új diskurzusa*. Budapest: Osiris Látathatlan Kollégium.
- Gaffney Patrick (1992). *Popular Islam*. The Annals, American Academy of Political and Social Science, 524, november.
- Geertz Clifford (2003). *La Interpretación de las Culturas*. Gedisa, Barcelona.
- Giddens Anthony (1990). *Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Gingrich Paul (2003). *Meanings of Multiculturalism*. Paper presented at the Canadian Ethnic Studies Association, 17th Biennial Conference, October 2-5, 2003, Banff, Alberta, Canada. Department of Sociology and Social Studies, University of Regina.
- Glock, C. (1972) *On the Study of Religious Commitment*. En: Faulkner (ed.) *Religion's Influence in Contemporary Society, Readings in the Sociology of Religion*. Ohio: Charles E. Merrill. 38-56.
- Gonzáles, J. (2002). *Fuerza y sentido: el catolicismo popular al comienzo del siglo XXI*. Editorial Dabar, México.
- Guasch Parra Sonia (2014). *Turismo sostenible en el sureste marroquí. Estudio de caso: Khamlia y la música Gnawa*. Tesis de Máster, Universidad de Girona.
- Gutiérrez Vera Alejandro (2010). *El Frente Geocultural: Dilema de Identidades*. Región Cardial.
- Hanieh Hassan Abu (2011). *Sufism and Sufi Orders: God's Spiritual Paths Adaptation and Renewal in the Context of Modernization*. Friedrich-Ebert-Stiftung, Amman, Jordania.
- Hamilton Malcolm (2001). *The Sociology of Religion: Theoretical and comparative perspectives*. Second Ed. Routledge, London-New York.
- Heidegger Martin (2006). *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Siruela, FCE, Ciudad de México.
- Jones Lyndsay (ed) (2005). *Encyclopedia of Religion*. Volumen 4, segunda edición, Thomson-Gale, USA.
- Kant Immanuel (2007). *La Religión Dentro de los Límites de la Mera Razón*. Alianza Editorial, Madrid.
- Karamustafa Ahmet T. (2007). *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh University Press, Edinburgo, Gran Bretaña.
- Keskin Tugrul (Ed) (2011). *The Sociology of Islam: Secularism, Economy and Politics*. Ithaca Press, UK.
- Kuper Adam (2001). *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
- Lau Kimberly (1999). *Folklore and Theories of Globalization*. Folklore Forum 30:1/2.
- Lévy-Strauss Claude (2000). *Raza y Cultura*. Cátedra, Madrid.
- Linton Ralph. (1936). *The Study of Man*. Appleton- Century, New York.
- Naciones Unidas, Oficinas del Alto Comisionado por los Derechos Humanos (OHCHR). *Prácticas Nocivas*. Serie de Información Sobre Salud y Derechos Sexuales y Reproductivos. En: [http://www.ohchr.org/Documents/Issues/Women/WRGS/SexualHealth/INFO\\_Harm\\_Pract\\_WEB\\_SP.pdf](http://www.ohchr.org/Documents/Issues/Women/WRGS/SexualHealth/INFO_Harm_Pract_WEB_SP.pdf)
- Netton E. Richard (2000). *Sufi Ritual: The Parallel Universe*. Curzon Press, Gran Bretaña.

- Núñez Rojo Diana (2013). *Diagnóstico de Salud Comunitario en la Población Adulta de Khamlia*. Trabajo de fin de Grado en Ciencias Ambientales. Universidad de Alcalá.
- Malinowski Bronislaw (1948). *Magia, Ciencia y Religión*. Traducción de Antonio Pérez Ramos, Planeta-Agostini, Barcelona.
- Molano Olga Lucía (2007). *Identidad Cultural: Un Concepto que Evoluciona*. Revista Opera, Número 7. Observatorio de Políticas Públicas, Facultad de Finanzas, Gobierno y Relaciones Internacionales. Universidad Externado de Colombia.
- Molina Luque, Fidel (1999). *Educación, Multiculturalismo e Identidad*. Organización de Estados Iberoamericanos. 11. En: <http://www.oei.es/valores2/molina.htm>.
- Oficina de la UNESCO en México. En: <http://www.unesco.org/new/es/mexico/work-areas/culture/>
- Palacios, Francisco (2013). *Depresión siglo XXI: Temas que bordean la depresión mental, sus causas y su manejo*. Palibrio. USA.
- Parekh, Bhiku (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Prado Abdennur (2016). *Sobre el Dogmatismo en el Islam*. Al Kalima, España. En: <https://www.alkalima.es/sobre-el-dogmatismo-en-el-islam/>
- Propp Vladimir (1984). *Theory and History of Folklore*. University of Minnesota Press. USA.
- Peel J, Stewart C (Eds) (1985). *Popular Islam: South of the Sahara*. Manchester University Press, UK.
- Radcliffe-Brown Reginald (1986). *Estructura y Función en la Sociedad Primitiva*. Planeta Agostini, Barcelona.
- Ramos Marcos Antonio (1998). *Nuevo Diccionario de Religiones, Denominaciones y Sectas*. Caribe-Betania Editores.
- Raz Joseph (1997). *Multikulturalizmus: liberális szemponból*. En: Feischmidt Margit (1997). *Multikulturalizmus*. Budapest: Osiris Látthatatlan Kollégium.
- Real Academia Española (2014). *Diccionario de la Lengua Española*. Espasa. Madrid.
- Rossi Ino, O'Higgins Eduard (1981). *Teorías de la Cultura y Métodos Antropológicos*. Anagrama, Barcelona.
- Rostas Susanna; Droogers André (1995). *El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción*. Revista *Alteridades*, UAM-Iztapalapa, v. 5, n. 9, p. 81-91. México.
- Sampieri (2006). *Metodología de la Investigación*. 4ta Edición.
- Schimmel AnneMarie (1975). *Mistical Dimensions of Islam*. University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Scupin Raymond (2012). *Cultural Anthropology: A Global Perspective*. Lindenwood University, Pearson, 8va edición, USA.
- Simmel George (2013). *La Religión*. Gedisa, Barcelona.
- Sujov Alexander (1968). *Las Raíces de la Religión*, Grijalbo, México.
- Tylor Edward B. (1871). *Primitive Culture*. London: J. Murray.
- UNESCO, Patrimonio Cultural Inmaterial. *¿Qué es el patrimonio cultural inmaterial?* En: <https://ich.unesco.org/es/que-es-el-patrimonio-inmaterial-00003>
- Van Bruinessen Martin, Day Howell Julia (Eds.) (2007). *Sufism and the Modern in Islam*. I.B. Tauris, New York.
- Verbit Mervin (1970). *The Components and Dimensions of Religious Behavior: Toward a Reconceptualization of Religiosity*. American Mosaic. USA.
- Weber Max (1999). *Sociología de la Religión*. El Aleph, Ciudad de México.
- Whitehouse Harvey, Laidlaw James (Eds.) (2007). *Religion, Anthropology, and Cognitive Science*. Carolina Academic Press, Durham, North Carolina.
- William Tamayo Ángeles (1997). *Folclore. Derecho a la Cultura Propia*. Instituto Interamericano de Derechos Humanos, Centro de Recursos Educativos, Amnistía Internacional. Lima-Perú.