

“Ni de aquí, ni de allá”. La identidad colectiva de la segunda generación de la diáspora saharaui en Canarias

“Neither from here, nor from there”. The Collective Identity of the Second Generation of the Sahrawi Diaspora in the Canary Islands

Nasara Cabrera Abu
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria
E-mail: nasara.cabrera@ulpgc.es
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7586-6832>



El objetivo del presente artículo es comprender cómo la segunda generación de saharauis en Canarias experimenta y define la identidad colectiva (saharaui) desde los estudios diáspóricos. La metodología empleada ha sido la teoría fundamentada, adecuada para parcelas de la realidad poco exploradas, a través de historias de vida y entrevistas narrativas a 28 saharauis de segunda generación residentes en Canarias. El análisis muestra cómo se desarrollan los procesos de construcción identitaria de estos jóvenes en función de sus identificaciones con los grupos de referencia y pertenencia (sociedad de origen, de acogida y connacionales en Canarias). Todo ello en relación con el significado que estos atribuyen a la identidad colectiva y las consecuencias que dichos significados revisten en sus vidas e interacciones sociales. El estudio concluye que estos jóvenes manifiestan identidades múltiples a través de tres registros identitarios: étnico, asimilado e híbrido, contribuyendo a redefinir y contestar la identidad colectiva tradicional saharaui.

The aim of this article is to understand how the second generation of Sahrawis in the Canary Islands experiences and defines collective identity (Sahrawi) from diasporic studies. The methodology used has been the Grounded Theory, suitable for little-explored areas of reality, through life stories and narrative interviews with 28 second-generation Saharawis living in the Canary Islands. The analysis shows how the processes of identity construction of these young people develop according to their identifications with the groups of reference and belonging (society of origin, host and fellow nationals in the Canary Islands). All this in relation to the meaning that they attribute to collective identity and the consequences that these meanings have on their lives and social interactions. The study concludes that these young people manifest multiple identities through three identity registers: ethnic, assimilated and hybrid, contributing to redefine and contest the traditional Sahrawi collective identity.

Segunda generación; diáspora saharaui en Canarias; identidad colectiva; identidades híbridas; construcción identitaria; identificación

Second generation; Saharawi diaspora in the Canary Islands; collective identity; hybrid identities; identity construction; identification

Recibido: 10/11/2024. Aceptado: 14/01/2025



1. Introducción

La diáspora saharaui en Canarias se origina como resultado de un desplazamiento forzado, caracterizándose como una diáspora víctima, esto es, una diáspora que se ha visto obligada a abandonar su lugar de origen, normalmente con violencia y por motivos políticos (Cohen, 1997). Su condición diáspórica no surgió de la noche a la mañana, sino que ha sido fruto de un largo proceso, con unas cuatro décadas en su haber y la consiguiente sucesión de varias generaciones. Dada la prolongada irresolución de la causa saharaui y su naturaleza política (Abu-Tarbush y Cabrera Abu, 2023), se podría prever que la diáspora saharaui seguirá manteniéndose activa desde el exilio tras el paso del tiempo. En este sentido, y dado que el mantenimiento de la identidad juega un papel clave en la conformación de las diásporas en general (Jin y Gómez-Pellón, 2022; Mir Gual, 2022) y de las diásporas víctimas, en particular, cabe preguntarse cómo la segunda generación saharaui en Canarias experimenta y define la identidad colectiva saharaui. Dicha generación ha experimentado parte de su socialización primaria en diferentes tipos de unidad familiar: familias canarias de acogida, familias saharauis que han emigrado; y familias mixtas canario-saharauis. Por tanto, este análisis pretende comprender las características de sus procesos de construcción identitaria; el papel que juega en ellos el tipo de unidad familiar; con qué elementos de sus diferentes universos culturales se identifican; y cómo dichas identificaciones influyen en sus interacciones sociales con sus grupos de pertenencia y referencia: su sociedad de origen (*homeland*), su sociedad de acogida (*hostland*) y sus connacionales en Canarias.

Este estudio pretende llenar el vacío teórico existente en tres ámbitos de estudio dentro del más amplio campo de las migraciones. El primer vacío se encuentra en los estudios sobre las comunidades de origen inmigrante en el contexto canario, pues si bien en las últimas décadas Canarias se ha convertido en una de las puertas de entrada de la frontera sur a Europa para las llegadas provenientes del continente africano, esta realidad no se corresponde con la cantidad de estudios realizados sobre las comunidades de origen extranjero en las Islas (Zapata, 1996; Abu-Tarbush, 2002; Díaz Hernández, 2004; López y Esteban, 2009; Domínguez-Mujica, 2011; Buraschi, 2014; Buraschi y Zapata, 2019).

El segundo vacío atañe a los estudios sobre la diáspora saharaui, siendo un tema poco estudiado en el caso español (Gómez Martín, 2011, 2016; Ascanio y Almenara, 2019; Almenara, 2023), y casi inexistente en Canarias (Zapata, 1996; Almenara, 2022; Cabrera Abu, 2023). De ahí la importancia de realizar un estudio empírico sobre una comunidad de origen inmigrante que ha tenido especial relevancia en el archipiélago canario; puesto que si bien España como antigua metrópoli fue el principal lugar de destino de la población saharaui desplazada por la ocupación marroquí y mauritana de su territorio en 1975; Canarias fue uno de los destinos

prioritarios (después de Argelia y Mauritania) del desplazamiento saharaui dados los vínculos históricos, humanos, económicos y de cercanía geográfica (Cabrera Abu, 2023; Abu-Tarbush, 2016).

El tercer vacío teórico y empírico gira en torno a las identidades de la segunda generación inmigrante en España, hecho extrapolable al caso canario donde, a pesar de ser una sociedad cada vez más multicultural —en torno a un 21% de población residente de origen extranjero— no hay apenas estudios sobre estas (Cabrera Abu, 2020). En este ámbito temático, trabajos como el de Portes y Zhou (1993) en el contexto estadounidense sentaron las bases para teorizar sobre su integración que, en el caso español se han llevado a cabo de la mano de autoras como Rosa Aparicio (2007) sobre dominicanos, marroquíes y peruanos —cuyos resultados también se vuelcan en otro trabajo publicado por Eguren (2016) con un enfoque en la experiencia étnica y religiosa—; Aparicio, Portes, Celaya y Vickstrom (2012); Portes y Aparicio (2013); y Portes, Aparicio y Haller (2009, 2018). Cabe destacar cuatro estudios recientes sobre la segunda generación china en España de Zhou y Rodríguez-Mantilla (2020); Jin y Gómez-Pellón (2022); Mir Gual (2022); y Chen y van der Meulen (2024).

La mayoría de estos estudios abordan la cuestión de las segundas generaciones desde una perspectiva socioestructural, es decir, analizando su posición social en la sociedad de acogida y comparándola con la de la generación precedente. Si bien esta aproximación es importante para dar cuenta de sus procesos de integración, es igualmente importante el estudio de las cuestiones identitarias. Es decir, conocer con qué se identifican estos sujetos accediendo a sus narrativas sobre sus experiencias vitales y entender, así, su percepción sobre su integración en la sociedad canaria.

Con el objetivo de comprender esta dimensión, el artículo se estructurará de la siguiente manera. En primer lugar, se expone el marco teórico de los estudios diáspóricos y el debate que en él se ha suscitado en torno a la necesidad de estudiar las diásporas desde una perspectiva micro, poniendo el foco en la agencia e interacción social de los sujetos que las conforman. Para el análisis de la identidad se ha hecho uso del enfoque de Jenkins (2008) sobre la condición bidimensional de este concepto; así como de la aproximación de Brubaker y Cooper (2000) a la identidad como categoría de experiencia. Le sigue un epígrafe sobre la metodología, donde se detalla la trastienda de la investigación; para después pasar a mostrar los resultados; seguidos de la discusión, y culminando con unas breves conclusiones.

2. Marco teórico

2.1. Los estudios diáspóricos

Para hablar de diáspora es necesario que se den ciertas características en un grupo etnonacional que reside fuera de su lugar de origen. Éste debe haberse dispersado en al menos dos territorios diferentes al originario; que hayan pasado como mínimo dos generaciones; que exista un vínculo con la patria natal o ancestral; y que se comparta una identidad colectiva que perviva con el paso del tiempo (Butler, 2001).

En el campo de estudios diáspóricos se observan diferentes aproximaciones al concepto. Las clásicas o modernas (Safran, 1991; Cohen, 1997; Sheffer, 2003) enfocan el fenómeno desde una visión macro en la que se ponen de relieve sus aspectos estructurales: causa de dispersión;

relaciones triangulares con el lugar de origen, sociedad de asentamiento y con otros grupos connacionales dispersos en otros territorios; identidad colectiva; memoria compartida; mitificación del lugar de origen; y mito de retorno. Otras, también conocidas como posmodernas, provienen de los estudios culturales británicos. En concreto, vienen reflejadas en los trabajos de Stuart Hall (1990) y Paul Gilroy (1993), dando lugar a un enfoque opuesto a las primeras visiones donde las diásporas tenían un marcado carácter territorializado basado en un lugar de origen concreto. En este caso, la metáfora de las “raíces” es sustituida por la de las rutas o rizomas que reflejan una red entre varios lugares. Se basan en identidades desterritorializadas, resultado de los encuentros culturales de las poblaciones afrodescendientes en sus diferentes lugares de asentamiento como el Reino Unido, el Caribe o Norteamérica. La diáspora no es vista como una categoría social sino como un proceso en movimiento, un modo de conciencia en continua transformación que combina una variedad de referentes (Chivallon y Fields, 2002).

Si bien las primeras definiciones abrieron un nuevo campo de estudios que se ha ido refinando con el paso del tiempo y el estudio empírico de los grupos diaspóricos, adolecieron de cierto esencialismo que invisibilizaba las diferencias internas de dichos grupos en torno a las desigualdades de sexo y clase, entre otras (Anthias, 1998).

En este trabajo se parte de la noción de diáspora como una construcción social de base política siguiendo a Tölölyan (2000, 2007, 2012). Para este autor, las diásporas se forman mediante su movilización para establecer conexiones triangulares institucionalizadas con el lugar de origen, la sociedad de asentamiento y otras comunidades diaspólicas de su misma condición etnonacional. Su tesis parte de que la formación de una diáspora se realiza mediante un esfuerzo consciente y organizado por sus élites culturales, sociales y políticas (Tölölyan, 2005) y distingue entre comunidad étnica y diaspórica (Tölölyan, 2007). Una comunidad étnica abarca un grupo que comparte ciertas características etnonacionales (lengua, origen, religión, historia e identidad colectiva), pero no toda comunidad étnica conforma una diáspora. De manera que las diásporas serían un subconjunto específico de minorías étnicas. De este modo, Tölölyan (2012) diferencia las diásporas de la migración transnacional. Para que los migrantes se conviertan en diaspóricos deben desarrollar cierta distancia familiar, cultural y social con su nación de origen. Pero, al mismo tiempo, deben seguir manteniendo vínculos con esta, no solo en base a relaciones de parentesco y filiación, sino también por compromiso con ciertas afiliaciones elegidas. Después de varias generaciones, los sujetos diaspóricos ven erosionadas e incluso perdidas las relaciones de parentesco con la patria ancestral y no necesariamente deben estar excluidos o ser discriminados en su sociedad de acogida. Estos individuos son ciudadanos de sus nuevas sociedades y han desarrollado identidades híbridas.

Además, los grupos diaspóricos deben identificarse a sí mismos como una comunidad (Sökefeld, 2006, p. 267). En dichas comunidades surgen diferentes discursos y representaciones que se someten a los cambios implícitos en la dinámica social y a las diferentes identificaciones o formas identitarias que emergen desde las sucesivas generaciones en la diáspora. Estas representaciones e identidades se construyen mediante prácticas discursivas. Discursos que son empleados como estrategias de las élites para movilizar a la comunidad en nombre de una determinada identidad. Por ello, las diásporas son formaciones sociales altamente politizadas que se automovilizan debido a un alto sentido de corresponsabilidad (Werbner, 2002, p. 121).

2.2. La identidad como categoría analítica

Aunque existen diferentes aproximaciones al estudio de la identidad en las ciencias sociales (Erikson, 1981; Berry, 1990; Camilleri, 1990; entre otras), aquí se han seleccionado las descriptas a continuación dado que son las más adecuadas para abordar las diferentes dimensiones de los procesos de identificación de los sujetos de este estudio.

Brubaker y Cooper (2000) consideran que el creciente interés suscitado por la identidad en las ciencias sociales en las últimas décadas radica en su uso en la arena política, en la que es instrumentalizada para la movilización. Diferencian entre significados fuertes (visión esencialista) y significados débiles (visión nominalista o constructivista). Los conceptos fuertes enfatizan la similitud y la identidad como un atributo que se tiene o se busca. Los débiles, más actuales, se basan en un constructivismo cliché, de repetición de ciertos significados subsumidos en la noción de identidad: flexible, fragmentada y en constante flujo. Dicha debilidad no permite alcanzar la condición de categorías analíticas válidas.

Estos autores proponen sustituir dicho concepto por otras nociones alternativas que escapan al esencialismo de las concepciones fuertes de identidad y a la fluidez de las definiciones débiles. Estas nuevas categorías vienen agrupadas en tres bloques. El primero lo componen los conceptos de identificación y categorización que, al constituir procesos, se alejan de la reificación. Estos términos implican el modo en que un individuo se identifica a sí mismo y es identificado por otros. Existen dos modos de identificación: relationales, mediante la posición ocupada en una red de relaciones; y categoriales, por ser miembro de un conjunto de personas que comparten algún atributo en común. El segundo bloque hace referencia a nociones más relacionadas con la reflexividad del sujeto: la autocomprepción, definida como subjetividad situada; la autoidentificación; y la autorrepresentación. Por último, proponen los términos de comunidad, conexiónismo y grupalidad, donde los dos primeros conjuntamente constituyen el tercero. Es decir, la comunidad entendida como la compartición de algún atributo común sumado a los vínculos relationales (conexiónismo) genera un sentido de pertenencia a un grupo distintivo (grupalidad).

En esta misma línea, Richard Jenkins (2008, p. 5) define la identidad como la capacidad humana de saber quién es quién, pero también de lo que se es para los otros, así como de saber quiénes son los otros. Propone un modelo dialéctico entre dos momentos de identificación: interno y externo. Esto es, la relación entre similitud y alteridad, entre la identidad individual y colectiva, y entre sus dimensiones nominal (en referencia a un nombre que implica una clasificación) y virtual (cómo se experimenta la identidad nominal). Hablar de momentos de identificación, según el autor, resuelve el problema del esencialismo porque refiere a procesos.

Para este trabajo resulta de interés también la aportación de Khachig Tölöyan (2007) cuando da cuenta de cómo las identidades pueden ser producidas, reproducidas, pero también negociadas e incluso rechazadas por las generaciones nacidas en la diáspora, cuya idea de patria es sustancialmente diferente a la mantenida por la primera generación. Tölöyan (2000, p. 113) identifica diferentes grupos dentro de una comunidad étnica a partir de su identificación e integración en la sociedad de acogida: sujetos asimilados, étnicos, diáspóricos y nuevos migrantes.

El desarrollo teórico sobre las identidades desde las ciencias sociales puede resultar útil para el estudio de las identidades diáspóricas. Como cualquier otra categoría analítica, el término diáspora ofrece un tipo diferente de enfoque en el que se encuentran inmersos sujetos y colectividades que mantienen identidades más complejas, dadas las diferentes referencias culturales.

rales, sociales y geográficas sobre las que se sustentan. Pensar en identidades diáspóricas obliga a flexibilizar la noción de identidad, sobre todo, en su aplicación a las generaciones nacidas fuera del lugar de origen. Esto rompe la lógica del absolutismo étnico (Gilroy, 1993) ya que se puede encontrar un compendio de elementos culturales diferentes en un solo sujeto. Es decir, se pueden observar marcadores culturales que resulten disonantes con la sociedad de residencia, con la identificación (autoconcepto), o la idea de patria.

3. Metodología

En esta investigación se ha empleado la propuesta metodológica de la teoría fundamentada (Glaser y Strauss, 1967). Esta metodología resulta idónea para el objetivo de esta investigación porque facilita el descubrimiento de patrones y relaciones subyacentes en contextos sociales complejos y poco explorados como el de la diáspora saharaui en Canarias. Por tanto, esta aproximación permite explorar en profundidad las experiencias y significados que los individuos atribuyen a su identidad, ya que no se busca la verificación de datos, sino la “emergencia y generación de teoría” a partir de los datos empíricos (Carrero et al., 2012, p. 18). De modo que, al no existir ningún esquema teórico previo sobre esta área de estudio, resulta pertinente una metodología que contribuya a generarla a partir del trabajo de campo.

Tanto para el diseño muestral como para el análisis de los datos se emplearon, principalmente, las herramientas de Strauss y Corbin (2002) —la búsqueda de casos negativos y la validación de la teoría con los informantes—; así como el método comparativo constante propuesto por Carrero et al. (2012) para el trabajo interpretativo. Dicho método consiste en “buscar semejanzas y diferencias a través del análisis de los incidentes contenidos en los datos” (p. 28), y también contribuye a la búsqueda del proceso social básico y a la emergencia de la categoría central en torno a la que gira la teoría generada.

Las técnicas de investigación empleadas estuvieron conformadas por 3 historias de vida y 25 entrevistas semiestructuradas con arranque narrativo-biográfico en dos momentos puntuales en los años 2015 y 2019 a 28 jóvenes saharauis de segunda generación, en un rango de edad entre 20 y 31 años, y cuyo proceso de socialización había tenido lugar en los tres tipos de unidad familiar mencionadas anteriormente y que conforman el universo de estudio.

Para formular la pregunta de investigación se comenzó con una aproximación al campo mediante conversaciones informales con jóvenes saharauis y de ahí comenzaron a surgir las preguntas acerca de su identidad y de cómo ésta estaba condicionada por sus interacciones sociales. ¿Cómo experimenta la identidad colectiva un joven saharaui en Canarias, con una familia de acogida durante casi veinte años? ¿Hay diferencias de género en cómo estos jóvenes se sienten acogidos o discriminados en la sociedad de asentamiento? ¿Qué percepción tienen estos jóvenes del resto de saharauis que viven en Canarias y de la identidad saharaui?

El trabajo de campo arrancó con tres historias de vida a jóvenes de cada tipo familiar. El objetivo de este modo de proceder fue acceder a sus marcos de significado para la elaboración de un guion de entrevista. La pertinencia de la técnica de las historias de vida radica en su apertura y amplitud, pues permite acceder a un universo totalmente desconocido y que sean los sujetos los que establezcan sus marcos de referencia; así como en la profundidad alcanzada en el relato biográfico (Pujadas, 1992). Posteriormente, las entrevistas se llevaron a cabo con una primera parte abierta (narrativa y de carácter biográfico) para después pasar a usar el guion elaborado en caso necesario. La recogida de datos se implementó en las cuatro islas donde se asienta la

mayor parte de la población saharaui (Gran Canaria, Tenerife, Fuerteventura y Lanzarote). En los diferentes puntos de muestreo, se contactaba con una persona de referencia que era la que posteriormente facilitaba el resto de los contactos. La mayor parte de las entrevistas se realizaron en los domicilios de las personas entrevistadas. Esto implicaba participar en algunos de los ritos sociales saharauis como tomar el té o compartir alguna comida. En las fases iniciales de la recogida de datos se advirtió un posible peligro de sesgo, ya que algunos sujetos derivaban a los que consideraban “interesantes” debido a su alto grado de politización y retención cultural. Este sesgo suponía identificar solo sujetos de identidad étnica, así que para evitarlo se diversificaron los facilitadores llegando a sujetos con una menor participación o relación con el resto de la comunidad saharaui.

Para el diseño muestral se adoptó el muestreo teórico o conceptualmente conducido desde la teoría. Este tipo de muestreo consiste en la selección de casos que aporten información relevante a la pregunta de investigación y que conformen distintas propiedades y dimensiones de una categoría. No se muestrean personas sino situaciones. Es una estrategia en la que el análisis comienza desde el inicio de la recogida de datos, y de dicho análisis se extraen los criterios para seleccionar el siguiente caso. Se sigue este procedimiento hasta que los casos dejen de aportar información significativa (saturación teórica). Todo este proceso lleva a cabo distintos tipos de codificación. Se comienza con la codificación abierta. Una vez que se descubre la categoría central comienza la codificación selectiva, que guía el muestreo y en la que sólo se codifica la información relevante para los objetivos de la investigación. Por último, se lleva a cabo la codificación teórica en la que se elabora un esquema teórico que conformará la estructura de la teoría emergente. De este modo, el análisis de los primeros casos va generando una serie de hipótesis que deben ser contrastadas en los análisis posteriores.

En el caso de esta investigación, las primeras hipótesis surgieron tras la aproximación al campo y fueron guiando la selección de casos que a su vez sugerían nuevas hipótesis. A modo de ejemplo, una de las hipótesis iniciales fue la siguiente: “a mayor grado de interacción social con la sociedad de origen, mayor grado de retención cultural”. Por tanto, se buscaron casos que, teniendo un alto grado de retención cultural, no hubieran tenido mucho contacto con sus familias de origen. Una vez hallados esos casos, se iban descartando las hipótesis anteriores y refinando la teoría emergente. A continuación, se detallan las hipótesis surgidas en el trabajo de campo:



Hip1. A mayor grado de interacción con la sociedad y comunidad de origen, mayor grado de retención cultural y viceversa.

Hip2. El tipo de unidad familiar condiciona el proceso de identificación de los jóvenes.

Hip3. Los jóvenes de familias saharauis tienen un mayor grado de retención cultural.

Hip4. Los jóvenes de familias mixtas y canarias de acogida tienen un menor grado de retención cultural.

Hip5. Los jóvenes se relacionan en mayor medida con sujetos saharauis más afines a su patrón identitario.

Hip6. La crisis identitaria es más intensa en los sujetos de familias canarias de acogida cualquiera que sea su patrón identitario y en los sujetos de identidad étnica de familias saharauis.

Hip7. La integración en la sociedad de asentamiento no supone el debilitamiento del vínculo con el lugar de origen.

Hip8. El papel de la familia canaria de acogida como facilitadora u obstaculizadora en la relación del joven con su origen condicionaría su proceso de identificación.

Hip9. La identificación condiciona y es condicionada por la interacción con la comunidad saharaui en Canarias y la participación en las actividades comunitarias.

Hip10. Los jóvenes con alta retención cultural generan control social sobre los sujetos asimilados o híbridos. Esto sucede especialmente sobre las mujeres.

Hip11. Las mujeres con parón asimilado evaden el control social mediante una baja o nula relación con el resto de la comunidad saharaui.

Hip12. Los sujetos de familias saharauis que desarrollan patrones identitarios híbridos manejan mejor la doble alteridad respecto a sus universos culturales.

Hip13. Los jóvenes de identidad asimilada o híbrida no se sienten menos saharauis por no mantener la retención cultural.

Hip14. La identificación está condicionada por el género dado el mayor coste para las mujeres de mantener una identidad étnica o asimilada.

Hip15. Los jóvenes de familias saharauis tienden a la identidad étnica o híbrida.

Hip16. Los jóvenes de familias canarias de acogida tienden a la asimilación, en mayor medida entre las mujeres, siempre que esta relación se haya dado con éxito.

Hip17. Los sujetos de familias mixtas suelen desarrollar una identidad asimilada o étnica. Esta última debido a la idealización de la cultura saharaui, sobre todo en el caso de los chicos, para quien este patrón identitario tiene un menor coste.

Hip18. Los sujetos con patrón asimilado e híbrido solo participan en las actividades políticas de la comunidad saharaui.

Hip19. Los sujetos étnicos participan tanto en actividades políticas como culturales o comunitarias.

La aproximación analítica de la teoría fundamentada dispone de unos criterios específicos para evaluar las teorías generadas (Carrero, Soriano y Trinidad, 2012, pp. 99-100). Entre ellos, se encuentra la validación del esquema teórico por parte de las personas entrevistadas para comprobar que se identifican con la historia relatada, tal y como recomiendan Strauss y Corbin (2002). Los resultados de esta investigación se sometieron a esa auditoría interna contrastando la teoría emergente con los informantes.

4. Resultados

4.1. La teoría en torno al proceso social básico: la identificación

La teoría que ha resultado del análisis de los datos descrita a continuación sigue la evolución del proceso de identificación experimentado por los sujetos entrevistados. Este proceso social básico, de tipo sociopsicológico, gira en torno a la categoría central surgida de los datos y consiste en el significado que los jóvenes atribuyen a la identidad saharaui o *saharauidad*. El proceso suele seguir unas mismas etapas o secuencias pese a que se experimenta de manera diferenciada por los sujetos. En primer lugar, la construcción identitaria tiene lugar en el marco de los diferentes universos culturales y los distintos grupos de referencia y de pertenencia, don-

de el individuo aprende quién es y quiénes son los otros, así como quién es él para los otros. En este proceso, la mayoría de los y las jóvenes entrevistados ha reconocido haber pasado por momentos de crisis identitaria. Estas crisis se caracterizan por sentimientos encontrados o de desarraigamiento, a medio camino entre la sociedad de origen y la receptora. Se identifican con la sociedad de destino y contrastan sus diferencias con la sociedad de origen, advirtiendo que no son ni enteramente canarios ni saharauis.

Las entrevistas sugieren que tras este periodo de crisis el sujeto tiende a autoafirmar su identidad, etapa que coincide con el comienzo del nuevo ciclo vital de la vida adulta. Estas identificaciones tienen como resultado diferentes situaciones y patrones identitarios: la retención cultural (del grupo de origen) en el caso de la identidad étnica; la asimilación a la sociedad de asentamiento; y el proceso de hibridación, que combina diferentes elementos identitarios de los universos culturales a su alcance. El tipo de unidad familiar condiciona las identificaciones de los jóvenes entrevistados, aunque de distinto modo según el tipo de interacción con los diferentes grupos en origen y destino. Es decir, si bien los jóvenes de familias canarias de acogida tienden a la asimilación, esto dependerá de cómo se haya dado la relación con dicha familia y el rol de ésta como facilitadora o no del vínculo con su familia de origen. Los jóvenes de familias mixtas también tienden a la asimilación, pero la idealización del origen puede contribuir a una identificación con la identidad colectiva tanto en su dimensión política como cultural. Aquí entra en juego el género, ya que tanto mantener una identidad étnica como asimilada tiene un menor coste para los chicos, tal y como muestran los datos recogidos. Por último, quienes han sido socializados en familias saharauis suelen tender a una mayor hibridación dado que naturalizan navegar entre diferentes universos culturales de manera simultánea.

Como consecuencia, se experimentan diferentes situaciones y patrones identitarios, que condicionan las estrategias desplegadas por los jóvenes en el más amplio proceso de la negociación de la identidad colectiva, esto es, en el marco de la interacción social. Estas estrategias pasan por la instrumentalización de los marcadores culturales, actos de encubrimiento (Goffman, 1963), la evasión del control social, y el desenvolvimiento de los jóvenes en los diferentes espacios culturales. En este proceso hay otros subprocesos como la secularización de los hábitos culturales y la atribución de nuevos significados (por ejemplo, el de la noción de patria). Por último, se produce la redefinición de la identidad saharaui. En general, se puede advertir una identidad saharaui altamente politizada en la mayoría de los jóvenes que formaron parte de la muestra, desprovista de su dimensión cultural y religiosa.

4.2. La emergencia de múltiples identidades

Los jóvenes saharauis de segunda generación son aquellos nacidos en Canarias en el seno de familias saharauis, familias mixtas (o canario-saharauis) y los que han llegado a Canarias antes de los 12 años con sus familias de origen o bien en el marco del programa “Vacaciones en Paz” y han permanecido en las Islas desde entonces con familias canarias de acogida. En la literatura sobre migraciones se denomina segunda generación “a los jóvenes nacidos en España de padres extranjeros o traídos al país antes de los 12 años” (Portes y Aparicio, 2013, p. 1).

Entre los jóvenes saharauis en Canarias que participaron en esta investigación se observan tres tipos de patrones identitarios: la identidad asimilada (a la sociedad receptora), la identidad étnica y la identidad híbrida. Estas formas identitarias no deben entenderse como situaciones acabadas o estáticas. Es decir, los sujetos asimilados pueden adoptar en un futuro ciertas pautas culturales propias de su grupo originario, o los que registran un patrón híbrido pueden asi-

milarse o adoptar una identidad étnica; además de que existe cierta hibridación en todos ellos dados los diferentes contextos culturales de socialización. Los sujetos asimilados son aquellos que no mantienen ningún tipo de hábito, costumbre o creencia de la cultura de origen, sino que han interiorizado totalmente el universo cultural local (canario). Estos sujetos suelen ser jóvenes que se han socializado con familias canarias de acogida y en familias mixtas. Estos jóvenes llegan a dominar mejor la lengua local que la materna. De hecho, utilizan el idioma de la sociedad receptora como lengua habitual, incluso con otros individuos de origen saharaui. No usan la vestimenta tradicional en ningún caso, salvo cuando se encuentran en la sociedad de origen, donde lo hacen como un modo de encajar con su familia biológica y no enfrentarse a ella, dados los pocos encuentros que mantienen. Pese a mantener una mayor identificación con la sociedad de asentamiento afirman su identidad nacional saharaui como un acto político. Afirmar la *saharauidad* es una forma de apoyar la causa saharaui. Suelen tener poco contacto con la comunidad saharaui en Canarias y con su sociedad de origen. En el siguiente relato, se puede observar la reflexión de unos de los jóvenes asimilados sobre el tabú en torno a su estilo de vida en Canarias ante su familia de origen:

Creo que tanto mi madre como mi padre son bastante comprensivos y saben que... que yo desde chiquitito me he criado aquí y que lo más probable es que esté llevando el mismo estilo de vida que la gente de aquí ¿Que nosotros lo hablamos? Pues no. Porque yo siempre he pensado que a lo mejor a ellos no les va a gustar ese hecho que yo le diga: Yo, yo ya he perdido las tradiciones de aquí y ya no... tal. Ya, ya no rezó, ya no hago esto o lo otro. Entonces eh... hay... hay cosas que todavía son bastante tabú en ese sentido. (Entrevista a hombre de 26 años de familia canaria de acogida, 2015)

En segundo lugar, se observa la identidad étnica cuando los jóvenes mantienen un alto grado de retención cultural. Esto es, conservan los rasgos y señas identitarias de su grupo de origen, no sin haber adquirido ciertos atributos propios de la sociedad local. Esto se traduce en las expectativas laborales, en el estilo de vida particular de las sociedades modernas (mayor ritmo y mayor productividad), y en la percepción de las diferencias culturales (adoptan una mayor tolerancia hacia éstas manifestando un punto de vista privilegiado). Esta situación es descrita por una joven de identidad étnica:

Es difícil estar aquí tantos años, convivir día y noche con otra cultura, [...] y no perder un poco de lo tuyo... es muy difícil, si no es a lo mejor en esencia, si no es en... en tu forma de pensar, o en tu forma de vestir, o en tu religión... lo pierdes en otros aspectos como a lo mejor lo puede ser ah, no sé, psicológicamente la forma con la que tratas los problemas... yo, yo por ejemplo, sé que si me hubiese criado en los campamentos habría sido más tranquila, ¿entiendes? eh, la mayoría de los saharauis y mauritanos [...], yo siento que no son como yo, yo soy muy europea, muy estresada de la vida, con muchas ansiedades [...] pues son cosas que he perdido, o a lo mejor, que ni siquiera he tenido, pero desde luego, las he perdido por estar aquí... he dejado de ser yo ¿sabes? (Entrevista a mujer de 24 años de familia saharaui, 2015)

Para los sujetos de identidad étnica ser saharaui no es sólo un acto político, sino también cultural. Han interiorizado la identidad colectiva estructuralmente impuesta: ser saharaui es apoyar la causa saharaui y, al mismo tiempo, mantener unas costumbres y una identidad religiosa (islámica). Sin embargo, perciben su cultura originaria mediante sus propias lentes, y pueden llegar a ser críticos con ciertos aspectos de los diferentes complejos culturales. En algunos casos ejercen control social sobre los jóvenes que presentan diferentes registros identitarios, y los

perciben menos saharauis que ellos dado su bajo o nulo grado de retención cultural, especialmente, sobre las mujeres.

Han querido tanto a lo mejor a veces, eh... mmm... introducirse en la sociedad, que me parece bien. Sentirse parte de la sociedad, que han olvidado que ellos también pertenecen a otra parte. Se acuerdan sólo cuando van a los campamentos, ¿sabes?, o cuando se reúnen, no sé, es algo extraño. Menos, menos, conservan menos la cultura en general, que la primera generación. (Entrevista a mujer de 24 años de familia saharaui, 2015)

Normalmente, tienen un alto grado de participación en las actividades comunitarias y una amplia red de relaciones sociales con grupos del mismo origen étnico. Además, son el grupo que expresa haber sufrido un mayor rechazo por parte de la sociedad receptora, dados los identificadores externos o marcadores culturales, sobre todo en el caso de las chicas. Autoafirman su identidad desde la alteridad experimentada con la sociedad de asentamiento, que consideran como propia, pero que es hostil hacia ellas dada la visibilización de los marcadores identitarios (más visibles entre las mujeres debido a su atuendo). De modo que han experimentado etapas en los que su identidad étnica ha resultado problemática, no sólo por el rechazo de la sociedad de residencia, sino porque en algún momento de sus vidas han querido parecerse a los jóvenes de su entorno local. Estos períodos son expresados como momentos de erosión de la identidad original, o como desviaciones en sus caminos a ser quiénes realmente son o, más bien, hacia quiénes deben ser. Es el caso de la siguiente joven que se quitó el *bijab* (pañuelo que cubre el cabello de las mujeres musulmanas) para acudir a la fiesta de fin de curso del Bachillerato, lo que conllevó un problema familiar y que ella misma se culpabilizara al considerarlo una contradicción con su identidad saharaui:

Me desperté sobre las dos o tres de la tarde, era la primera vez que bailaba tres o cuatro horas seguidas ya me entenderás, (se ríe) con tacones, [...] digo ¿qué he hecho? En verdad, incluso me planteé quién soy, [...] en plan, soy musulmana, ¿qué hice yo ayer?, o sea, en plan, y si lo hice, lo hice porque a mí me apetecía hacerlo o porque ammm... quería agradar y contentar a... a quién tenía... o sea, a todo el mundo que venía esa noche, aunque ya me conocían y me veían con el pañuelo... [...] ¿qué hago?, ¿quién soy? ¿Qué está pasando aquí? Y sí que... que va que va, fue muy feo ese día, eso es peor que una resaca [...] porque con la resaca te tomas algo, te tomas una aspirina y te curas... si tú te has hecho algo a ti misma, es decir, si tú has ido en contra de tus principios, o te los has saltado por cualquier motivo, o simplemente has hecho algo que no te gusta moralmente, yo creo que duele más que cualquier migraña y no se quita tan fácilmente con una pastilla... (Entrevista a mujer de 24 años de familia saharaui, 2015)

Al mismo tiempo, y dependiendo de las diferentes situaciones vitales, mantienen redes sociales con grupos locales. Suelen ser jóvenes de familias canarias de acogida y de familias saharauis. Su idioma habitual es el *hassanía*, que suelen utilizarlo con su familia y otros individuos saharauis, pero dominan perfectamente el idioma español que utilizan con los sujetos locales.

Por último, el registro identitario híbrido se caracteriza por una mayor combinación de referencias y prácticas culturales respecto a los patrones anteriores. Expresan una identidad compleja como canario-saharauis que refleja su multipertenencia. Es el caso de la siguiente joven:

Yo me siento canaria y saharaui [...] las dos de la mano, porque igual que tengo vida saharaui, la otra mitad de mi tiempo o más de la mitad de mi tiempo es canaria. (Entrevista a mujer de 25 años de familia saharaui, 2019)

Estos jóvenes proceden de los tres tipos de unidad familiar existentes, pero hay una mayor tendencia entre los y las jóvenes que viven con sus familias saharauis. En algunos casos, suelen mantener algunos de los hábitos propios de su cultura como son no beber alcohol ni comer cerdo. Sin embargo, a pesar de ser restricciones religiosas, ellos las perciben como hábitos que llevan a cabo meramente por costumbre y no por adscripción religiosa. Mantienen relaciones tanto con grupos locales como de origen. También mantienen relaciones afectivo-sexuales con individuos de la sociedad local. Esto supone un problema para las chicas, que no gozan de la misma permisividad cultural en este aspecto que los varones. Sin embargo, muchas de ellas suelen ocultar estas relaciones a sus familias de origen. Otra de las escisiones que mantienen con sus familias es la no utilización habitual de la *mehlfa* o el *hijab* en su vida diaria, aunque la pueden usar en las reuniones comunitarias o de carácter político. Algunas chicas incluso sólo la llevan cuando están en el ámbito privado, y se la quitan para realizar sus actividades cotidianas en el espacio público. Suelen ser bilingües (exceptuando a los jóvenes de familias mixtas), pero también hay situaciones en las que se domina mejor el idioma local, sobre todo en el caso de los jóvenes que no viven con sus familias biológicas.

4.3. La tensión identitaria: entre el aquí y el allí

En general, todos los jóvenes que fueron entrevistados experimentan cierto grado de tensión identitaria entre el aquí y el allí en algún momento de su trayectoria vital. Autopercebirse menos saharauí por vivir en una sociedad diferente a la ancestral, en un entorno aculturante con expresiones como “he dejado de ser yo” manifiestan esa tensión. Esto se observa en el siguiente relato de un joven socializado en una familia canaria de acogida que vuelve después de muchos años a su lugar de origen:

No tenía lo que es identidad ¿no? No era consciente de la pérdida de identidad ¿no? porque no eres ni de aquí, ni de allá ¿no? Porque ir allá, sin saber casi mucho lo que es el hassania ¿no? Hablaba con ellos y no entendía ¿no? y ver mi familia después de tantos años [...]. Ves un cambio fuerte y ahí sí que sufrió un poco lo que es una crisis de identidad. Es decir, ¿de dónde soy yo, ¿no? No soy canario, porque no soy canario porque es así, porque no nací, no soy, no soy español evidentemente ¿no? Y digo — tampoco soy saharauí porque, porque veo que no (sonríe), porque hay un choque—. Es decir, de lo que has vivido y de lo que ves, la verdad es que fue un trauma, sufrió un montón, por eso, por ese choque. (Entrevista a hombre de 31 años de familia canaria de acogida, 2015)

Por tanto, la tensión varía en función de las diferentes audiencias. Por lo general, son las chicas las que experimentan un mayor número de problemas ante sus múltiples identificaciones. Entre las jóvenes con patrón híbrido o asimilado, es en la interacción con su grupo de origen donde más se manifiestan dichas tensiones, dado que no siempre acatan las normas culturales relacionadas con la vestimenta tradicional. Paradójicamente, su visibilización también supone una tensión para las jóvenes saharauis de mayor retención cultural ante la sociedad local. Mientras para las primeras la dificultad reside en no llevar el atuendo tradicional ante su comunidad, su uso por parte de las segundas reviste una tensión ante la sociedad receptora. Esta tensión se aprecia en el caso relatado por la siguiente joven, de identidad étnica, cuando decidió ponerse el *hijab* para cubrirse el cabello a los trece años:

Se intensificó (el rechazo) más cuando me puse el pañuelo, fue justo en dos mil tres poco después del once de septiembre y fue bastante, bastante difícil [...]. En muchos aspectos

sí que ¿sabes? me cambió y me cerró un poco incluso a hablar de mí, ¿sabes?, de mi identidad como saharaui, porque en ese momento, fuertas quién fueras, sea como fuera, eras el enemigo, y ya está, y aunque fueses saharaui, que era colonia española. (Entrevista a mujer de 24 años de familia saharaui)

Los sujetos con un patrón de mayor hibridación cultural experimentan menos tensión, en general respecto a las diferentes audiencias, pues han desarrollado un perfil identitario más flexible. Esto quiere decir que se mueven con mayor facilidad entre sus diferentes universos culturales. En el caso de la asimilación y la hibridación cultural se experimenta una identidad desdoblada, que se manifiesta mediante la sensación de llevar dos vidas paralelas según el grupo de interacción. Esto se aprecia en el siguiente relato de una joven asimilada:

Yo cuando estoy allí soy una persona y cuando estoy aquí soy otra, o sea, culturalmente, me es imposible ser la misma persona en un lado que en otro, entonces, soy dos personas, incluso aquí a veces, tengo esas, esas... mmm esas discusiones conmigo misma [...] el tener dos familias, [...] a los de allá tienes que explicarles muchas cosas ¿no?, oye, ¿pues tú por qué no te has casado todavía?, ¿por qué no sé qué? ¿por qué vives de esta manera, ¿por qué haces esto?, ¿por qué no te has puesto el velo o la mehlfa?, ¿sabes? Esas cosas que... son un poco complicadas, pero bueno. (Entrevista a mujer de 25 años de familia canaria de acogida)

Este desdoblamiento identitario surge ante la imposibilidad de exhibir libremente su identidad (o identidad social real) en el contexto o ante el grupo de origen. Esto se produce, sobre todo, cuando los jóvenes van de visita a sus lugares de origen. En este caso, estos jóvenes realizan lo que Goffman (1963) llama “estrategias de encubrimiento”, que consisten en esconder la identidad social real tras una identidad virtual. Este tipo de actos se refleja en el siguiente comentario de un joven asimilado, cuando relata que hace creer a sus padres biológicos que practica la religión:

Yo me considero ateo... hacerles a ellos ver eso es mucho más difícil y mucho más... les va a suponer un choque mucho más grande, que el que me va a suponer a mí hacerles a ellos ver que... bueno, que sigo practicando. (Entrevista a hombre saharaui de 27 años, 2019)

Sin embargo, ante la sociedad local estos sujetos admiten sentirse integrados, pero, al mismo tiempo, siempre son identificados externamente como no canarios dados los marcadores identitarios. De este modo, estos jóvenes también viven una doble alteridad: frente a la sociedad de origen y ante la sociedad receptora.

5. Discusión

Lejos de las definiciones clásicas de las formaciones diáspóricas, en las que se establecía una exclusión de la sociedad de asentamiento mientras se mantuviera la identidad originaria (Safran, 1991; Cohen, 1997; Sheffer, 2003), los datos de esta investigación muestran que no se trata de un juego de suma cero y es compatible la integración en la sociedad de asentamiento con el mantenimiento de una identidad étnica o, al menos, de algunos elementos de la identidad de origen. Precisamente, la riqueza analítica del concepto de diáspora reside en su desafío a la lógica del nacionalismo metodológico, pero solo si el análisis escapa también a una visión macro

donde la investigación se centra en la relación del grupo diaspórico con respecto al estado. Más bien al contrario, la emergencia de identidades híbridas da cuenta de individuos que pueden desenvolverse con facilidad en diferentes grupos etnonacionales. Indagar en cómo se experimentan las identidades colectivas es necesario para mostrar las diferencias y desigualdades en el seno de los grupos diaspóricos en torno a categorías socioestructurales como la edad, el sexo, la clase, o las relaciones de poder, entre otras; así como observar si efectivamente se mantiene la identidad grupal. Es decir, es necesario sumergirse en el espacio de identidad referido por Ben Rafael (2009) atendiendo a cómo son experimentadas y vividas las identidades diaspólicas, así como a los diferentes significados que manejan los individuos que participan de dichas colectividades. Se recogen, en este sentido, las críticas a las teorías clásicas por su visión homogeneizante de dichos grupos (Anthias, 1998) y la relevancia de atender a los procesos de construcción identitaria. Estos últimos procesos tienen lugar en diferentes espacios analíticos donde se da el diálogo entre las identificaciones en su doble dimensión —subjetiva y objetiva— y la identidad estructuralmente impuesta en el caso de lo que los individuos definen como ser saharauí. Dicho de otro modo, lo que se define como saharauí —identidad nominal— y cómo se experimenta dicha identidad —identidad virtual— (Jenkins, 2008).

Por tanto, resulta útil la propuesta de Brubaker y Cooper (2000) para el estudio empírico de los procesos de construcción identitaria de los sujetos diaspóricos, ya que se puede acceder a cómo estos son experimentados. Es decir, en primer lugar, a cómo se autoidentifican los sujetos y el diálogo que establecen con cómo son identificados por las diferentes audiencias con las que se relacionan (identificación y categorización). En segundo lugar, a cómo los sujetos se autorrepresentan y justifican sus identificaciones. Por último, a cómo se experimenta la cercanía o distancia con los grupos de referencia y pertenencia. A este respecto se podría advertir en el segundo supuesto anteriormente citado, el manejo de las impresiones por los actores sociales, que cambia en función de la audiencia en un intento de alinear sus acciones al marco estructural en el que se desarrollan (Goffman, 1987). Por otra parte, estas estrategias podrían corresponder también a la diferenciación que hace Buraschi (2014) de las estrategias identitarias, siendo las primeras equiparables a las estrategias ontológicas y las segundas a las estrategias pragmáticas.

También cabe destacar la discusión sobre el esquema propuesto por Tölöyan (2007) para diferenciar los subgrupos existentes dentro de una comunidad diaspórica en función de su grado de integración en la sociedad de acogida. Su diferenciación requiere un mayor refinamiento dado que se advierten determinados desajustes con los resultados encontrados en esta investigación. Por ejemplo, se presume que los sujetos étnicos están menos integrados que los diaspóricos, sin embargo, hay sujetos étnicos altamente integrados en sus sociedades de asentamiento. Del mismo modo, el registro identitario manifestado por los sujetos diaspóricos puede ser también variable y no sólo híbrido, como define el autor. Es decir, pueden ser sujetos totalmente asimilados pero que participan de las organizaciones vinculadas a su lugar de origen o mantienen dicho activismo en ese sentido.

6. Conclusiones

En este trabajo se han analizado los procesos de construcción identitaria de los jóvenes de segunda generación de saharauis en Canarias en torno a cómo estos articulan sus identificaciones con sus diferentes grupos de referencia y pertenencia. Todo ello en relación con la categoría central: el sentido de la identidad colectiva, con la que estos jóvenes dialogan en función de

lo que para ellos es ser saharaui. Como se ha expuesto, los jóvenes entrevistados se socializan en tres tipos de unidad familiar: canaria de acogida, mixta o saharaui. El tipo de unidad familiar, su relación con éstas, pero también con los otros agentes de socialización e interacción existentes: comunidad saharaui en Canarias, lugar de origen y sociedad de residencia, intervienen en sus procesos de construcción identitaria y, por ende, en su identificación. Esto, a su vez, condiciona el sentido que le atribuyen a la identidad colectiva. De este modo, en los jóvenes entrevistados se observan diferentes patrones identitarios que van desde una identidad asimilada a la sociedad canaria, pasando por una identidad híbrida hasta llegar a una identidad étnica que incorpora la dimensión cultural de la *saharauidad*.

Si bien es cierto que todos estos jóvenes presentan cierto grado de hibridación que da cuenta de su multipertenencia, son aquellos que manifiestan una identidad híbrida y asimilada los que contestan, en mayor medida, la definición tradicional de la identidad colectiva. Ser saharaui es una cuestión política, que pasa tanto por afirmar la identidad saharaui como por participar en actividades en pro de la causa saharaui. En este sentido, negocian dicho significado al no considerar que se es menos saharaui por no mantener unas determinadas prácticas culturales. Esta negociación no está exenta de tensiones que pueden llevar a cierta exclusión o distancia con el grupo connacional en la diáspora y, en particular, con la primera generación. Tensión que también está determinada por otras variables. Por un lado, por el tipo de unidad familiar: los jóvenes de familias canarias de acogida y mixtas que fueron entrevistados experimentan una ruptura más tajante entre sus diferentes universos culturales; y, por otro, por el género: las chicas sufren una mayor presión social por parte de la comunidad saharaui en origen y destino, en el caso de aquellas que mantienen una identidad asimilada o híbrida, y por la sociedad de asentamiento en el caso de las que mantienen una identidad étnica. En función del patrón identitario con el que se sientan identificados, estos jóvenes despliegan una serie de estrategias para minimizar el coste de su identificación como, por ejemplo, la instrumentalización de los marcadores identitarios en función de la audiencia o la evasión del control social.

Sin embargo, en términos generales, estos jóvenes parecen mantener un firme compromiso con la causa saharaui que, lejos de cesar en su apoyo, tiene visos de mantenerse en el tiempo, pero con diferentes formas de organización y por individuos que mantienen identidades diferenciadas de las manifestadas por la generación precedente. El alto grado de corresponsabilidad de estos jóvenes será el principal aliciente para su movilización. De acuerdo a cómo los jóvenes experimentan la identidad saharaui, se pone de relieve que las identidades no tienen por qué ser contrapuestas, aunque éstas pueden experimentarse problemáticamente, como ha quedado patente en los datos. Afirmar una identidad compleja es insistir en que el proceso de incorporación a la sociedad local es multidimensional y que no es necesario elegir, en este caso, entre ser saharaui o ser canario.

El campo de estudios sobre diásporas adolece de estudios empíricos sobre segundas y sucesivas generaciones que muestren la heterogeneidad de dichos grupos, y cómo sus identidades se están conformando en diálogo con la identidad de origen y con la sociedad de acogida. Esta cuestión es relevante por dos motivos. Primero, por la necesidad de crear herramientas teóricas para el estudio de las diásporas en sociedades que han pasado de ser emisoras a receptoras de inmigración (el caso español y canario). Segundo, dada la necesidad de comprender cómo evolucionan y se articulan las identidades de las personas de origen inmigrante que, si bien mantienen identidades diversas y complejas, son, en definitiva, ciudadanos y ciudadanas de las sociedades en las que residen, donde han nacido y que sienten como propias.

Por tanto, estos hallazgos podrían aplicarse a otros grupos diáspóricos en Canarias, España u otros contextos, poniendo el foco en sus procesos de identificación; en cómo se da la interacción con los diferentes grupos de referencia y pertenencia; en el sentido que le dan a la identidad colectiva del grupo de origen; las consecuencias que tiene para ellos y ellas ese significado; y las estrategias desplegadas para desenvolverse entre sus diferentes contextos sociales. Todo ello desde una visión interseccional, teniendo en cuenta variables importantes como el género, entre otras, que ha resultado clave en esta investigación.

Todo este conocimiento, además, resultaría de suma importancia para el diseño de políticas públicas interculturales al contribuir a la comprensión de las asimetrías de poder entre los diferentes grupos etnonacionales (Aguilar Idáñez y Buraschi, 2018), reconociendo no solo los elementos estructurales que intervienen en dichas desigualdades, sino también los mecanismos de exclusión e integración que se ponen en juego en las sociedades de acogida desde la dimensión simbólica o percepción de las diferencias culturales. En resumidas cuentas, comprender cómo se están integrando las segundas generaciones en sus sociedades de asentamiento podría favorecer la justicia social (Fraser, 2008) a través de la orientación del diseño de políticas públicas de redistribución, reconocimiento y representación (Cachón, 2009 en Aguilar Idáñez y Buraschi, 2018).

Referencias

- Abu-Tarbush, J. y Cabrera Abu, N. (2023). Explicando las diásporas políticas. *Relaciones Internacionales*, (54), 113-132. <https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2023.54.006>
- Abu-Tarbush, J. (2016). Canarias y la cuestión del Sahara Occidental. En I. Barreñada y R. Ojeda (eds.), *Sahara Occidental, 40 años después* (pp. 293-310). Los libros de la Catarata.
- Abu-Tarbush, J. (2002). *Islam y comunidad islámica en Canarias: prejuicios y realidades*. Universidad de La Laguna.
- Aguilar Idáñez, M. J. y Buraschi, D. (2018). La interculturalidad como proyecto político, social y profesional. En A. Mora Castro (ed.), *Mediación intercultural y gestión de la diversidad: Instrumentos para la promoción de una convivencia pacífica* (pp. 75-95). Tirant Lo Blanch.
- Almenara Niebla, S. (2023). “You have raised me between two worlds”: mothers, daughters, and emotions in the sahrawi digital diaspora in Spain. *Feminismo/s*, (41), 215-239. <https://doi.org/10.14198/fem.2023.41.09>
- Almenara Niebla, S. (2022). Los estudios migratorios digitales: perspectivas teóricas y metodológicas para un campo de estudio emergente en Canarias. En C. Ascanio, B. Rostekka y D. Buraschi (eds.), *Migraciones y derechos humanos: Miradas desde Canarias* (pp. 379-410). Ediciones Idea.
- Almenara Niebla, S. y Ascanio, C. (2019). Connected Sahrawi refugee diaspora in Spain: Gender, social media and digital transnational gossip. *European Journal of Cultural Studies*, 23(5), 768-783. <https://doi.org/10.1177/1367549419869357>
- Anthias, F. (1998). Evaluating “diaspora” beyond ethnicity? *Sociology*, 32(3), 557-580. <https://doi.org/10.1177/0038038598032003009>

- Aparicio, R. (2007). The Integration of the Second and 1.5 Generations of Moroccan, Dominican and Peruvian Origin in Madrid and Barcelona. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33(7), 1169-1193. <https://doi.org/10.1080/13691830701541713>
- Ben Rafael, E. (2009). Multiple Transnationalisms: Muslims, Africans, Chinese and Hispanics. En E. Ben Rafael y Y. Sternberg (eds.), *Transnationalism: Diasporas and the Advent of a New (Dis)order* (pp. 637-685). Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004174702.i-788>
- Berger, P. y Luckman, T. (1986). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.
- Berry, J. W. (1990). Psychology of acculturation: Understanding individuals moving between cultures. En R. W. Brislin (ed.), *Applied cross-cultural psychology* (pp. 232-253). Sage. <https://doi.org/10.4135/9781483325392.n11>
- Brubaker, R. y Cooper, F. (2000). Beyond "Identity". *Theory and Society*, 29(1), 1-47. <https://doi.org/10.1023/A:1007068714468>
- Buraschi, D. y Zapata, V. (2019). *Nuevas tendencias de la inmigración en Tenerife* [OBITen Factsheet n.º 5-2019]. OBITen, Universidad de La Laguna y Cabildo de Tenerife. <https://doi.org/10.25145/r.obitfact.2019.12>
- Buraschi, D. (2014). Estrategias identitarias de los emigrantes canarios retornados de Venezuela. *Migraciones*, (35), 69-96. <https://doi.org/10.14422/mig.i35.y2014.003>
- Butler, K. D. (2001). Defining Diaspora, Refining a Discourse. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 10(2), 189-219. <https://doi.org/10.3138/diaspora.10.2.189>
- Cabrera Abu, N. (2023). La diáspora saharaui en Canarias: diasporización, movilización y contestación. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, (35), 95-115. <https://doi.org/10.15366/reim2023.35.004>
- Cabrera Abu, N. (2020). *Las segundas generaciones de origen extranjero* [OBITen Factsheet n.º 9-2020]. OBITen, Universidad de La Laguna y Cabildo de Tenerife. <https://doi.org/10.25145/r.obitfact.2020.03>
- Camilleri, C. (coord.) (1990). *Stratégie identitaire*. PUF.
- Carrero Planes, V., Soriano Miras, R. M. y Trinidad Requena, A. (2012). *Grounded Theory: El desarrollo de teoría desde la generalización conceptual* (2.ª ed., Colección Cuadernos Metodológicos, 37). Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Chen, Y. y Meulen, K. (2024). Percepción de las relaciones familiares y orientación cultural en jóvenes de origen chino en España. *Migraciones*, (61), 1-24. <https://doi.org/10.14422/mig.2024.010>
- Chivallon, C. y Fields, K. E. (2002). Beyond Gilroy's Black Atlantic: The Experience of the African Diaspora. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 11(3), 359-382. <https://doi.org/10.3138/diaspora.11.3.359>
- Cohen, R. (1997). *Global Diasporas: An Introduction*. University of Washington Press. <https://doi.org/10.4324/9780203928943>

- Díaz Hernández, R. (2004). La inmigración marroquí en Canarias. En B. López García y M. Berriane (dirs.), *Atlas de la inmigración marroquí en España*. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales: Universidad Autónoma de Madrid.
- Domínguez Mujica, J. (2011). Migraciones de mujeres y perspectiva de género: senegalesas en Canarias. *Revista de derecho migratorio y extranjería*, 28, 101-120.
- Eguren, J. (2016). Una aproximación a las experiencias étnicas y religiosas de los jóvenes de segunda generación en España. *Revista del Ministerio de Empleo y Seguridad Social. Migraciones Internacionales*, (120), 49-70.
- Erikson, E. H. (1981). *Identidad. Juventud y crisis*. Taurus.
- Fraser, N. (2008). La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación. *Revista de Trabajo*, (6), 83-99.
- Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Harvard University Press.
- Glaser, B. y Strauss, A. (1967). *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. Aldine Publishing Co. <https://doi.org/10.1097/00006199-196807000-00014>
- Goffman, E. (1963). *Estigma: La identidad deteriorada*. Amorrortu.
- Gómez Martín, C. (2016). De exilios y migraciones económicas: La movilidad espacial de los saharauis como parte del “ingenio aguzado de la supervivencia”. En I. Barreñada y R. Ojeda (eds.), *Sahara Occidental, 40 años después* (pp. 105-116). Los libros de la Catarata.
- Gómez Martín, C. (2011). *La migración saharaui en España: Estrategias de visibilidad en el tercer tiempo del exilio*. Editorial Académica Española.
- Hall, S. (1990). Cultural Identity and Diaspora. En J. Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference* (pp. 222-237). Lawrence: Lawrence & Wishart.
- Jenkins, R. (2008). *Social Identity* (3.^a ed.). Routledge.
- Jin, Y. y Gómez-Pellón, J. (2022). Entre dos culturas: acerca de la ambigüedad de las identidades de los descendientes de los inmigrantes chinos en España. *Migraciones*, (54), 1-20. <https://doi.org/10.14422/mig.i54y2022.010>
- López Sala, A. y Esteban Sánchez, V. (2009). Asiáticos en Canarias. En J. Beltrán Antolín y A. Sáiz López (eds.), *Empresariado asiático en España: Red de Investigación sobre Comunidades Asiáticas en España* (pp. 47-70). Fundación CIDOB.
- Portes, A., Aparicio, R. y Haller, W. (2018). Hacerse adulto en España: La integración de los hijos de inmigrantes. *Anuario CIDOB de la Inmigración*, 148-181. <https://doi.org/10.24241/AnuarioCIDOBInmi.2018.148>
- Portes, A. y Aparicio, R. (2013). Investigación longitudinal sobre la segunda generación en España: reporte de avance. *Real Instituto Elcano, ARI*, (34).
- Portes, A., Celaya, A., Vickstrom, E. y Aparicio, R. (2012). Who are we? Parental Influences on Self-identities and Self-esteem of Second Generation Youths in Spain. *Revista Internacional de Sociología*, 70(1), 9-37. <https://doi.org/10.3989/ris.2011.09.26>

Portes, A., Aparicio, R. y Haller, W. (2009). La segunda generación en Madrid: un estudio longitudinal. *Real Instituto Elcano, ARI*, (67).

Portes, A. y Zhou, M. (1993). The New Second Generation and Its Variants. *Annals of the American Academy of Political and social Science*, 530, 74-96. <https://doi.org/10.1177/0002716293530001006>

Pujadas Muñoz, J. J. (1992). *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*. CIS.

Safran, W. (1991). Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 1(1), 83-99. <https://doi.org/10.1353/dsp.1991.0004>

Sheffer, G. (2003). *Diaspora Politics: At Home Abroad*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511499432>

Sökefeld, M. (2006). Mobilizing in transnational space: a social movement approach to the formation of diaspora. *Global Networks*, 6(3), 265-284. <https://doi.org/10.1111/j.1471-0374.2006.00144.x>

Strauss, A. L. y Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa: Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Editorial Universidad de Antioquia.

Tölölyan, K. (2012). Diaspora studies. Past, present and promise. *Working Papers Series*, 55.

Tölölyan, K. (2007). The Contemporary Discourse of Diaspora Studies. Comparative Studies of South Asia. *Africa and the Middle East*, 27(3), 647-655. <https://doi.org/10.1215/1089201x-2007-040>

Tölölyan, K. (2005). Restoring the Logic of Sedentary to Diaspora Studies. En L. Antebi-Yemeni y G. Sheffer (dirs.), *Les diasporas. 2000 ans d'histoire*. Presses Universitaires de Rennes.

Tölölyan, K. (2000). Elites and Institutions in the Armenian Transnation. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 9(1), 107-136. <https://doi.org/10.3138/diaspora.9.1.107>

Werbner, P. (2002). The place which is diaspora: Citizenship, religion and gender in the making of chaordic transnationalism. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28(1), 119-133. <https://doi.org/10.1080/13691830120103967>

Zapata Hernández, V. M. (1996). La inmigración magrebí en Canarias. *Boletín de la Asociación Española de Geografía*, (23), 129-149.

Zhou, W. y Rodríguez-Mantilla, J. M. (2020). El sentimiento de pertenencia de los jóvenes chinos de la segunda generación de la Comunidad de Madrid. *International Journal of Sociology of Education*, 9(1), 34-59. <https://doi.org/10.17583/rise.2020.4622>