

Tesis de Doctorado en Antropología social y cultural

Endogamia, exogamia y relaciones interétnicas

**Un estudio sobre la formación y dinámica
de la pareja y la familia centrado en inmigrantes
de Senegal y Gambia entre Cataluña y África**

VOL. 1

Dan Rodríguez García

Dirección: Dra. Aurora González Echevarría

Universitat Autònoma de Barcelona
Divisió d'Antropologia Social
Departament d'Antropologia Social i Prehistòria

Abril de 2002

A mis padres, que han sabido enseñarme con el ejemplo. A mi madre, que tiene el don de saber reinventarse continuamente, con una energía imparable. A mi padre, sabio y paciente, siempre dispuesto a los demás. A mi hermano, fuente para mí de motivación y acción permanente. A Ayuko, valiente donde las haya. Y al pequeño-gran Yan Rodríguez Hachimaru, que me ha ayudado a superar el estrés durante la fase final del trabajo (“¡pico, uva, ichio!”...). Y a Joanna, por los caminos andados y los océanos cruzados. Por aprender tanto juntos, en nuestra propia piel, acerca de los recovecos de la endogamia y la exogamia, de la cultura y del factor afectivo de la identidad; y del amor.

ÍNDICE GENERAL

	Pág.
<u>VOLUMEN 1 :</u>	
ÍNDICE GENERAL	i
ÍNDICE DE TABLAS, GRÁFICOS, ETC. DE LOS CAPÍTULOS	ix
LEYENDA Y LISTADO DE CÓDIGOS DE LAS PERSONAS ENTREVISTADAS	xvii
AGRADECIMIENTOS	1
I INTRODUCCIÓN	5
I.1 Contexto y trayectoria de la investigación	5
I.2 Objetivos del trabajo	9
I.3 Metodología	12
I.3.a Metodología y técnicas de la investigación	12
I.3.b Algunas consideraciones sobre la interdisciplinariedad	21
I.3.c Comentarios sobre los sesgos y problemas de la investigación	24
I.4 Estructura del trabajo	29
PRIMERA PARTE	33
CAPÍTULO 1	33
MARCO TEÓRICO Y TEORIZACIÓN SOBRE LA ENDOGAMIA Y LA EXOGAMIA	
1.1 Aproximaciones teórico-metodológicas al estudio de la endogamia y exogamia: un análisis multidisciplinar de los factores de elección y formación de la pareja o cónyuge	33
1.1.a Introducción	33
1.1.b Aproximaciones desde la antropología social y cultural	34
1.1.b.1 Consideraciones preliminares: sistemas de parentesco y matrimonio	34
1.1.b.2 Parentesco y endogamia/exogamia	37
1.1.b.3 Identidad y endogamia/exogamia étnica desde una perspectiva transcultural	42
1.1.b.4 Política de estado y endogamia/exogamia 'racial' o 'étnica'	55

–	Introducción	55
–	España y la América Colonial	56
–	La Alemania nazi	64
–	Inglaterra en la época colonial y pos-colonial	75
–	Otros casos	79
▪	Estados Unidos	79
▪	Australia en la época colonial inglesa	81
▪	Sudáfrica y el <i>Apartheid</i>	83
▪	Guinea Ecuatorial en la época colonial española	85
1.1.b.5	La paradoja del discurso racista y culturalista desde el mestizaje, y la vuelta a la compartimentación cultural	87
1.1.c	Aproximaciones desde la demografía	94
1.1.c.1	Factores determinantes de la nupcialidad desde la perspectiva demográfica	94
–	Consideraciones preliminares: edad y nupcialidad	94
–	El mercado matrimonial (el círculo de elegibles): sexo, edad y estado civil	97
1.1.c.2	Nupcialidad y migración. La relación entre el ciclo vital y el proceso migratorio	103
–	Consideraciones preliminares	103
–	Marco general (Europa y América)	104
–	El marco jurídico. Adquisición de la nacionalidad y exogamia	110
–	La observación estadística de la endogamia/exogamia en España	115
1.1.d	Aproximaciones desde la sociobiología y la demografía-antropología biológica	118
1.1.d.1	Consideraciones iniciales sobre el mestizaje biológico	118
1.1.d.2	Endogamia/exogamia desde la sociobiología	120
1.1.d.3	Endogamia/exogamia desde la demografía-antropología biológica: el método <i>Potential-Mates</i>	122
1.1.e	Aproximaciones desde la sociología	127
1.1.e.1	El marco social de la elección matrimonial	127
1.1.e.2	Teorías de la elección de la pareja/cónyuge	132
1.1.e.3	El factor étnico en la elección de la pareja/cónyuge	139
1.1.f	Aproximaciones desde la psicología social	145
1.1.f.1	Definiciones: prejuicios y estereotipos	145
1.1.f.2	Origen y función de los prejuicios y los estereotipos	147
1.1.f.3	Teorías sobre la atracción. Categorías, estereotipos y atracción	150
1.1.f.4	El prejuicio étnico-racial y los orígenes del imaginario sobre la ‘sexualidad negra’	154
1.1.f.5	Memoria colectiva y reproducción de los prejuicios y estereotipos raciales sobre la ‘sexualidad negra’	166
1.2	Definición y crítica de la dicotomía ‘endogamia/exogamia’	171
1.2.a	Las categorías estadísticas: ¿quién es quién?, ¿quién <i>hace a</i> quién?	171

1.2.b Definición de endogamia/exogamia	179
CAPÍTULO 2	183
EL CASO BRITÁNICO COMO FUENTE DE HIPÓTESIS PARA EL CASO CATALÁN: PATRONES DE ENDOGAMIA/EXOGRAMIA ENTRE LOS GAMBIANOS DE LONDRES	
2.1 Introducción	183
2.2 Contexto de la inmigración extranjera en el Reino Unido	183
2.3 Características socio-demográficas de la población senegambiana en el Reino Unido	186
2.4 Contexto histórico de las relaciones interétnicas entre subsaharianos e ingleses y tendencias actuales en los patrones de endogamia/exogamia	194
2.5 Estudios de caso	197
2.6 Conclusiones	207
Anexo al Capítulo 2: Diagramas genealógicos de las entrevistas semi-dirigidas realizadas en Londres	211
SEGUNDA PARTE	219
CAPÍTULO 3	219
NUEVAS TENDENCIAS DE LAS MIGRACIONES EN ESPAÑA: LA INMIGRACIÓN AFRICANA Y EL CASO DE LA INMIGRACIÓN SUBSAHARIANA EN CATALUÑA	
3.1 Introducción	219
3.2 Contexto general: España y el cambio de tendencia migratoria	220
3.3 La inmigración africana en España y Cataluña	227
3.3.a El aumento de la inmigración africana en España: causas y características socio- demográficas	227
3.3.b La inmigración subsahariana en Cataluña	238
3.3.b.1 Tendencias recientes de la inmigración africana en Cataluña: el aumento de la inmigración subsahariana	238
3.3.b.2 El caso de Senegal y Gambia	251
– Descripción geo-histórica y socio-política de los países de origen	251
– Causas de la emigración desde el país de origen	263

– Características socio-demográficas y proyecto migratorio de los senegaleses y gambianos en Cataluña	269
▪ Datos socio-demográficos generales	269
▪ Tipos y objetivos de la migración	269
▪ La reagrupación familiar	280
▪ Movilidad laboral y transnacionalidad	283
▪ La transmigración: el ‘mito del retorno’ y el ‘mito de la permanencia’	283
▪ Características socio-demográficas particulares de los gambianos y senegaleses en Cataluña	294
 CAPÍTULO 4	 299
 ASPECTOS GENERALES DE LA ESTRUCTURA SOCIO-CULTURAL Y LA ORGANIZACIÓN DE LA PROCREACIÓN Y ESTRUCTURAS DOMÉSTICAS EN LA SOCIEDAD SENEGAMBIANA	
4.1 La estructura social: edad, sexo, estatus social y grupo étnico	299
4.1.a Edad, sexo y estamento	299
4.1.b Los grupos étnicos	300
4.2 Organización de la procreación y estructuras domésticas	304
4.2.a Aspectos generales sobre la familia y el matrimonio	304
4.2.b La poligamia	316
4.2.c Roles sexuales y relaciones de género	320
4.2.d Las mutilaciones genitales: sexualidad, nupcialidad y familia	324
4.2.d.1 Contexto y definición de las mutilaciones genitales	324
4.2.d.2 Significado, función y legitimación de las mutilaciones genitales en Senegambia	325
4.2.d.3 El debate público en torno a las mutilaciones genitales femeninas	330
4.2.e La religión del Islam	337
4.2.e.1 Islam y matrimonio	337
4.2.e.2 Las cofradías religiosas	341
 CAPÍTULO 5	 343
 ENDOGAMIA/EXOGRAMIA EN LA POBLACIÓN SENEGAMBIANA ENTRE CATALUÑA Y ÁFRICA: HIPÓTESIS Y ANÁLISIS CUANTITATIVO	

5.1	Formulación definitiva de las hipótesis para el estudio de los procesos de endogamia/exogamia de la población senegambiana entre Cataluña y África	343
5.2	Explotación del Censo de Población de 1991 y de la Estadística de Población de Cataluña de 1996	345
5.2.a	Notas metodológicas preliminares	345
5.2.b	Resultados del análisis	346
5.2.b.1	Datos generales	346
5.2.b.2	Sexo	358
5.2.b.3	Edad	364
5.3	Explotación de la muestra de población de trabajo de campo en Cataluña ..	374
5.3.a	Notas metodológicas preliminares	374
5.3.b	Características socio-demográficas de los individuos	377
5.3.b.1	Datos generales	377
5.3.b.2	Distribución residencial	380
5.3.b.3	Sexo	381
5.3.b.4	Edad	381
5.3.b.5	Año de llegada a España	383
5.3.b.6	Situación legal	385
5.3.b.7	Grupo étnico	387
5.3.b.8	Actividad laboral, ocupación y tipo de empleo	388
5.3.b.9	Número y tipo de unión, divorcios o separaciones	390
5.3.c	Características socio-demográficas de las parejas	392
5.3.c.1	Endogamia/exogamia de país de nacimiento-socialización	392
5.3.c.2	Endogamia/exogamia de grupo étnico y estamento/grupo social	396
5.3.c.3	Endogamia/exogamia de distrito/área geográfica de nacimiento-socialización	398
5.3.c.4	Endogamia/exogamia familiar (vínculo de parentesco)	400
5.3.c.5	Tipo de acuerdo matrimonial	400
5.3.c.6	Lugar de celebración del matrimonio	401
5.3.c.7	Tipo de celebración matrimonial	402
5.3.c.8	Endogamia/exogamia religiosa	403
5.3.c.9	Homogamia/heterogamia e hipergamia/hipogamia socio-profesional	404
5.3.c.10	Número de hijos	409
5.3.c.11	Número de divorcios	410
5.3.c.12	Lugar de residencia de las esposas senegambianas	412
Anexo al Capítulo 5:	Fuentes demográficas para el estudio de la nupcialidad de los inmigrantes extra-comunitarios (particularmente los de origen africano) en Cataluña	415

CAPÍTULO 6	425
ENDOGAMIA/EXOGRAMIA EN LA POBLACIÓN SENEGAMBIANA ENTRE CATALUÑA Y ÁFRICA: ANÁLISIS CUALITATIVO	
6.1 Endogamia/exogamia de religión	425
6.1.a Endogamia/exogamia inter-religiosa: musulmán/no-musulmán	425
6.1.b Endogamia/exogamia intra-religiosa: la observancia religiosa y las cofradías	433
6.1.b.1 Religiosidad: vivencia religiosa y matrimonio	433
6.1.b.2 Las cofradías y escuelas religiosas	435
6.2 Endogamia/exogamia de país de nacimiento-socialización	438
6.2.a Aspectos generales: país, cultura, familia	438
6.2.b Preferencias matrimoniales respecto a la opción: españoles vs. inmigrantes de otros países	452
6.2.c Preferencias matrimoniales respecto a la opción: magrebíes (África del Norte) vs. subsaharianos (África Negra)	454
6.3 Endogamia/exogamia de grupo étnico	461
6.4 Endogamia/exogamia de estatus social: homogamia y heterogamia (hipergamia/hipogamia)	469
6.4.a Grupo social y estamento	469
6.4.b “Venir de buena familia”	474
6.4.c El nivel educativo-formativo	476
6.4.d Xenofilia y mixofilia: color y estatus	478
6.5 Aspectos específicos de las uniones mixtas entre senegambianos y españolas en Cataluña	479
6.5.a Perfil general de las uniones mixtas	479
6.5.b La impredecibilidad de la unión mixta	482
6.5.c La “anti-estrategia” de la unión mixta: las constricciones familiares y sociales hacia la endogamia	486
6.5.d Xenofilia y mixofilia: el estatus de la blancura y el exotismo de la negritud	499

6.5.e Exogamia y “matrimonios blancos”	505
6.5.f Poligamia y bigamia entre Cataluña y África	511
6.5.g Convivencia y conflicto en las uniones mixtas: ‘contracción’ y ‘expansión’ cultural .	523
6.5.g.1 Solidaridad familiar africana vs. Independencia occidental	523
6.5.g.2 Relaciones de género	529
6.5.g.3 Cambios y mantenimientos socio-culturales en las uniones mixtas	534
6.5.g.4 La conversión al Islam de las mujeres españolas	548
6.5.g.5 La educación de los hijos de uniones mixtas: la identidad y el vínculo origen/destino	553
6.5.h El proyecto futuro de la transmigración: “aquí y allí”	558
Anexos al Capítulo 6:	569
6.I Diagramas genealógicos de las entrevistas semi-dirigidas realizadas en Gambia ..	571
6.II Diagramas genealógicos de las entrevistas semi-dirigidas realizadas en Cataluña .	579
CAPÍTULO 7	607
CONCLUSIONES SOBRE LOS PROCESOS DE ENDOGAMIA/EXOGRAMIA DE LA POBLACIÓN SENEGAMBIANA ENTRE CATALUÑA Y ÁFRICA	
7.1 Conclusiones sobre la hipótesis principal y las hipótesis secundarias	610
7.1.a Conclusiones sobre la hipótesis principal: endogamia y homogamia	610
7.1.b Conclusiones sobre las hipótesis secundarias: edad (generación), sexo y carácter formal/informal de la relación	614
7.2 Conclusiones sobre las uniones mixtas entre sengambianos y españolas ...	621
7.2.a Perfil socio-demográfico de las uniones	621
7.2.b Formación de la unión mixta y dinámica de la pareja/familia	624
7.3 Conclusión final: la endogamia/exogamia como espacio diaspórico de contestación y dinámica socio-cultural	627

TERCERA PARTE	629
CAPÍTULO 8	629
ENDOGAMIA, EXOGAMIA Y RELACIONES INTERÉTNICAS EN LAS SOCIEDADES PLURALES. HACIA UN ANÁLISIS PROFUNDO DE LA INTERCULTURALIDAD	
8.1 Políticas de inmigración y modelos de sociedad en las sociedades plurales .	629
8.1.a Contexto general	629
8.1.b La política de inmigración y el ‘modelo catalán de integración’ en el marco español y europeo	633
8.2 Los matrimonios mixtos en Cataluña: la <i>barreja</i> y la unidad nacional	642
8.3 Crítica del reduccionismo de la exogamia/endogamia: el “efecto Benetton” vs. el “efecto ghetto”. Ubicación de los procesos de endogamia/exogamia en las sociedades plurales	647
EPÍLOGO: La “anti-estrategia” del amor y la unidad del ser humano	653
ADDENDA: Previsión de continuidad de la línea de investigación	656
BIBLIOGRAFÍA	659

VOLUMEN 2 :

ANEXO I	Explotación cuantitativa del Censo de Población de 1991 y de la Estadística de Población de Cataluña de 1996	1
ANEXO II	Explotación cuantitativa de la muestra de población de trabajo de campo en Cataluña	101
ANEXO III	Modelos y ejemplos de entrevista y cuestionario	205
ANEXO IV	Dossier de prensa	315

ÍNDICE DE TABLAS, GRÁFICOS, FIGURAS, MAPAS Y FOTOS DE LOS CAPÍTULOS *

* En el Capítulo 5 se ha hecho una selección de las tablas y gráficos de los Anexos I y II del Volumen 2. Por esa razón no son correlativos.

ÍNDICE DE TABLAS	
Tabla (1).1: Las castas en la América colonial	57
Tabla (1).2: Relación entre distancia espacial y número de uniones	134
Tabla (1).3: Evolución de las categorías étnico-raciales en los censos de Estados Unidos	172
Tabla (2).1: Población extranjera residente en los países de la UE, a 01/01/2000	184
Tabla (2).2: Población extranjera de nacionalidad africana residente en algunos países de la UE, a 01/01/1999	185
Tabla (2).3: Población nacida en África residente en Gran Bretaña (Inglaterra, Gales y Escocia) en 1991 según el país de nacimiento y el sexo	186
Tabla (2).4: Población nacida en África residente en Gran Bretaña en 1991 por zona de origen y área de residencia en Londres	188
Tabla (2).5: Población nacida en África (Total) y África Occidental, según área residencia en Londres en 1991	189
Tabla (2).6: Población nacida en Gambia, África Occidental y 'Black Africans', según el sexo y el área de residencia en Londres en 1991	190
Tabla (2).7: Población nacida en Gambia, residente en Gran Bretaña en 1991 según el sexo y el estado civil	193
Tabla (3).1: Evolución quinquenal de la emigración española 1950-1999 (datos de flujo)	220
Tabla (3).2: Evolución del peso relativo de la población extranjera residente en España 1975-2001, por continentes de procedencia (a 31/XII de cada año)	225
Tabla (3).3: Residentes extranjeros en España. Distribución por CC.AA. a 31/XII/2000: números absolutos y ‰	232
Tabla (3).4: Residentes de nacionalidad africana en España por CC.AA. a 31/XII/2000: números absolutos y ‰	234
Tabla (3).5: Residentes extranjeros en España según sexo y continente de procedencia (desagregado en el caso de África), a 31/XII/2000: números absolutos y porcentajes	236
Tabla (3).6: Residentes extranjeros en España según continente de procedencia y edad (desagregado en el caso de África), a 31/XII/2000: números absolutos y porcentajes	239
Tabla (3).7: Residentes de nacionalidad africana en Cataluña y España, a 31/XII/2001	243
Tabla (3).8: Residentes de nacionalidad africana según lugar de origen en Cataluña en 1998 y 2001: datos absolutos y ‰	243
Tabla (3).9: Residentes extranjeros en Cataluña y provincias, por continente de procedencia, a 31/XII/2000: abs. y ‰	245
Tabla (3).10: Residentes extranjeros (total) y africanos en Cataluña y provincias, a 31/XII/2000: abs. y ‰	246

Tabla (3).11: Residentes de nacionalidad africana en Cataluña y provincias, según lugar de origen, a 31/XII/2000: números absolutos y porcentajes	247
Tabla (3).12: Índices socio-económicos de España, África subsahariana, Gambia, Senegal y Marruecos	263
Tabla (4).1: Grupos sociales y estamentales de Senegambia (por grupo étnico)	300
Tabla (5.2).26.AI: Población africana casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y <i>país de nacimiento</i> del cónyuge	358
Tabla (5.2).27.AI: Población africana casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y <i>país de nacimiento</i> del cónyuge	359
Tabla (5.2).28.AI: Población africana casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y <i>nacionalidad</i> del cónyuge	359
Tabla (5.2).29.AI: Población africana casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y <i>nacionalidad</i> del cónyuge	359
Tabla (5.2).30.AI: Población marroquí casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y <i>país de nacimiento</i> del cónyuge	360
Tabla (5.2).31.AI: Población marroquí casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y <i>país de nacimiento</i> del cónyuge	360
Tabla (5.2).32.AI: Población marroquí casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y <i>nacionalidad</i> del cónyuge	360
Tabla (5.2).33.AI: Población marroquí casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y <i>nacionalidad</i> del cónyuge	360
Tabla (5.2).34.AI: Población gambiana casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y <i>país de nacimiento</i> del cónyuge	361
Tabla (5.2).35.AI: Población gambiana casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y <i>país de nacimiento</i> del cónyuge	362
Tabla (5.2).36.AI: Población gambiana casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y <i>nacionalidad</i> del cónyuge	362
Tabla (5.2).37.AI: Población gambiana casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y <i>nacionalidad</i> del cónyuge	362
Tabla (5.2).38.AI: Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y <i>país de nacimiento</i> del cónyuge	363
Tabla (5.2).39.AI: Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1996, según <i>país de nacimiento</i> y sexo del cónyuge	363
Tabla (5.2).40.AI: Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y <i>nacionalidad</i> del cónyuge	363
Tabla (5.2).41.AI: Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y <i>nacionalidad</i> del cónyuge	364
Tabla (5.3).23.All: Hombres africanos según su lugar de nacimiento y el número de parejas en total habidas (tanto formales como informales)	392
Tabla (5.3).33.All: Uniones matrimoniales de hombres gambianos cuyo cónyuge ha nacido en el mismo/diferente distrito geográfico	399
Tabla (5.3).34.All: Uniones matrimoniales de hombres senegaleses cuyo cónyuge ha nacido en la misma/diferente área geográfica	399

Tabla (5.3).46.All: Hombres africanos residentes en Cataluña y mujeres españolas, según el número de divorcios o separaciones que han tenido	410
Tabla (5.3).48.All: Mujeres españolas casadas con hombres africanos residentes en Cataluña según el número de divorcios de estas mujeres con hombres españoles, africanos o de otro país ...	411
Tabla (5.3).50.All: Uniones matrimoniales entre individuos gambianos según el país de residencia de la esposa (España/África) y el grupo étnico del esposo residente en España	412
Tabla (5.3).51.All: Uniones matrimoniales entre individuos senegaleses según el país de residencia de la esposa (España/África) y el grupo étnico del esposo residente en España	413
Tabla (8).1: Tipología de políticas de inmigración-integración social	632

ÍNDICE DE GRÁFICOS

Gráficos (1).1 y (1).2: Distancia social y cónyuges potenciales	124
Gráficos (1).3 y (1).4: Distancia espacial y cónyuges potenciales	125
Gráfico (3).1: Evolución quinquenal de la emigración española 1950-1999 (datos de flujo)	221
Gráfico (3).2: Inmigración extranjera en España 1975-2001 (datos de stock a 31/XII de cada año) ..	223
Gráfico (3).3: Evolución del peso relativo de la población extranjera residente en España 1975-2000 (períodos quinquenales), por continente de procedencia (a 31/XII de cada año)	226
Gráfico (3).4: Residentes extranjeros en España. Distribución por CC.AA. a 31/XII/2000: números absolutos	233
Gráfico (3).5: Residentes extranjeros en España. Distribución por CC.AA. a 31/XII/2000: ‰	233
Gráfico (3).6: Residentes de nacionalidad africana en España. Distribución por CC.AA. a 31/XII/2000: números absolutos	235
Gráfico (3).7: Residentes de nacionalidad africana en España. Distribución por CC.AA. a 31/XII/2000: ‰	235
Gráfico (3).8: Residentes extranjeros en España según continente de procedencia y sexo, a 31/XII/2000: porcentajes	236
Gráfico (3).9: Residentes de nacionalidad africana en España según lugar de origen y sexo, a 31/XII/2000: porcentajes	237
Gráfico (3).10: Residentes extranjeros en España según continente de procedencia y edad, a 31/XII/2000: porcentajes	240
Gráfico (3).11: Residentes de nacionalidad africana en España según zona de origen y edad, a 31/XII/2000: porcentajes	240
Gráfico (3).12: Inmigración extranjera en Cataluña 1975-2001 (datos de stock a 31/XII de cada año)	242
Gráfico (3).13: Residentes extranjeros en Cataluña y provincias, por continente de procedencia, a 31/XII/2000: porcentajes	245
Gráfico (3).14: Residentes extranjeros (total) y africanos en Cataluña y provincias, a 31/XII/2000: valores relativos	246
Gráfico (3).15: Residentes de nacionalidad africana en Cataluña y provincias, según lugar de origen, a 31/XII/2000: porcentajes	247
Gráfico (3).16: Estructura por edad de la población catalana y de la población de inmigrantes subsaharianos en Cataluña, a 31/XII/1999: porcentajes	250

Gráfico (5.2).2.AI: Población africana casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según <i>país de nacimiento</i> del cónyuge	347
Gráfico (5.2).3.AI: Población africana casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según <i>nacionalidad</i> del cónyuge	347
Gráfico (5.2).4.AI: Población marroquí casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según <i>país de nacimiento</i> del cónyuge	348
Gráfico (5.2).5.AI: Población marroquí casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según <i>nacionalidad</i> del cónyuge	348
Gráfico (5.2).6.AI: Población gambiana casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según <i>país de nacimiento</i> del cónyuge	348
Gráfico (5.2).7.AI: Población gambiana casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según <i>nacionalidad</i> del cónyuge	349
Gráfico (5.2).8.AI: Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según <i>país de nacimiento</i> del cónyuge	349
Gráfico (5.2).9.AI: Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según <i>nacionalidad</i> del cónyuge	349
Gráfico (5.2).10.AI: Población africana casada residente en Cataluña en 1991, según <i>país de nacimiento</i> del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)	352
Gráfico (5.2).12.AI: Población africana casada residente en Cataluña en 1991, según <i>nacionalidad</i> del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)	352
Gráfico (5.2).14.AI: Población marroquí casada residente en Cataluña en 1991, según <i>país de nacimiento</i> del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)	353
Gráfico (5.2).15.AI: Población marroquí casada residente en Cataluña en 1996, según <i>país de nacimiento</i> del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)	353
Gráfico (5.2).16.AI: Población marroquí casada residente en Cataluña en 1991, según <i>nacionalidad</i> del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)	354
Gráfico (5.2).17.AI: Población marroquí casada residente en Cataluña en 1996, según <i>nacionalidad</i> del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)	354
Gráfico (5.2).19.AI: Población gambiana casada residente en Cataluña en 1996, según <i>país de nacimiento</i> del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)	355
Gráfico (5.2).21.AI: Población gambiana casada residente en Cataluña en 1996, según <i>nacionalidad</i> del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)	356
Gráfico (5.2).22.AI: Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1991, según <i>país de nacimiento</i> del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)	357
Gráfico (5.2).23.AI: Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1996, según <i>país de nacimiento</i> del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)	358
Gráfico (5.2).42.AI: Población africana casada residente en Cataluña en 1991, según su edad y <i>país de nacimiento</i> del cónyuge	365
Gráfico (5.2).43.AI: Población africana casada residente en Cataluña en 1996, según su edad y <i>país de nacimiento</i> del cónyuge	365

Gráfico (5.2).44.AI: Población africana casada residente en Cataluña en 1991, según su edad y <i>nacionalidad</i> del cónyuge	365
Gráfico (5.2).45.AI: Población africana casada residente en Cataluña en 1996, según su edad y <i>nacionalidad</i> del cónyuge	366
Gráfico (5.2).64.AI: Población marroquí casada residente en Cataluña en 1991, según su edad y <i>nacionalidad</i> del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)	368
Gráfico (5.2).65.AI: Población marroquí casada residente en Cataluña en 1996, según su edad y <i>nacionalidad</i> del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)	368
Gráfico (5.2).52.AI: Población gambiana casada residente en Cataluña en 1991, según su edad y <i>nacionalidad</i> del cónyuge	369
Gráfico (5.2).53.AI: Población gambiana casada residente en Cataluña en 1996, según su edad y <i>nacionalidad</i> del cónyuge	369
Gráfico (5.2).68.AI: Población gambiana casada residente en Cataluña en 1991, según su edad y <i>nacionalidad</i> del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)	370
Gráfico (5.2).69.AI: Población gambiana casada residente en Cataluña en 1996, según su edad y <i>nacionalidad</i> del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)	371
Gráfico (5.2).56.AI: Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1991, según su edad y <i>nacionalidad</i> del cónyuge	371
Gráfico (5.2).57.AI: Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1996, según su edad y <i>nacionalidad</i> del cónyuge	372
Gráfico (5.2).72.AI: Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1991, según su edad y <i>nacionalidad</i> del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia): porcentajes por bloques	373
Gráfico (5.2).73.AI: Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1996, según su edad y <i>nacionalidad</i> del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia): porcentajes por bloques	373
Gráfico (5.3).1.AII: Población africana residente en Cataluña según lugar de nacimiento y provincia de residencia: porcentajes	380
Gráfico (5.3).2.AII: Población africana residente en Cataluña según lugar de nacimiento y sexo (% sobre el total)	381
Gráfico (5.3).3.AII: Población africana residente en Cataluña según lugar de nacimiento, edad y sexo (% sobre el total)	382
Gráfico (5.3).4.AII: Población africana (Total África) residente en Cataluña según edad y sexo (%) ...	382
Gráfico (5.3).10.AII: Población africana (ambos sexos) residentes en Cataluña según lugar de nacimiento y año de llegada a España (porcentajes totales por períodos)	383
Gráfico (5.3).11.AII: Población africana (Total) residente en Cataluña según lugar de nacimiento, año de llegada a España y sexo	384
Gráfico (5.3).14.AII: Población senegambiana residente en Cataluña según lugar de nacimiento, año de llegada a España y sexo	384
Gráfico (5.3).12.AII: Población gambiana residente en Cataluña según lugar de nacimiento, año de llegada a España y sexo	385

Gráfico (5.3).13.All: Población senegalesa residente en Cataluña según lugar de nacimiento, año de llegada a España y sexo	385
Gráfico (5.3).21.All: Población senegambiana residente en Cataluña según situación legal en España y sexo	386
Gráfico (5.3).25.All: Población gambiana residente en Cataluña. Distribución por grupo étnico (porcentajes sobre el total)	387
Gráfico (5.3).26.All: Población senegalesa residente en Cataluña. Distribución por grupo étnico (% sobre el total)	387
Gráfico (5.3).33.All: Población senegambiana residente en Cataluña, según grupo étnico y provincia de residencia: distribución relativa de cada grupo étnico en las cuatro provincias	388
Gráfico (5.3).70.All: Población senegambiana residente en Cataluña por sexo, según lugar de nacimiento de su cónyuge o pareja cohabitante (muestra de trabajo de campo en Cataluña): porcentajes	393
Gráfico (5.3).71.All: Población gambiana residente en Cataluña por sexo, según lugar de nacimiento de su cónyuge o pareja cohabitante: porcentajes	394
Gráfico (5.3).72.All: Población senegalesa residente en Cataluña por sexo, según lugar de nacimiento de su cónyuge o pareja cohabitante: porcentajes	395
Gráfico (5.3).78.All: Uniones matrimoniales de hombres senegambianos cuyo cónyuge es del mismo/diferente grupo étnico	397
Gráfico (5.3).79.All: Uniones matrimoniales de hombres gambianos cuyo cónyuge es del mismo/diferente grupo étnico	397
Gráfico (5.3).80.All: Uniones matrimoniales de hombres senegaleses cuyo cónyuge es del mismo/diferente grupo étnico	398
Gráfico (5.3).87.All: Uniones matrimoniales habidas entre cónyuges africanos según la existencia o no de vínculo de parentesco con el total de esposas, y lugar de nacimiento de los hombres (% sobre el total por lugar de nacimiento)	400
Gráfico (5.3).91.All: Uniones matrimoniales entre cónyuges africanos según tipo de acuerdo matrimonial y lugar de nacimiento de los hombres, para el total de esposas (% sobre el total por lugar de nacimiento)	401
Gráfico (5.3).92.All: Uniones matrimoniales entre cónyuges africanos según el lugar donde se contrajo el matrimonio y el lugar de nacimiento de los hombres, para el total de esposas (% sobre el total por lugar de nacimiento)	402
Gráfico (5.3).93.All: Uniones matrimoniales entre cónyuges africanos según tipo de celebración matrimonial y lugar de nacimiento de los hombres, para el total de esposas (% sobre el total por lugar de nacimiento)	402
Gráfico (5.3).94.All: Uniones matrimoniales de los hombres africanos (Total África) según el nivel educativo (igual/mayor/menor) de su cónyuge (% sobre el total por país)	404
Gráfico (5.3).96.All: Uniones matrimoniales de los hombres gambianos según el nivel educativo (igual/mayor/menor) de su cónyuge (% sobre el total por país)	405
Gráfico (5.3).97.All: Uniones matrimoniales de los hombres senegaleses según el nivel educativo (igual/mayor/menor) de su cónyuge (% sobre el total por país)	405
Gráfico (5.3).99.All: Uniones matrimoniales de hombres africanos (Total África) según el tipo de empleo 'cualificado' o 'no cualificado' de su cónyuge (mismo/diferente) (% sobre el total por país) ..	406
Gráfico (5.3).101.All: Uniones matrimoniales de los hombres gambianos según el tipo de empleo 'cualificado' o 'no cualificado' de su cónyuge (mismo/diferente) (% sobre el total por país)	407

Gráfico (5.3).102.All: Uniones matrimoniales de los hombres senegaleses según el tipo de empleo 'cualificado' o 'no cualificado' de su cónyuge (mismo/diferente) (% sobre el total por país)	407
Gráfico (5.3).104.All: Uniones de los hombres africanos (Total África) residentes en Cataluña cuya pareja gana más/menos/igual que ellos (% sobre total)	408
Gráfico (5.3).106.All: Uniones de los hombres gambianos residentes en Cataluña cuya pareja gana más/menos/igual que ellos (% sobre total)	408
Gráfico (5.3).107.All: Uniones de los hombres senegaleses residentes en Cataluña cuya pareja gana más/menos/igual que ellos (% sobre total)	409
Gráfico (5.3).110.All: Hombres africanos residentes en Cataluña casados con mujeres españolas, según el número de divorcios o separaciones que han tenido estos hombres con mujeres españolas o africanas, y lugar de nacimiento de los hombres (% sobre el total)	411

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura (1).1: Matrimonios prohibidos por las Leyes de Nurenberg	69
Figura (1).2: La 'elección correcta' nazi	70
Figura (1).3: La substancia racial y la nación alemana	71
Figuras (1).4 y (1).5: Diagramas de redes sociales orientadas étnicamente	138
Figura (1).6: Sistema de uniones de compensación recíproca de Davis-Merton	142
Figura (1).7: Saartjie Bartmann, 'La Venus Hottentote'	158
Figura (1).8: 'La Venus Hottentote', objeto de curiosidad	159
Figura (1).9: Prostituta italiana con esteatopigia	160
Figura (1).10: La sexualidad salvaje de la mujer negra	161
Figura (1).11: El negro violador	168
Figura (3).1: Esquema de la migración transnacional (transmigración)	293
Figura (4).1: Matrimonios prohibidos y preferentes entre primos	309
Figura (7).1: Factores de influencia en la elección de la pareja	609

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa (2).1: Gran Bretaña: demarcación regional	191
Mapa (2).2: Poblacion gambiana en Londres. Densidad según distrito de residencia (1998)	192
Mapa (3).1: Población procedente de África del Norte y del África Subsahariana residente en Cataluña a 31/XII/2000. Distribución por provincias en porcentajes (y valor absoluto sobre cada provincia)	248
Mapa (3).2: África física	252
Mapa (3).3: África política	253
Mapa (3).4: Mapa genérico de Senegambia	254
Mapa (3).5: Población procedente de Gambia y Senegal residente en Cataluña a 31/XII/2000. Distribución por provincias en porcentajes (y valor absoluto sobre cada provincia)	296

Mapa (4).1: Localización de los grupos étnicos en la región de Senegambia	302
Mapa (5.3).1: Localización de los lugares de nacimiento-socialización de la población gambiana de trabajo de campo en Cataluña	378
Mapa (5.3).2: Localización de los lugares de nacimiento-socialización de la población senegalesa de trabajo de campo en Cataluña	379

ÍNDICE DE FOTOS

Foto (2).1: Annual London Gamo (Londres, 1998) - 1	209
Foto (2).2: Annual London Gamo (Londres, 1998) - 2	210
Foto (3).1: Niño con malaria atabiado con yuyus protectores, en el centro hospitalario de Banjundinding (Western Division)	258
Foto (4).1: Familia extensa en Diba Kunda (Gambia, Western Division)	305
Foto (4).2: Familia extensa en el pueblo de Do Fang (Gambia, Región de Niumi, North Bank Division)	305
Foto (4).3: Huts camino del pueblo de Do Fang (Gambia, Región de Niumi, North Bank Division)	306
Foto (4).4: Calle de la ciudad de Serekunda (Gambia, Western Division)	306
Foto (4).5: Ceremonia de bautizo (<i>Kulio</i>) en Jammeh Kunda (Gambia, Bakao, Western Division)	307
Foto (4).6: Yungar Sah, <i>Chief</i> de Do Fang, preparando un conjuro de amor (Gambia, Región de Niumi, North Bank Division)	314
Foto (4).7: Adbu Aziz y sus tres esposas, en Do Fang (Gambia, Región de Niumi, North Bank Division)	316
Foto (6).1: Cremas blanqueadoras en un puesto del mercado de Bakao (Gambia, Western Division)	503
Foto (6).2: Cremas blanqueadoras en una calle de la capital, Banjul (Gambia, Western Division)	503

LEYENDA Y LISTADO DE CÓDIGOS DE LAS PERSONAS ENTREVISTADAS

Los códigos de los individuos entrevistados se forman de cuatro bloques de información separados por guiones y que, en conjunto, conforman el código completo del individuo: el primer bloque del código da la información sobre el tipo y número de entrevista; el segundo bloque informa sobre las características personales del individuo; el tercer bloque ofrece la información de las características de la/s unión/es del sujeto en cuestión; y el cuarto y último bloque informa sobre su lugar de residencia.

CÓDIGOS DE ENTREVISTAS:

TL	Entrevista Temática Londres
TG	Entrevista Temática Gambia
TC	Entrevista Temática Cataluña
SL	Entrevista Semi-dirigida Londres
SG	Entrevista Semi-dirigida Gambia
SC	Entrevista Semi-dirigida Cataluña

CÓDIGOS DE SEXO:

H	Hombre
M	Mujer

CÓDIGOS DE PAÍSES:

E	España
G	Gambia
S	Senegal
M	Marruecos
Gk	Guinea Conakry
Gb	Guinea Bissau
Ge	Guinea Ecuatorial
F	Filipinas
A	América Latina

CÓDIGOS DE GRUPOS ÉTNICOS:

M	Mandinga
W	Wolof
F	Fula
Sh	Serahule
D	Djola
S	Serer
A	Árabe
O	Otros

EDAD:

Según la que corresponda

CÓDIGOS DE ESTADO CIVIL:

C	Casado/a
Ch	Cohabitante
N	Noviazgo (relación estable sin cohabitación)
D	Divorciado/a (sin estar casado/a en ese momento)
S	Soltero/a
V	Viudo/a (sin estar casado/a en ese momento)

Nota: si hay varias uniones simultáneas, precede a la clasificación el número de unión por orden de antigüedad. Por ejemplo: HGW45-1CE2Xa-B = hombre gambiano wolof de 45 años residente en Barcelona, casado a la vez con una mujer también gambiana (primero) y con una mujer no gambiana pero africana (en segundo lugar).

CÓDIGOS DE TIPO DE UNIÓN:

E	matrimonio endógamo (mismo país)
Xa	matrimonio exógamo, diferente país africano
Xe	matrimonio exógamo, diferente país: África + España
Xo	matrimonio exógamo, diferente país: África + ni África ni España

CÓDIGOS DE LUGAR DE RESIDENCIA:

Af	África
UK	Reino Unido
B	Barcelona
T	Tarragona
L	Lleida
G	Girona

Ejemplo:

SC12-HGM52-CXe-B :

Entrevista Semidirigida Cataluña número 12: Hombre Gambiano Mandinga de 52 años – Casado EXógamo Africa/España (con una mujer española) – residente en Barcelona

ENTREVISTAS TEMÁTICAS PROSPECTIVAS Y SEMI-DIRIGIDAS REINO UNIDO – Fase II (Trabajo de Campo en Londres, U.K)	
<i>HOMBRE</i>	<i>MUJER</i>
TL1-HSW50-CE-UK	
TL2-HGW50-CE-UK	
SL1-HGW55-CE-UK	SL1-MGW54-CE-UK
SL2-HGW59-CE-UK	SL2-MGW54-CE-UK
SL3-HSW40-CXa-UK	SL3-MGW42-ChXa-UK
SL4-HGW53-CE-UK	SL4-MGW50-CE-UK

ENTREVISTAS TEMÁTICAS PROSPECTIVAS CATALUÑA – Fase III (Trabajo de Campo prospectivo en Cataluña)		
<i>HOMBRE</i>	<i>MUJER</i>	
TC1-HGM40-1CXa2NXe-B	TC1-MSW30-CXa-B	TC1-ME50-NXe-B
TC2-HSF40-CE-G	TC2-MSF30-CE-G	
TC3-HGM48-1CE2CE-G	TC3-MGM38-CE-G	TC3-MGM27-CE-Af
TC4-HGW50-CE-B	TC4-MGW43-CE-B	
TC5-HGM53-CE-L	TC5-MGM35-CE-L	
TC6-HSW40-CXa-L	TC6-MMA30-CXa-Af	
TC7-HGM50-CXe-B	TC7-ME50-CXe-B	
TC8-HGkF42-CXa-B	TC8-MSF30-CXa-Af	
TC9-HSW50-CXe-B	TC9-ME44-CXe-B	
TC10-HSF51-CXa-B	TC10-MMA-CXa-B	
TC11-HSF30-NXe-B	TC11-ME32-NXe-B	
TC12-HGbf50-CE-B	TC12-MGbf40-CE-Af	
TC13-HSD45-CE-B	TC13-MSD35-CE-B	
TC14-HGF60-CXe-B	TC14-ME60-CXe-B	
TC15-HMA37-CXe-B	TC15-ME34-CMXe-B	
TC16-HGD45-CXa-B	TC16-MSD30-CXa-B	
-	TC17-MGM50-D-B	
TC18-HGS56-CE-B	TC18-MGS18-CE-Af	

ENTREVISTAS TEMÁTICAS PROSPECTIVAS Y SEMIDIRIGIDAS ÁFRICA - Fase IV (Trabajo de Campo en Gambia)

<i>HOMBRE</i>	<i>MUJER</i>
TG1-HGS76-V-Af	-
TG2-HGS86-V-Af	-
SG1-HGM22-S-Af	-
SG2-HGM25-CE-Af	SG2-MGM23-CE-Af
SG3-HGS31-CE-Af	SG3-MGS23-CE-Af

ENTREVISTAS SEMIDIRIGIDAS CATALUÑA - Fase V (Trabajo de Campo en profundidad en Cataluña)

<i>HOMBRE</i>	<i>MUJER</i>
SC1-HSW42-CXe-B	SC1-ME31-CXe-B
SC2-HGM40-CE-B	SC2-MGM29-CE-B
SC3-HGF37-CXe-B	SC3-ME36-CXe-B
SC4-HGM46-CE-B	SC4-MGD42-CE-B
SC5-HSD43-CE-G	SC5-MSD32-CE-G
SC6-HSM45-CE-L	SC6-MSD27-CE-L
SC7-HSW30-CE-L	SC7-MSF23-CE-L
SC8-HGSh40-CE-G	SC8-MGSh27-CE-Af
SC9-HGM44-ChXo-B	SC9-MF50-ChXo-B
SC10-HGM42-CE-G	SC10-MGSh31-CE-G
SC11-HSW50-CXe-B	SC11-ME43-CXe-B
SC12-HGM52-CXe-B	SC12-ME52-CXe-B
SC13-HGM37-CXe-T	SC13-ME31-CXe-T
SC14-HSW33-CE-T	SC14-MSW23-CE-T
SC15-HSM40-CXe-B	SC15-ME32-CXe-B
SC16-HGM41-CXe-T	SC16-ME37-CXe-T
SC17-HSD40-ChXo-B	SC17-MA31-ChXo-B
SC18-HGSh43-CXe-L	SC18-ME37-CXe-L
SC19-HSW39-ChXe-B	SC19-ME42-ChXe-B
SC20-HSF32-CXa-L	SC20-MMA31-CXa-L
SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L	SC21-MSW31-CE-Af SC21-MSW30-CE-Af SC21-MGeO33-CXa-L
SC22-HGF40-ChXe-L	SC22-ME37-ChXe-L
SC23-HGSh40-CXe-G	SC23-ME48-CXe-G
SC24-HSF32-CXe-B	SC24-ME34-CXe-B

AGRADECIMIENTOS

He pensado en la redacción de los agradecimientos desde que empecé este trabajo. Sinceramente, es lo que más ilusión me hace escribir; lo que se explica por haber recibido mucho de mucha gente.

Gracias a todos/as los/las colegas de la División de Antropología de la UAB. Gracias especialmente a Ramón Valdés, por haber despertado en mí la pasión por la Antropología, desde las inolvidables lecciones magistrales de historia de las religiones en la UAB sin las que, seguramente, no habría andado este camino. A Teresa San Román, por la excepcional forma en que transmite de su bagaje teórico y práctico, y por su pasión contagiosa por el trabajo de campo. A Verena Stolcke, cuyas asignaturas y trabajos son en gran parte la motivación del tema de investigación que nos ocupa, por su vitalidad y sus orientaciones desde los primeros esbozos del trabajo. Y a Aurelio Díaz, por su inestimable ayuda en los aspectos metodológicos y técnicos durante el proceso final de la elaboración de la tesis, que dan fe de una talla humana, además de académica, envidiable.

A Anna Cabré y a toda la gente del Centre d'Estudis Demogràfics, por haberme acogido con tanto calor en "otras tierras" –que desde entonces siento también como mías. A Julio Pérez, por su apoyo y su insistencia en "lo que se puede hacer" y "lo que no se puede hacer" con los datos. Y a Andreu Domingo, por sus consejos prácticos y por su trabajo crítico, que me ha inspirado tanto. Gracias también a Cristina Gandoy, que colaboró en el proceso de entrada de datos de la muestra de trabajo de campo en Cataluña. Pero, especialmente, gracias a Fernando Gil, por la amistad de años, y por los pequeños grandes favores, que han sido muchos a pesar de la distancia (Barcelona-Brighton, Bruselas-Barcelona...).

A Adriana Kaplan, por su inestimable ayuda y por su apoyo moral, a veces más importante que todo lo demás; y por sus "angelitos", en los momentos críticos iniciales de la investigación.

A Montse Solsona, por haber acogido mi petición de codirigir la primera fase de esta investigación, habiendo contribuido así al cruce de fronteras disciplinarias.

Gracias también a Juanjo Píriz, del Institut d'Estadística de Catalunya, por aclararme dudas cruciales. A Jordi Moreras, del CIDOB, por su ayuda en los intrincados "asuntos *turuqueros*". Y a Nacho, del Laboratori d'Informació Geogràfica i de Teledetecció de la UAB, por su inestimable ayuda desinteresada.

Y a Martí, que siempre se ha mostrado dispuesto a ayudar en lo que ha podido, y al que debo más de una solución milagrosa respecto al formato del texto.

Debo expresar mi gratitud también al supervisor de mi trabajo durante la fase de investigación en la Universidad de Sussex (programa de master *MA in Culture, Race and Difference*), el Prof. Ralph Grillo, así como a todos los profesores del *CDE (Centre for the Comparative Study of Culture, Development and the Environment)*, y de los demás centros asociados, especialmente al Prof. Russell King (*School of European Studies* y *Sussex Centre for Migration Research*).

Gracias a los senegaleses/as y gambianos/as residentes en Londres, Senegambia y Cataluña que forman parte de este trabajo, por haber abierto las puertas de su intimidad, muchas veces en contextos socio-económicos y políticos adversos, y/o en situaciones personales difíciles, sumadas al agobio inquisitivo de: antropólogos, periodistas, sociólogos, burócratas, y un largo etc. Gracias, primero, a los gambianos que conocí en Inglaterra, particularmente a Mr. Brian Jeng (Presidente de la *Senegambian Muslim Association* y de la *Gambian Society* de Londres) por su hospitalidad y apoyo desde el primer encuentro, y por haberme introducido en su comunidad de una manera tan generosa. Quiero expresar mi agradecimiento también a Mr. Mamadou Diarra (Embajada de la República de Senegal en Londres) por su ayuda en los primeros pasos de la investigación en Inglaterra, así como a Rose, que me proporcionó valiosos contactos de centroafricanos en Brighton. Pero por encima de todo, gracias a aquellos que abrieron sus casas y fueron generosos con su tiempo, especialmente a: Betty, Buna Sowe, Baboucar, Mariam, Omar, Amie, Essa y Ansha Cessay (“Anita”).

Gracias a toda la gente que, de un modo u otro, hizo posible mi experiencia de campo en Gambia: a la “inabarcable” familia Marong (Alfu, Biram, Abdu Aziz, Yoyo, Ibrahim, y a los demás), Ibrahim Bojang, Sulayman Bojang, Keba Musa Bojang, Lamin Fatty, Lamin Silleh, Nakula Komma, Baboucar Bari, Ousseynou Maraga, Karamo Drammeh, “Edi” Tambura, Ibrahim “Lincoln”, Pap William, M.L. Kasama, Dembo Cham, Bakari Sawo, Jakarea Dabo, Uche y Mansa Sanneh. Y gracias especialmente a varias personas: a Alfu Marong, que me acogió en su casa (en Serekunda y en Do Fang); gracias por su trato sincero; por las apacibles charlas al atardecer en su terraza, y por considerarme, para siempre, parte de su familia. A Famusa Jammeh, mi hermano, gran futbolista, que me recogió en la tormenta tras caer del cielo y que, siendo bastante más joven, no dejó de portarse como un hermano mayor. A Vieuw Diatta, incansable y orgulloso djola, por su personalidad abierta y vital, con el que compartiría cualquier travesía –queda pendiente un viaje a Casamance, su tierra natal. A Mohamed, interesante gambiano nacido en Barbados, por las largas charlas sobre filosofía y religión, y por sacarme de no pocos apuros telefónicos. A Sergio y Sonia, dos extraordinarios médicos cubanos de Banjulindín, que me acogieron en su casa para tratarme de la malaria, y con los que espero re-encontrarme de nuevo algún día. A Salvador Coso, un catalán afincado en Gambia desde hace más de treinta años, por su peculiar realismo y por su hospitalidad. Mi agradecimiento también a D. Justo Martínez, del Consulado de España en Gambia, por su familiaridad y sus sabios

consejos. Y, finalmente, gracias a Yungar Sah, *chief* de Do Fang, por el nudo de liana y su conjuro de amor; y por su “agua sagrada”, que luego cruzó un océano.

Y gracias a los senegambianos/as residentes en Cataluña que forman parte de este trabajo. Especialmente a: Pap Jammeh, por su paciencia en mi aprendizaje de la lengua mandinga y por ser, sin serlo, “un griot” para mí. Gracias a Fanding Kinteh, por su ayuda y su amistad desinteresada, y a Momodou Cham, uno de los *elders* más sabios. Gracias a Dafe Komma, por su afabilidad, ¡y por su inmejorable arroz con pescado y verduras!. Gracias a Eva (Adama) Bojang, por su energía y realismo. A Ibrahim Camara, que se exaspera al ver que no sirve de gran cosa citar a sus compatriotas una hora antes en los encuentros de su asociación de Lleida... Y gracias a Aliu Marong, mi... ¿tio? ¿hermano?... por su bondad y ofrecimiento. Y al resto de familias entrevistadas de forma intensiva, y que comparten el peso etnográfico y emocional de este trabajo: Aliu Jao, Kassim N'jie, Fatou Secka y Malika, Tchernó Djalo, Maryam, Omar cisse, Omar Djalo, Anguibu Djalo, Idrissa Djiba, Momodou “Jimmy” Bah, Mohamed Fekkar, Modou Colly, Malick Samb y Nuria, Ibrahima Jawara y Awa Jawneh, Falla Djalo e Imma, Alagei Sanyang y Musu Sambou, Malang Badji y N'dei Sanneh, Tchernó D'jitte y Khadi N'jae, Saliu Diop y Absa N'jae, Ibrahima Drammeh, Fularu y Musa Sanyang, Keba Marong y Mariam, Mbay Jeng y Juana, Suleiman Sanyang y Gloria, Sherif Kora y Lidia, Amar N'diaye y Sojna, Lamine Gassama y Pilar Calçada, Jeuru Singateh y M^aJosé (Asetu), Kaossou Goudiaby y Miriam, Sulayman Gerewu y Mercé Griñó, Malang Diba y Paqui, Mustafa Kane y María, Usman Sambu y Carmel, Samba y Ángela, Foday Konateh y Carmen, Abdul y Lu.

Obviamente, en el texto que se presenta no se puede plasmar todo lo que ocurre durante el trabajo de campo, lo que incluye el contexto y los pormenores de la vida cotidiana de las personas con las que se dialoga. No en pocas ocasiones uno se siente aturdido ante situaciones que sobrepasan a la investigación y se conectan fuertemente con la vivencia de un problema vital. Quiero dejar constancia al menos de un ejemplo, que creo ilustrativo: una de las entrevistas que realicé en Cataluña se llevo a cabo en Alpicat (un pequeño pueblo de Tarragona), a una pareja formada por un nativo gambiano y una nativa catalana, con tres hijos de entre 12 y 18 años. A mi llegada, y tras despedirme con ellos de unos amigos suyos ecuatorianos en la estación de tren del pueblo, nos dirigimos a su casa, en lugar bastante aislado, y que consistía en una precaria estructura al lado de su granja de pollos. Me explicaron que hacía muy pocos días una inundación había devastado la granja y su casa. No recibieron ninguna compensación por los daños. Dentro de la casa, me enseñaban la marca que había dejado el agua, que casi llegaba al techo. Vivían, por tanto, por debajo de las condiciones mínimas. Tras la entrevista, y en un clima muy cordial, me invitaron a comer. Tras la comida llenamos un saco de unos 50 kg. de naranjas y mandarinas de los árboles de su terreno, e incluso me ofrecieron varios de los pocos pollos que habían sobrevivido a la catástrofe –y que yo tuve que rechazar. Encima, me invitaron a volver pronto.

Quiero agradecer las ayudas recibidas por parte de diferentes instituciones a lo largo de esta investigación. Concretamente: al Comissionat per a Universitats y al Departament d'Unversitats, Recerca i Societat de la Informació de la Direcció General de Recerca (Generalitat de Catalunya); y a la Fundación Jaume Bofill, que, insospechadamente, apoyó mi proyecto en dos ocasiones. Sin estas ayudas, que para el investigador no tienen sólo un valor económico, este trabajo no hubiera sido posible.

Finalmente, y de forma especial, quiero dar las gracias a Aurora González Echevarría, directora de esta tesis, y hacia la que durante estos diez años he gestado un afecto difícil de expresar; por su fe en mis proyectos y su apoyo incondicional. Para ella mi más grande admiración por su calidad intelectual y humana.



Adam und Eva,
Emil Nolde (1867-1956)

I INTRODUCCIÓN

I.1 Contexto y trayectoria de la investigación

El trabajo que aquí se presenta –*Endogamia, exogamia y relaciones interétnicas. Un estudio sobre la formación y dinámica de la pareja y la familia centrado en inmigrantes de Senegal y Gambia entre Cataluña y África*– se enmarca en el contexto del parentesco, los fenómenos migratorios y las relaciones interétnicas, en un momento en que la inmigración extra-comunitaria en Cataluña (Europa) y las situaciones de transnacionalismo aumentan. Se trata, de hecho, de abordar uno de los ámbitos menos accesibles de la interculturalidad: la formación y articulación de la pareja y/o matrimonio y la familia y las dinámicas de ‘endogamia’ y ‘exogamia’ (matrimonio dentro/fuera de un determinado grupo o categoría) de los inmigrantes africanos en Cataluña.

Desde los primeros años de la Licenciatura en Antropología Social y Cultural (UAB), mi interés por los temas de parentesco fue paralelo al interés en los fenómenos migratorios, los procesos de identidad cultural y las relaciones interétnicas. El interés concreto en los procesos y factores que determinan la formación de la pareja y el tema de la endogamia/exogamia empezó en 1994, elaborando un trabajo sobre endogamia y exogamia desde una perspectiva transcultural. La chispa fue una frase de Edmund Leach (1967: 19):

De una forma muy fundamental todos nosotros distinguimos a los que son de nuestra clase de los que no lo son cuando nos hacemos la pregunta: ¿nos casaríamos con ellos?¹

En 1995, durante la realización del *Master en Investigación Básica y Aplicada en Antropología Social y Cultural* (U.A.B, 1994-1997), se fue configurando mi interés en el tema de la endogamia/exogamia étnica, con la mirada puesta en la interacción entre la población “autóctona” catalana y la población inmigrante procedente de África, particularmente del África subsahariana, dada su creciente relevancia –tanto a nivel demográfico como socio-cultural– en el contexto inmigratorio catalán y, en general, español.

A medida que trabajaba la bibliografía, se hacía cada vez más necesario abordar el tema interdisciplinariamente, dado que el proceso de elección de la pareja y de formación del matrimonio y la familia es un fenómeno multi-factorial que ha sido tratado desde diferentes disciplinas. De ahí que las asignaturas del programa de Master/Doctorado fueran escogidas priorizando el hecho de abarcar diferentes aproximaciones teóricas y metodológicas sobre el objeto de estudio. Así, por ejemplo, cursé la asignatura *Vida cotidiana y redes sociales*, impartida por el Dr. Carlos Lozares, del Programa de doctorado de sociología de la UAB,

¹ En el original: “in a very fundamental way, we all of us distinguish those who are of our kind from those who are not of our kind by asking ourselves the question: ‘Do we intermarry with them?’”. Leach va más allá en la argumentación cuando, justo antes, señala que: “The Stereotype of the expression of racial hatred is the expression: ‘Would you like your daughter to marry a Black man?’.”

con la idea de aplicar esta metodología al proyecto de mi futura investigación de Tesis. También cursé la asignatura *Nuevas formas de familia en Europa*, impartida por la Dra. Dolors Comas d'Argemir, con la idea de entender el tema de mi trabajo en el contexto de las actuales formas y dinámicas familiares (roles conyugales, reactivaciones de los vínculos de parentesco, etc.). Con la misma idea cursé asignaturas como: *Clase, raza y género*, impartida por la Dra. Verena Stolcke, o *Sociedades magrebíes en el s.XX*, impartida por el Dr. F. Espinet, más centradas en el tema de la etnicidad y las relaciones interculturales. Los trabajos realizados durante el doctorado se adecuaron también a dichos intereses, abordando siempre algún aspecto del tema general.

Dada la importancia de los factores demográficos, pensé dedicar los créditos teóricos libres del Programa de doctorado en Antropología a formarme en esta línea, planteándome la posibilidad de realizar una estancia de formación en demografía fuera de España. Fue entonces cuando la Dra. Aurora González Echevarría, ya directora de mi Tesis, me hizo saber que en el Centre d'Estudis Demogràfics de la UAB se impartía un posgrado intensivo en *Métodos y Técnicas para el Estudio de la Población* (METP), que realicé entre marzo y noviembre de 1996. En Julio del mismo año llevé a cabo un breve pero intenso trabajo de campo sobre <<Endogamia/exogamia inter-local e intra-local en el Valle de Rionansa (Cantabria)>>, aprovechando una beca de la Fundación Marcelino Botín para la realización de la Escuela de Antropología Social *Métodos y técnicas en el trabajo de campo antropológico* (Universidad Internacional Menéndez Pelayo), dirigida por el Dr. Carmelo Lisón Tolosana, quien, además, evaluó personalmente mi tarea.² El propósito de este trabajo era poner a prueba algunas proto-hipótesis sobre la endogamia/exogamia centradas en la relación entre los discursos identitarios a diferentes niveles de pertenencia (casa, parentela, localidad, provincia, comarca y país) y los comportamientos matrimoniales locales. Las conclusiones del trabajo validaron la hipótesis inicial, indicando una relación entre localización geográfica y movilidad y endogamia (recogeré algunos aspectos de este trabajo más adelante, al hablar del Método *Potential-Mates*). Esta experiencia resultó clave como punto de referencia de los diseños teóricos y técnicos de las etapas siguientes de la investigación.³

² Quiero agradecer a la Dra. Anna Cabré el hecho de que me diera a conocer la convocatoria de aquellas becas, lo que, además, suponía –en caso de que me fuera concedida– dejar por un tiempo el curso de METP que estaba realizando por entonces en el Centre d'Estudis Demogràfics. Asimismo, quiero dar las gracias al Dr. Carmelo Lisón Tolosana por la oportunidad brindada en aquel curso para hacer trabajo de campo en unas tierras tan hermosas; por el privilegio de su evaluación personal, y por el generoso trato que recibí de él entonces y en los sucesivos re-encuentros.

³ Las unidades de observación de este trabajo fueron 11 pueblos del valle –aunque se visitaron los 15 que forman el distrito. Se contactó con unas 100 personas y se recogieron datos –en fichas personales– de 25 individuos, de los cuales 23 fueron entrevistados: 17 entrevistas temáticas semi-dirigidas y 6 historias de vida. Asimismo, se utilizó información demográfica (Registros padronales y Registros civiles). Los diseños técnico y metodológico de este trabajo son la base para los diseños posteriores de la investigación. En cuanto al diseño técnico, tanto en la forma del Diario de campo (diario en bruto y diario elaborado, y con el mismo formato de redacción usado posteriormente: distinción entre descripción y comentarios personales, redacción de hipótesis al margen, iconos temáticos, etc.), como de las entrevistas semi-dirigidas, del archivo de fichas personales o de la forma de grabación y archivo-etiquetaje de las cintas (referencia a las páginas del Diario de

Al regresar a Barcelona, intensifiqué la investigación con fuentes demográficas para el estudio de la familia y la nupcialidad de los inmigrantes extra-comunitarios. La tesis del *Master en Investigación Básica y Aplicada en Antropología Social y Cultural* (1994-1997), co-dirigida por la Dra. Aurora González y la Dra. Montserrat Solsona (demógrafa), y que contó con la colaboración especial de la Dra. Adriana Kaplan (antropóloga), se planteaba como un análisis teórico transcultural e interdisciplinar sobre la endogamia y exogamia. Asimismo, se ofrecía un planteamiento de las bases para una investigación sobre endogamia/exogamia con población inmigrante de origen africano en Cataluña, incluida una prospección bibliográfica y una aproximación de campo. Este trabajo constituye, pues, el primer eslabón de la cadena completa de esta investigación de Tesis.

Entre octubre de 1997 y octubre de 1998, y gracias a la obtención de una beca Batista i Roca (Pla de Recerca 1997-2000 de la Generalitat de Catalunya), realicé un Master centrado en los aspectos de identidad y relaciones interétnicas (*Master Programme in Culture, Race & Difference*) en la Universidad de Sussex (Brighton, Reino Unido). El objetivo de esta etapa en el Reino Unido, un país con amplia tradición en inmigración extranjera y procesos de interculturalidad, era ampliar el bagaje teórico y metodológico en los aspectos específicos de las relaciones interculturales a nivel mundial, y especialmente europeo, para aplicar este conocimiento al caso de Cataluña, donde la inmigración extra-comunitaria todavía es incipiente. En muchos sentidos, era una especie de “viaje al futuro” –con todas las reservas contextuales necesarias– que nos serviría para estudiar y prever los procesos modernos de la interculturalidad en Cataluña. Así, los trabajos realizados en los cursos de este programa estuvieron siempre dirigidos a estudiar aspectos que luego nos servirían a este fin. Se estudiaron, por ejemplo: las características socio-demográficas de los inmigrantes extranjeros en diferentes países europeos; las políticas de integración y las evoluciones de los indicadores demográficos de la integración; o se profundizó en el tema de los prejuicios étnico-raciales en relación con la historia colonial y contemporánea. Como trabajo de Master se llevó a cabo una investigación sobre endogamia/exogamia y relaciones interétnicas de la población centroafricana en el Reino Unido, centrada en la población gambiana de Londres, con la que se realizó el trabajo de campo entre junio y septiembre de 1998. Con esta investigación (*Patterns of Formal and Informal Intimate Relationships among West Africans in Britain: the case of Gambians in London*)⁴, me proponía estudiar las trayectorias migratorias de la población senegambiana en el Reino Unido, y ver la conexión entre el proyecto migratorio y el ciclo vital en cuanto a la formación de la pareja y la familia, estudiando los factores más relevantes implicados en estos procesos, con el objetivo final de aplicar luego este conocimiento al caso de Cataluña.

campo, etc.). En el aspecto metodológico, las hipótesis de partida, así como las hipótesis o proto-hipótesis secundarias surgidas durante el trabajo de campo, sirvieron luego, perfiladas con el trabajo teórico general, como punto de partida para las etapas sucesivas de la investigación.

⁴ Se puede consultar una copia en la Biblioteca de Humanidades de la Universitat Autònoma de Barcelona.

Tras esta etapa en el Reino Unido, en noviembre de 1998 se reinició el trabajo con población inmigrante africana en Cataluña, adaptando el bagaje teórico, la metodología y las conclusiones de la investigación realizada en Londres, y reformulando los diseños teórico y técnico de la investigación. Se llevó a cabo una fase prospectiva documental y de campo sobre la población de origen subsahariano en Cataluña, en la que se intensificaron los contactos con representantes de asociaciones de inmigrantes. A partir de ahí se ampliaron las redes de contactos, y se realizaron entrevistas temáticas prospectivas, además de un fichero sobre las redes personales de la población contactada.

Después de esta fase de trabajo de campo prospectivo en Cataluña, y habiendo considerado desde el principio la necesidad de una investigación bipolar (Cataluña-África), se realizó una estancia de trabajo de campo en Gambia entre agosto y octubre de 2000. El objetivo era conocer directamente las características socio-culturales de la población de origen y las causas de la emigración. Había aspectos fundamentales de la investigación que debían analizarse *in situ*, como: la estructura social de la población a diferentes niveles (sexo, edad y clase-grupo étnico); las diferencias urbano/rural; o la importancia de los modelos familiares y los vínculos de solidaridad, determinantes en el ciclo vital de los inmigrantes en Cataluña, concretamente en cuanto a la formación y organización de la pareja y la familia. Esta estancia, breve pero muy intensa, superó con creces los objetivos previstos.

Tras la transcripción de los materiales del trabajo de campo en África, y los pertinentes ajustes de las hipótesis, se reinició el trabajo de campo en Cataluña, esta vez de forma intensiva y con diseños y enfoques más específicos: focus en las parejas exogámicas; los procesos de secularización/revitalización religiosa en relación con las dinámicas de endogamia/exogamia; el proyecto y mito de retorno en relación con patrones de endogamia/exogamia; las relaciones interétnicas entre senegambianos –subsaharianos– y magrebíes; las dinámicas de cambio/mantenimiento intergeneracionales; la relación entre homogamia e hipergamia y endogamia/exogamia; y el tema de la poligamia (origen) - bigamia (destino). Esta etapa se prolongó durante ocho meses (entre noviembre de 2000 y junio de 2001). Finalmente, y paralelamente a la actualización bibliográfica, se intensificó el análisis demográfico-estadístico en general, que incluyó el tratamiento estadístico de la muestra de población de trabajo de campo en Cataluña, así como una explotación de datos del Censo de Población de 1991 y de la Estadística de Población de Cataluña de 1996 para el estudio de la endogamia/exogamia (nupcialidad) de la población senegambiana en Cataluña.

El análisis del conjunto del material obtenido durante las diferentes etapas de la investigación, entre 1994 y 2002, constituye este trabajo de Tesis.

1.2 Objetivos del trabajo

Objetivo General

El incremento de la inmigración extranjera y los nuevos procesos de interculturalidad y transnacionalidad en Cataluña, en el contexto de mundialización de flujos de muy diverso tipo, representa uno de los retos sociales y políticos actuales más importantes. No obstante, a pesar de que hay planes generales sobre inmigración, no se llega a tratar a fondo cuestiones concretas; y en un contexto de investigación donde hay una tendencia al tratamiento de variables estructurales “rígidas”, se hace poco énfasis en los aspectos de convivencia y de interacción social entre los diferentes grupos de inmigrantes y entre estos y la población autóctona, a diferentes niveles. De hecho, a los debates socio-económicos que marcaron la época de las migraciones económicas masivas o *mass migration* (1950s-1960s), les suceden, cada vez más, otros centrados en aspectos como las estructuras de parentesco (p.e. poligamia vs. monogamia), la salud reproductiva y los derechos humanos (p.e. circuncisión) o la educación intercultural.

El objetivo general de este trabajo es la comprensión de las dinámicas de la interculturalidad y el transnacionalismo a través del análisis de los factores, procesos y dinámicas de elección de la pareja y formación del matrimonio y la familia de inmigrantes extranjeros durante el proceso de migración, centrándonos en el caso de la población migrante senegambiana. Se trata de analizar los procesos de la endogamia/exogamia desde la perspectiva de la interacción entre los procesos sociales más amplios y las vivencias personales. Esto es, un análisis a la vez macrosocial y microsicial que ponga el énfasis en los sujetos.

Más allá del interés etnográfico, el objetivo, más ambicioso quizás, es aportar información que permita, por un lado, avanzar en la construcción teórica de la Antropología del Parentesco en general, facilitando una conceptualización transcultural integrada lo más cercana posible a las realidades existentes, incluyendo la contrastación de hipótesis sobre el alcance de la alianza matrimonial formuladas desde la demografía, la geografía humana, la sociología o la psicología social, y su relación con la teoría antropológica.⁵ En este sentido, el trasfondo teórico de la investigación implica entender el estudio de la familia y el parentesco –de la sociedad en general– como algo en permanente dinamismo. Y, por otro lado, incrementar el bagaje teórico y práctico para entender y afrontar los procesos de interculturalidad –entendida como las dinámicas de convivencia e

⁵ Estos objetivos se enmarcan dentro de los objetivos del grupo de investigación GETP (Grupo de Estudio Transcultural de la Procreación) de la Universitat Auntonoma de Barcelona, que forma parte de la *Xarxa Temàtica d'Estudis sobre Família i Parentiu*, financiada por la Generalitat de Catalunya dentro del *II Pla de Recerca*, del que la Dra. Aurora González Echevarría es la investigadora principal y del que formo parte. Uno de los propósitos de este grupo es estudiar y analizar la estructura y conceptualización de la procreación en una muestra de sociedades de todo el mundo y establecer el alcance cultural de las distintas estructuras socioculturales procreativas.

interacción social entre todos los miembros de una sociedad a diferentes niveles– ubicando los procesos de endogamia/exogamia en el marco de las sociedades plurales y de la transnacionalidad, y atendiendo a los cambios que a nivel socio-político implican (i.e. concepto de ciudadanía y modelos de integración social).

Objetivos Específicos

Muchas son las preguntas concretas que me he planteado dentro del tema general: ¿qué relación hay entre el proyecto migratorio la formación de la pareja y/o familia?; ¿qué modelos familiares importan los inmigrantes y cómo se reinterpretan y adaptan a los modelos familiares y relacionales del país de destino (i.e. endogamia estructural vs. “libertad” de elección; poligamia vs. monogamia; patriarcalismo y desigualdad de género vs. tendencia a la igualdad de roles)?; ¿qué papel juegan las redes de sociabilidad en estos procesos?; ¿qué dinámicas (cambios y continuidades) se producen entre las “diferentes generaciones” de inmigrantes respecto al proceso de elección y formación de la pareja o matrimonio, y cómo se articula y cuáles son las consecuencias del conflicto intergeneracional?; ¿cómo resulta el proceso de socialización de los hijos de matrimonios exógamos⁶, especialmente en cuanto a las preferencias en la formación de la pareja y/o matrimonio?; ¿cómo afecta el proceso de secularización religiosa en los patrones de endogamia/exogamia, especialmente en las generaciones más jóvenes?; ¿cómo podemos definir operativamente ‘endogamia/exogamia’, o ‘matrimonio interétnico’ (‘mixto’)?; ¿cómo influye el marco jurídico en estas dinámicas?; ¿cómo influyen los discursos y actitudes de alterofobia/alterofilia en los patrones de endogamia/exogamia, y en qué medida están influidos por el contexto sociológico general?, etc. Estas y otras preguntas dan lugar a los objetivos específicos de la investigación:

1. Ofrecer un marco teórico y metodológico multidisciplinar donde ubicar el estudio de la endogamia/exogamia, avanzando en una construcción teórica del parentesco y de la identidad integrada (transcultural e interdisciplinar)
2. Hacer un análisis crítico y elaborar una terminología operativa de los conceptos implicados: “endogamia/exogamia”, “unión/pareja/matrimonio interétnico (mixto)”, entre otros.
3. Describir los patrones de migración y las características socio-demográficas actuales de la población subsahariana, y particularmente senegambiana, en Cataluña.

⁶ Me refiero aquí a uniones en las que los cónyuges son de distinto país de nacimiento/origen. La discusión conceptual sobre este tema se desarrollará en el Capítulo 1.

4. Evaluar cuáles son los factores fundamentales y sus dinámicas en el proceso de elección de la pareja y formación del matrimonio y la familia del colectivo senegambiano en Cataluña:
 - 4.1. Analizar la importancia relativa de los siguientes factores: el país de nacimiento-socialización, la religión (Islam), el grupo étnico-lingüístico, la clase-estatus social y la familia (estructura de parentesco), además de factores estructurales de fondo como la proximidad espacial y el marco jurídico. Esto atendiendo a la diversidad interna del colectivo estudiado.
 - 4.2. Clarificar cómo afecta y qué relación existe entre el proyecto migratorio y la formación de la pareja o matrimonio y de la familia, evaluando el rol de las cadenas migratorias y las redes de sociabilidad –incluido el ‘mito del retorno/permanencia’– en estos procesos.
 - 4.3. Analizar las diferencias por *sexo* en los patrones de endogamia/exogamia, así como en cuanto a las dinámicas de hipergamia/hipogamia.
 - 4.4. Analizar las diferencias entre las uniones a nivel *formal* (matrimonio) e *informal* (no-matrimonio), y su relación con las pautas de endogamia/exogamia.
 - 4.5. Analizar las dinámicas de cambio/continuidad *intergeneracional* en relación con la endogamia/exogamia y los aspectos colaterales (monogamia vs. Poligamia; matrimonio libre vs. matrimonio concertado, etc.).
 - 4.6. Analizar particularmente los casos de exogamia: establecer un perfil socio-demográfico de las “uniones mixtas” y analizar el proceso de formación y la dinámica de convivencia: cambios y mantenimientos socio-culturales; educación de los hijos; procesos identitarios; etc. Esto es: analizar los procesos de “contracción” (mantenimiento, revitalización) y “expansión” (debilitación de los referentes originales) socio-cultural; sus causas y consecuencias.
5. Establecer comparaciones entre Cataluña (España) y otros contextos (Inglaterra, Francia, Canadá o Estados Unidos) respecto a los procesos de endogamia/exogamia étnica y las dinámicas de la interculturalidad, que nos ayuden a obtener una visión de conjunto.⁷ Y ubicar teóricamente los procesos de endogamia/exogamia en el marco de las sociedades plurales y los procesos de transnacionalismo, atendiendo a los cambios que a nivel socio-político implica esta situación (i.e. concepto de ciudadanía, democracia y modelos de integración social).

⁷ Además del trabajo de 1998 en Inglaterra, durante dos estancias cortas en Canadá, en 1999 y 2001, se ha realizado alguna prospección en esta línea, que se ampliará en el futuro.

De las hipótesis específicas del trabajo se hablará en el Capítulo 2 y en el Capítulo 5.

1.3 Metodología

1.3.a Metodología y técnicas de la investigación

Este trabajo constituye una mezcla de varios tipos de análisis: teórico (fuentes documentales), etnográfico (análisis de realidades concretas con colectivos concretos) y estructural (análisis estadístico-cuantitativo). La metodología utilizada en la investigación es fundamentalmente cualitativa, y está centrada en el trabajo de campo antropológico, priorizando en todo momento la obtención de información de primera mano.

La población de estudio es el colectivo inmigrante procedente de Senegal y Gambia –e indirectamente del resto de países de África– en Cataluña; además de la población senegambiana (centroafricana) en Londres en la etapa de trabajo de campo en el Reino Unido, y la población senegambiana durante la fase de trabajo de campo en Gambia.

Las unidades de observación en el Reino Unido fueron la ciudad de Londres, en la región de Greater London, concretamente en el área de Inner London, donde se concentra la mayoría de población centroafricana, y especialmente en los distritos de: Hackney, Tower Hamlets, Haringey y Lewisham (en el Capítulo 2 se incluyen los mapas de localización). En menor medida, se realizó observación participante en Brighton, incluyendo entrevistas no grabadas con población gambiana.

En Gambia (África), se realizó trabajo de campo fundamentalmente en la provincia de Western Division (Banjul, Serekunda, Brikama, Lamin, Bakau y Fajara), y, en menor medida, en la región de Niimi, en la provincia de North Bank Division (p.e. Barra y Do Fang) (en el Capítulo 5 incluyo los mapas de localización).

En cuanto a las unidades de observación en Cataluña, son las cuatro provincias catalanas, y en distintas localidades –con el fin de diversificar la muestra:

BARCELONA: Barcelona (capital); Hospitalet; Badalona; Cornellà; Sabadell; Rubí; Premià de Mar; Mataró.

GIRONA: Girona (capital); Blanes; Vic; Salt.

LLEIDA: Lleida (capital); Cervera; Torregrossa; Alpocat.

TARRAGONA: Tarragona (Capital); Salou; Camarles (Tortosa); Santa Bárbara (Amposta).

Para la obtención de la muestra se ha utilizado siempre una mezcla de “muestreos cualitativos”, tanto del método de muestreo por cuotas (i.e. selección de la población que se adecua a los requisitos de la investigación) como del muestreo basado en cadenas de referencia (“bola de nieve”).

Las técnicas básicas utilizadas en la investigación han sido las siguientes:

Observación participante

Tanto en Londres como en Gambia y Cataluña, me he basado en la relación directa con familias inmigrantes, participando en sus relaciones y quehaceres diarios, tanto en el ámbito privado como en el ámbito público. Los primeros contactos en Cataluña con población senegambiana se realizaron en 1994, a través de la asociación E.A.S.U (Europe Africa Society Union) de Premià de Mar –ahora ya inexistente. A partir de ahí se empezó a ampliar la red de contactos, a través del método de la “bola de nieve”. Tras los primeros contactos en Cataluña, se realizó trabajo de campo con población gambiana en Londres (Inglaterra), donde se contactó con familiares de los gambianos residentes en Cataluña, unas conexiones que luego sirvieron para profundizar más en las redes sociales de los inmigrantes en Cataluña. Asimismo, la estancia en Gambia se realizó a través de los contactos de individuos y familias en Cataluña realizados durante la etapa de trabajo de campo prospectivo. Esto permitió que me trataran como a un miembro más de la familia (en varios casos, como a un hermano del familiar emigrado/a). Así, se visitó a cada una de las familias en su país de origen, unas relaciones que hicieron posible luego, en la etapa de trabajo de campo en profundidad en Cataluña, estrechar todavía más los lazos con los individuos y familias inmigradas.

En el nivel público-institucional, en Londres se participó en actos comunitarios (celebraciones, encuentros, etc.), y se contactó con asociaciones e instituciones como: The Senegambian Muslim Association, The Gambian Society, The Youth Society o las Embajadas de la República de Gambia y de Senegal en Londres. En África se contactó con el Consulado de España en Gambia (Serekunda), así como con la Universidad de Gambia (Kanifing, Serekunda). En Cataluña se ha estado en contacto con las siguientes asociaciones de inmigrantes: E.A.S.U (Premià de Mar); Jama Kafo (Mataró); Musu Kafo (Mataró); C.I.T.E (Centro de Información de Trabajadores Extranjeros) de Mataró y de Barcelona; A.F.M.A.C (Associació Famílies Mixtas Africanos Cataluña, Mataró), E.T.A.N.E (Equip de Treball Africa Negra a l'Ensenyament, Barcelona); G.R.A.M.C (Grup de Recerca i Actuació sobre Minorías Culturales i treballados estrangers); y Associació d'Africans de Comarques de Girona y Associació d'Africans de LLeida i provincia. Asimismo, se han realizado entrevistas a expertos en: el C.I.T.E de Barcelona; Cáritas de Barcelona; el Registro Civil de Barcelona; el Consulado de la República de Gambia en Barcelona; y la Oficina de Extranjería del Gobierno Civil de Girona. Asimismo, se ha estado en fluido contacto a distancia con la Dirección General de

Extranjería e Inmigración del Ministerio del Interior y con el Observatorio Permanente de la Inmigración del mismo Ministerio. El contacto continuo con todas estas asociaciones e instituciones, además de facilitar la relación con la población objeto de estudio, ha servido para comprender en profundidad los trámites legales que envuelven muchos de los aspectos analizados en este trabajo (p.e. reagrupación familiar, matrimonio).

Diario de Campo

Durante toda la investigación se han elaborado diarios de campo en distintos formatos, donde se han registrado las descripciones de la actividad cotidiana, así como elaboraciones de hipótesis paralelas o secundarias surgidas de las mismas observaciones. En el caso del trabajo de campo realizado en Gambia, se elaboró paralelamente un diario preliminar, en libretas de bolsillo, y un segundo diario elaborado. En este segundo diario la información se recogía de la siguiente forma: las descripciones en color azul, los comentarios personales en verde y las hipótesis o proto-hipótesis en rojo, al margen izquierdo y numeradas (al principio del Diario aparece una lista de todas ellas: 93 en total). En el margen derecho se recogen, en color negro, iconos temáticos que permiten una lectura temática rápida, así como una contabilización de la mayor o menor recurrencia de los temas (p.e. emigración, relaciones de género, circuncisión, vivienda y espacio, religión, grupos étnicos, educación, etc.). En el Diario, los momentos de realización de las entrevistas aparecen señalados con el código de entrevista y seguidos de un resumen temático de la misma. El Diario incluye también dibujos y esquemas de situación, así como mapas de localización geográfica.

Los diarios de campo en Londres y Cataluña están incorporados en un archivo de contactos de trabajo de campo, con información detallada de las situaciones de campo y los individuos que forman parte de la muestra (amplio la descripción de esta metodología más adelante).

Entrevista temática-prospectiva y entrevista semi-dirigida

Se han realizado dos tipos de entrevistas: a) temáticas-prospectivas, y b) semi-dirigidas. Las primeras tienen como finalidad abarcar los aspectos temáticos fundamentales de las hipótesis (la principal y las secundarias) aplicados a la población en general, y no al individuo entrevistado. Estas entrevistas han sido realizadas normalmente a individuos que, por razón de edad u ocupación, disponen de mayor información que otros, y han sido imprescindibles para orientar el diseño de las entrevistas en profundidad o semi-dirigidas. Las entrevistas semi-dirigidas recogen ya información tanto del individuo o pareja entrevistada –en Cataluña son parejas en todos los casos– como de su parentela. La opción por la entrevista de tipo semi-dirigida responde al hecho de que permite a la vez un control en la dirección temática de la conversación –y, por tanto, de la información– y una libertad de expresión de los entrevistados, por el hecho de que las preguntas están siempre abiertas

(de hecho, las entrevistas han tenido carácter de historia de vida cruzada en muchos sentidos, permitiendo examinar la secuencia de comportamiento dentro del más amplio contexto de la biografía de los entrevistados/as). La directividad permite una cierta estandarización, que me parece imprescindible para poder extraer conclusiones más contrastadas.

Las entrevistas se realizaron en varias fases, y en el siguiente orden: en Londres se realizaron 2 entrevistas temáticas con carácter de historias de vida y 4 entrevistas semi-dirigidas⁸ (véase Volumen 2, Anexo III: Modelo SL). Durante la etapa de trabajo de campo prospectivo en Cataluña, se realizaron 18 entrevistas temáticas prospectivas (véase Volumen 2, Anexo III: Modelo TC); mayoritariamente a individuos senegambianos, pero en este caso algunas también a individuos de otros países africanos (p.e. Guinea Conakry, Guinea Ecuatorial o Marruecos). En Gambia se realizaron 2 entrevistas temáticas prospectivas a informantes clave y 3 entrevistas semi-dirigidas (véase Volumen 2, Anexo III: Modelo TG y Modelo SG, respectivamente). Finalmente, en la fase de trabajo de campo en profundidad en Cataluña, se realizaron 24 entrevistas semi-dirigidas, con un formato ya muy completo, especialmente enfocadas a parejas exógamas de senegambianos/as y españoles/as, en una muestra lo más diversificada posible a nivel de provincia catalana de residencia y características socio-culturales de la pareja (véase Volumen 2, Anexo III: Modelo SC). 12 de estas entrevistas se realizaron en Barcelona, 6 en Lleida, 3 en Girona y 3 en Tarragona. Del total de entrevistas, y buscadamente, en el 50% de los casos uno de los dos cónyuges es nacido-socializado en Gambia, y en el otro 50% en Senegal. Asimismo, de las 16 entrevistas a parejas exógamas, en la mitad de los casos uno de los dos cónyuges es de Gambia y en la otra mitad de Senegal. Se han realizado, pues, un total de 53 entrevistas, 42 de las cuales corresponden a Cataluña. Del total general, 22 entrevistas son de carácter temático-prospectivo, y 31 semi-dirigidas.

Las entrevistas han sido grabadas íntegramente en cassette, siempre que ha sido posible y conveniente. En general se ha obtenido siempre buena disposición por parte de los entrevistados (de un total de 51 entrevistas, sólo 4 no han sido grabadas). Esto ha permitido una transcripción íntegra y literal de los contenidos, que luego se han analizado categorialmente.

Las entrevistas se han realizado siempre en el idioma en que se han expresado los entrevistados. Así, en Inglaterra las entrevistas se realizaron en inglés; en Gambia en inglés y serer (en este último caso con traducción simultánea al castellano por parte de un familiar del entrevistado), y en Cataluña en castellano y en catalán. Las transcripciones han sido rigurosas al máximo, y siempre se ha respetado la idiosincrasia de la expresión; es decir, que no se han corregido errores gramaticales en las alocuciones. En general, en Inglaterra y

⁸ La nomenclatura de las entrevistas es la siguiente: TL (Entrevista Temática Londres), TG (Entrevista Temática Gambia), TC (Entrevista Temática Cataluña), SL (Entrevista Semi-dirigida Londres), SG (Entrevista Semi-dirigida Gambia), SC (Entrevista Semi-dirigida Cataluña). Todos estos modelos de entrevista se recogen en el Anexo III del Volumen 2.

en Gambia, el idioma se ha utilizado también como método de control de la información, tanto en las entrevistas propiamente dichas (p.e. formulando de nuevo la pregunta o repitiendo de forma sintética el contenido de una respuesta, aparentando no haber entendido el contenido), como durante el trabajo de campo en general.

En todos los casos, precediendo a la entrevista grabada, se ha realizado un preámbulo más o menos largo dependiendo de la situación concreta, y que muchas veces ha dado lugar a horas de conversación. Esto ha sido imprescindible para obtener el nivel de empatía necesario para abordar la entrevista, especialmente en cuanto a los aspectos más íntimos y menos verbalizables de la misma. Así, la duración de la entrevista grabada ha rondado la hora y media; mientras que la entrevista completa se ha prolongado en ocasiones hasta las 5 horas o más, con un promedio total de 3 horas por entrevista (excepto en las entrevistas realizadas en Gambia, que fueron más largas).

Las cintas, clasificadas numéricamente en orden cronológico, se acompañan de una carátula con los datos del momento de realización de la misma (fecha, situación y duración de la entrevista y de la grabación) así como de un resumen descriptivo del entrevistado/s, su dirección, y la referencia a las páginas del Diario de Campo en el caso de las entrevistas realizadas en África. En este sentido, cabe tener en cuenta que la información recogida en las entrevistas es relativa al momento de la observación (p.e. información relativa a edades o a cursos académicos de los hijos).

Los signos con significado especial en las transcripciones son los siguientes:

- [...] Indica un contenido que se omite, por no considerarse pertinente
- () Indica un silencio por parte del entrevistado/a (cuanto más espaciados están los paréntesis, más largo es el silencio)
- (?) Indica un contenido indescifrable; y seguido de una palabra o frase, el posible contenido
- ... Indica un carácter suspensivo del contenido precedente (significado genérico)
- [*cursiva*] Puede indicar varias cosas: a) lenguaje corporal paralelo al discurso y significativo (p.e. [*sonrie*]; [*con énfasis*]; [*en voz baja*]; [*con la mano en el pecho*]); b) una información referencial necesaria para comprender a lo que se refiere el entrevistado/a (p.e. “entonces el mayor [*se refiere al hermano*] que estaba en Francia...”; “mis hijas las mayores [*se refiere a las de su ex-marido español*] se han casado con...”); c) añade alguna palabra para hacer entendible una frase (p.e. “aquí [*en España*] hoy día no se puede conseguir esto...”; “hacemos sacrificio [*de un cordero*] y luego...”)

cursiva Indica una expresión en un idioma distinto al que que usa el entrevistado, generalmente en su lengua materna (p.e. “no hay trabajo, *donque...*”; “él se casó con una *European*”)

Las citas de las entrevistas han sido escrupulosamente elaboradas, incluyendo sólo aquellos contenidos que se han considerado imprescindibles. Así, he tratado de sintetizar el discurso, pero sin desvirtuarlo dejándolo fuera de contexto; en suma, sin ir en contra de los propios objetivos informativos.

Finalmente, y con el fin de preservar su identidad real, a cada uno de los individuos entrevistados se le ha asignado un código de entrevista que consta de la información básica de la persona en cuestión (véase en el Índice el Listado de códigos de las personas entrevistadas). Esto, que en otro trabajo no sería necesariamente imprescindible, sí lo es aquí, pues las cuestiones que se abordan son especialmente íntimas. Entre todas las opciones –incluida la de utilizar nombres inventados sustitutivos de los reales– ésta es la opción que me ha parecido más apropiada. En las raras ocasiones en que aparece algún nombre, es porque la información no compromete al implicado.

Fichero – base de datos

Durante toda la investigación se ha elaborado un fichero de base de datos general que consta de 200 fichas (por pareja, si son uniones, o por persona, si son solteros/as) con información tanto individual como de las redes sociales de los individuos en cuestión. Además del nombre del individuo y de su cónyuge –si lo hay– se recoge en estas fichas el domicilio de residencia, una descripción-resumen de sus características socio-demográficas, la persona o vía de contacto, así como los contactos habidos con esa/s personas/s, indicando la fecha, duración y descripción de los mismos a modo de Diario de campo. Esto ha sido una herramienta muy útil, tanto para la obtención de información rápida acerca de un individuo/pareja, como para el conocimiento de las redes de contactos y conexiones en el conjunto de la población estudiada que permiten una visión global.

Cuestionario – Bola de Nieve “virtual”

Paralelamente a las entrevistas realizadas en Cataluña, se han llevado a cabo entrevistas-cuestionario sobre parejas vinculadas o conocidas por los entrevistados, y centradas en las variables fundamentales para la investigación: país de nacimiento-socialización, religión, grupo étnico y clase-estatus social (educación, profesión, salario), y en el conocimiento de las uniones –*formales* o *informales*– habidas, para cada miembro de la pareja. Estas entrevistas-cuestionarios han sido siempre realizadas por el investigador, tanto a los individuos o parejas a los que se ha realizado entrevistas temáticas o semi-dirigidas como, en muchas ocasiones, a los propios implicados. En este último caso, las entrevistas se han extendido más allá del propio cuestionario –pero sin dar lugar a una entrevista-semidirigida. Hay que insistir en la “poca seguridad” en los datos ofrecidos por los

informantes respecto a otras parejas, especialmente en algunos aspectos, como por ejemplo: el número de veces que se han casado los cónyuges; o el número de uniones informales habidas. Esta información es difícil de conocer, por tratarse de aspectos muy íntimos, reservados, y poco verbalizables. Como método de control a la información de las parejas obtenida indirectamente, se han formulado algunas preguntas repetidas veces, pero con distinta estructura, a lo largo de la entrevista; y también se ha preguntado a diferentes informantes respecto a la misma pareja.

En este cuestionario hay en total 251 entradas individuales y 118 parejas vigentes (tanto monógamas como polígamas). En el 83% de las parejas, uno de los cónyuges es de Senegal o Gambia, mientras que en el resto de casos corresponden a otros países africanos (principalmente subsaharianos). La cifra total (251) incluye a los individuos/parejas a los que se han realizado entrevistas semi-dirigidas en Cataluña.

Esta información ha sido explotada cuantitativamente con los programas estadísticos SPSS y Excel; y aunque no le concedo significación estadística, sí constituye una fuente de información muy valiosa en el sentido de compararla tanto con el material obtenido de las entrevistas propiamente dichas como con el análisis puramente cuantitativo de las explotaciones estadísticas del Censo de Población de 1991 y de la Estadística de Población de Cataluña de 1996.

Método genealógico

Las entrevistas semi-dirigidas se han diseñado de forma que un apartado importante está dedicado a la información de la familia (parentela) de los entrevistados (véase Volumen 2, Anexo III: modelos de entrevista, en general). Tras el análisis de esa información se han realizado un total de 31 diagramas genealógicos, 4 de los cuales pertenecen a las entrevistas semi-dirigidas realizadas en Londres, 3 a las entrevistas semi-dirigidas realizadas en Gambia y 24 a las entrevistas semi-dirigidas realizadas en Cataluña. En estos diagramas, pues, se recoge la información en cuanto a uniones habidas y sus características referentes a *Ego* y a toda su parentela (parientes lineales, colaterales y afines) en cuatro generaciones (abuelos, padres, hijos y nietos). De nuevo, la información que se recoge no se refiere sólo a las uniones matrimoniales (*formales*), sino también a las uniones de cohabitación y las uniones estables sin cohabitación (*informales*). Asimismo, se recogen características de los individuos como: el grupo étnico, la edad, el lugar de nacimiento y residencia, o la existencia o no de vínculo de parentesco entre los cónyuges, entre otras.

Estos diagramas permiten obtener una fotografía de las relaciones a nivel de patrones de endogamia/exogamia, que clarifica en gran manera la densidad de los datos textuales. A través del análisis de estos diagramas, se han ido perfilando las hipótesis y las argumentaciones sobre endogamia/exogamia, no sólo a nivel sincrónico, sino también, y de

forma particular, en cuanto a la dinámica –cambios y continuidades– en las pautas de endogamia/exogamia entre las distintas generaciones (estudio diacrónico).

En el caso de Londres, los diagramas genealógicos proporcionaron la información referente a 29 uniones y rupturas (que equivale al historial de 52 individuos). En el caso de Gambia, los diagramas genealógicos proporcionaron la información referente a 51 uniones y rupturas, incluyendo matrimonios polígamos (que equivalen al historial de 92 individuos). Finalmente, en el caso de Cataluña los diagramas genealógicos proporcionaron la información referente a 240 uniones y rupturas (que equivalen al historial de 412 individuos); en todos los casos contando sólo a aquellos individuos que tienen o han tenido algún tipo de unión formal o informal, en diferentes generaciones. En total, y a partir exclusivamente del análisis de los diagramas genealógicos (sin contar entrevistas ni cuestionarios), disponemos de la información de 320 uniones y rupturas, que equivalen al historial de 556 individuos.

Documentación

La documentación analizada incluye: tratados generales, monografías, revistas especializadas nacionales e internacionales, fuentes estadísticas-demográficas, fuentes cartográficas, prensa (en Londres, Cataluña y Gambia), fuentes audiovisuales y conferencias, jornadas o simposios.

Respecto a las fuentes demográficas, además de la relación continua con el Centre d'Estudis Demogràfics (CED), se ha estado en contacto con el Institut d'Estadística de Catalunya (Idescat), y el Instituto Nacional de Estadística (INE). Asimismo, previa petición, se han recibido de forma continuada desde 1994 materiales estadísticos, muchas veces inéditos, originalmente de la Dirección General de Ordenación de las Migraciones (Ministerio de Asuntos sociales) y, luego, de la Dirección General de Extranjería e Inmigración y del Observatorio Permanente de la Inmigración (Ministerio del Interior).

Las fuentes documentales incluyen también investigación documental, entre 1997 y 1998, en la Universidad de Sussex: en el *CDE (Centre for the Comparative Study of Culture, Development and the Environment)* y en el *IDS (Institute of Development Studies)*, cuya biblioteca es la más comprehensiva de Europa en temas de desarrollo, y donde se recopiló gran cantidad de material sobre: migración africana hacia Europa y características geográficas, socio-económicas, políticas y demográficas de los países de origen de estas migraciones, con especial atención a los países del África subsahariana y, en particular, al caso de Senegal y Gambia.

Asimismo, se han realizado prospecciones y actualizaciones bibliográficas en Toronto (Canadá); concretamente en el *Multicultural History Society of Ontario* (julio 1999) y la Universidad de Toronto (febrero 2001).

Respecto al proceso de análisis del material de campo, las entrevistas han sido, primero, transcritas íntegramente y, luego, analizadas en detalle, llevando a cabo un análisis temático-categorial cruzado de su contenido. Tras cada etapa de la investigación, el análisis de las entrevistas, junto con las observaciones de campo, han dado lugar a informes-resumen que, posteriormente se han analizado conjuntamente. Asimismo, las hipótesis recogidas en el Diario de trabajo de campo en Gambia fueron luego elaboradas y clasificadas numéricamente y temáticamente –por orden cronológico, no numérico– de la siguiente forma: siguiendo las hipótesis de partida, se recogieron en un listado clasificado en bloques temáticos, a su vez divididos en sub-bloques temáticos (p.e. endogamia y exogamia: religiosa, generacional, de estatus social; prostitución y turismo; poligamia/monogamia; emigración y trabajo y familia; xenofilia y modernidad; roles de género; etc.), con el número de cada hipótesis y sus reiteraciones y la página del Diario en que aparece. Posteriormente, se llevó a cabo una explotación completa del contenido del Diario de campo, para dotar de los ejemplos etnográficos que dieron lugar a cada una de las hipótesis recogidas en la lista, incluyendo también la información de las entrevistas semi-dirigidas realizadas. Paralelamente, se extrajo de las entrevistas la información requerida para la elaboración de los diagramas genealógicos. Esto dio pie –tras la transcripción y el análisis categorial de las entrevistas, el listado de hipótesis ejemplificadas y los diagramas genealógicos– a un análisis conjunto de todo el material y la redacción de un informe-resumen global, centrado en las hipótesis (principales y secundarias), pero que recoge también el resto de la información clasificada por temas (p.e. estructuras domésticas). Este informe-resumen, se analizó conjuntamente con el resto de los informes-resumen de las demás etapas de la investigación, en los que también se realizaron y analizaron paralelamente los diagramas genealógicos correspondientes a cada caso. El análisis ha sido, pues, pormenorizado y comparado.

Cabe señalar que, aunque la metodología es fundamentalmente *cualitativa*, y está centrada en el trabajo de campo antropológico (observación participante en espacios públicos y privados, entrevistas semi-dirigidas, ficheros-base de datos de los contactos, método genealógico, etc.), y a pesar de que de hecho no hay una dicotomía rígida entre *cualitativo* y *cuantitativo*, se han utilizado técnicas específicamente *cuantitativas* para objetivos específicos, que pasan por: el análisis de fuentes demográficas y cartográficas para el análisis socio-demográfico y de distribución de la población implicada; la elaboración de tablas y gráficos sincrónicos y diacrónicos; o el tratamiento estadístico de los datos con programas específicos. Así, como ya se ha comentado, la muestra resultante del Cuestionario-Bola de Nieve se ha explotado cuantitativamente utilizando primero el programa estadístico SPSS para la entrada de datos y el análisis multi-variable, cruzando las variables pertinentes según los intereses prefijados, y luego utilizando el programa estadístico Excel para elaborar las tablas y los gráficos.

Por otro lado, se ha llevado a cabo una explotación de los datos del Censo de Población de 1991 y de la Estadística de Población de Cataluña de 1996 correspondientes a la nupcialidad de cuatro poblaciones inmigradas en Cataluña: África (total), Marruecos, Gambia y Senegal. La petición de los datos en bruto se hizo al Idescat, y luego se llevó a cabo la explotación y análisis de los mismos durante un período de tres meses.

Sin duda, la disponibilidad tanto de información cualitativa de primera mano como de información cuantitativa, da pie a elaboraciones teóricas más consistentes y fructíferas. En este sentido, está claro que las técnicas y su uso toma mayor importancia cuanto mayor es la familiarización con el contexto y las situaciones, permitiendo plantearse una codificación idónea para la cuantificación sin perder de vista significados y contextos a la hora de clasificar.

1.3.b Algunas consideraciones sobre la interdisciplinariedad

Ya son muchos los científicos sociales que han visto bien claro que la mejor manera posible de trabajar como es debido en el marco de su “propia” disciplina consiste en admitir muy explícitamente la convergencia fundamental de todas las ciencias sociales.

C. Wright Mills (1959), *La imaginación sociológica*

Cuando inicié mis estudios de historia en la universidad me apasionaba la arqueología, la prehistoria y la antropología física, concretamente el proceso de hominización; y me embarqué en diversas excavaciones dentro y fuera de Cataluña. Durante aquellos años cursé todas las asignaturas que se recomendaban para realizar la Licenciatura de antropología social y cultural. Cuando en 1992 inicié mis estudios en antropología social, no sólo mis intereses cambiaron, sino que mi apasionamiento aumentó de forma considerable. Me interesaban ahora más las personas, y las piedras y los huesos pasaron a un segundo término. En los años siguientes, cuando alguien me preguntaba qué estudiaba, yo respondía: antropología; entonces me decían: “¡ah!, lo de los huesos y las piedras...”. Me esforzaba entonces en explicar: qué era la antropología socio-cultural, cómo empezó a instaurarse como disciplina científica, las diferencias entre antropología física y antropología social, etc. Más adelante simplifiqué mi discurso respondiendo: “no, nosotros –los antropólogos– estudiamos a las personas”. Pero, de hecho, estudiando “las piedras” (utensilios líticos) estamos estudiando a las personas, y viceversa. Es decir, que las diferentes disciplinas se enfrentan a una misma realidad, variable en tiempo y espacio, y ofrecen explicaciones desde distintos ángulos. Pero son los ángulos, que no la realidad, lo

que es diferente. Según esto, todas las disciplinas tienen algo en común y, por tanto, los conocimientos pueden ser compartidos, en mayor o menor medida.

En este trabajo abogo por una visión holista o de conjunto en el estudio del ser humano en toda su complejidad –por “mirar lejos para esclarecer al hombre genérico”, como decía Rousseau– en un momento en que la abundancia de teoría científica y las mayores posibilidades de compartir una información cada vez más precisa y confiable, es paralela a una tendencia a la super-especialización, lo que pone en peligro el sentido mismo de la investigación. Entiendo que el distanciamiento y escisión de las ciencias sociales va en contra de lo que es un fin compartido: la explicación del fenómeno humano en sus distintas manifestaciones. El error, desde mi punto de vista, es, precisamente, analizar el objeto de estudio en los límites de nuestra disciplina, como si ésta fuera su continente, en lugar de traspasar estos límites “irreales” si es preciso. Como señala San Román (1985: 85):

Podemos desintegrar nuestro objeto de estudio en parcelas para que así sea asequible a nuestra comprensión. Lo que no podemos hacer es después creer que la naturaleza de nuestro objeto de estudio es desintegrada.

Esto no niega que ciertos fenómenos se expliquen mejor desde ciertas perspectivas disciplinarias. Lo que se argumenta aquí es que ninguna perspectiva agota las posibilidades explicativas del fenómeno en cuestión.⁹ Como señalaba Freedman hace ya más de dos décadas (1981 [1978]), la ciencia social solitaria está destinada al fracaso. En el desarrollo actual de las ciencias sociales, la interdisciplinariedad, junto con el trabajo comparativo, teórico y empírico, es la solución más viable para comprender más y aplicar mejor. La finalidad no es otra que obtener un conocimiento más confiable acerca del objeto de estudio.

Ciertamente, un trabajo de tesis individual, no es el marco propicio para la investigación interdisciplinaria propiamente dicha; esto es, el trabajo con un equipo de investigadores, que abarque multiplicidad de enfoques disciplinarios, sumados a las mismas diferencias internas de los miembros del grupo (p.e. sexo, edad, nacionalidad), todo lo cual contribuye a la intersubjetividad, al mayor ajuste en la observación y al menor sesgo en las interpretaciones (San Román 1985: 88). A la vez, sin embargo, entiendo que la

⁹ San Román (1985: 86) ejemplifica esto de una manera clara y reveladora: “un ataque de celos de un niño se explica mejor, en principio, desde la psicología que desde la sociología o una tendencia a voto por distritos urbanos se explica mejor desde la sociología y la geografía que desde la psicología. Pero ninguna de esas explicaciones agota la comprensión del problema. Los celos de un niño hacia su hermano pequeño no son igualmente posibles, ni probablemente, de la misma naturaleza, si se trata de una sociedad polígama con familias extensas que si se trata de una sociedad monógama con familias nucleares [...] Las condiciones para que se susciten los celos no son las mismas, y esas condiciones las explica mejor la antropología, que bien poco puede decir sobre los celos que el niño siente [...] En este contexto, la interdisciplinariedad es una solución a la que se llega por caminos de racionalidad científica, se apoyen o no en las diferencias ideológicas.”

actitud interdisciplinaria no se refiere exclusivamente al trabajo en grupo. Una formación de base más consolidada en una disciplina –en este caso en Antropología social y cultural– no obsta a que nos aproximemos a otras materias; a beber un poco de todas las fuentes, si eso sirve para quitarnos la sed. Es decir, si eso resulta útil para cumplir nuestros objetivos de investigación. En este sentido, considero que tan absurda es la actitud de “endogamia disciplinaria” como aquella que considera incompatible el uso compartido de metodologías *cualitativas* y *cuantitativas*, o la separación entre *teoría* y *praxis*. En suma, entiendo la especialización en función de la problemática de estudio, y no de las compartimentaciones disciplinarias teóricas o metodológicas. Por otra parte, esto no quiere decir que estemos o debamos estar de acuerdo con todo. Seguramente, unas perspectivas teóricas y/o metodológicas nos parecerán más válidas que otras para nuestro objeto de estudio –a parte del hecho de que ni siquiera una disciplina determinada actúa necesariamente de forma homogénea.

Lo que está claro es que, con todas las limitaciones y reservas, y a pesar de las dificultades y el tiempo que implica estudiar y encajar marcos teóricos y contenidos diversos, es necesario ejercer la interdisciplinariedad para abordar el tema del que trata este trabajo. El proceso de selección de la pareja y de formación del matrimonio y la familia es un fenómeno multi-factorial que ha sido abordado desde diferentes disciplinas, cada una centrada en el análisis de determinados factores, todos ellos interrelacionados, y algunos de ellos corolarios de otros: la antropología social, centrada en los sistemas y reglas de parentesco, así como en los procesos de identidad individual/colectiva; la demografía, y también la geografía, en factores estructurales (sexo, edad), tanto en su aspecto sincrónico (momento) como diacrónico (generación); la sociología, en los factores de clase social (homogamia/hipergamia) y distancia espacial (proximidad espacial y redes), este último factor eminentemente tratado por la geografía; la psicología social, en la relación entre percepción interpersonal, actitudes y contexto social; y la antropología demográfica, en los factores biológicos y la relación entre territorio, movilidad y grados de consanguinidad. Lejos de ser ópticas opuestas, existen muchas e importantes convergencias en todos estos enfoques. Así, tanto la antropología como la sociología o la psicología social tienen en cuenta variables como la adscripción religiosa o étnica. Asimismo, de la misma forma que los fenómenos demográficos están influenciados por lo socio-cultural, las características de la población –tanto en la dimensión temporal como sincrónica– deben tenerse en cuenta a la hora de estudiar aspectos socio-culturales. Por eso, al igual que ha crecido la importancia dada en demografía a las actitudes y valores, imprescindibles para entender, por ejemplo, las variaciones en la fecundidad entre diferentes grupos étnicos, ha aumentado en antropología el interés en las evoluciones demográficas, la estructura de la población y sus determinantes; sin lo cual no podemos entender, por ejemplo, la situación actual de la nupcialidad y la natalidad en Cataluña (España), no explicable sólo por factores culturales. Por otro lado, las teorías de la psicología nos ponen en guardia a la hora de hacer generalizaciones, recordándonos la necesidad de no obviar a los individuos, en tanto que sujetos, en los estudios sociales. Pero, al mismo tiempo, los análisis de la psicología social nos muestran

que es posible encontrar tipos similares de prejuicios y actitudes transculturalmente, y nos conduce a un análisis que necesariamente debe conectar varios niveles. Los desarrollos de la biología sobre los coeficientes de parentesco (consanguinidad) nos ayudan a entender, por ejemplo, cómo se relacionan los procesos biológicos con las construcciones culturales y lo significativo que es lo poco o mucho que tienen que ver unos con otros. Asimismo, el análisis comparativo no sólo conduce a la complementariedad de factores, sino que también indica la necesidad de nuevas perspectivas de análisis. En este sentido, faltan otras aproximaciones teóricas al parentesco que no sean desde el punto de vista antropológico, siendo necesario abordarlo desde las vinculaciones que tiene con otras esferas sociales (p.e. economía, política, etc.).

La división en disciplinas que mantengo en el Primer capítulo de este trabajo no obedece, pues, a una realidad categórica, pues las fronteras disciplinarias son –al menos en el tratamiento de este tema– poco rígidas. Esta división responde, más bien, a una decisión metodológica; esto es, a la necesidad de poner algún orden en la exposición de los diversos enfoques, entre los que existen, reitero, muchos vínculos. Así, avanzando en las conexiones de cada una de las aproximaciones disciplinarias, podemos extender una “inter-red” entre disciplinas sobre el fenómeno de la endo/exogamia.

Es evidente que abarcarlo todo es imposible. Por eso, la actitud interdisciplinaria, cuando recae en un solo individuo, tiene que ir acompañada de una declaración manifiesta de nuestras limitaciones. Mi pretensión es, al menos, conocer los diferentes ángulos desde los que ha sido tratado el tema objeto de estudio, y extraer las informaciones y conexiones pertinentes. Esto es, a la vez, un acto de intromisión disciplinaria –especialmente en el caso de la psicología social y la sociobiología– y un ejercicio de humildad; y pienso que sobretodo un ejercicio de humildad, porque, en último término, se trata de no afianzarnos demasiado a una única manera de ver las cosas, a una única *verdad*, lo que desde un punto de vista científico no es sólo más honesto, sino también más fructífero.

1.3.c Comentarios sobre los sesgos y problemas de la investigación

Quiero dejar constancia de algunas de las dificultades de la investigación, para luego hacer algunos comentarios sobre sesgos y metodología.

En primer lugar, el hecho de que el tema objeto de estudio se relaciona con –es explicado por– una gran variedad de factores, ha hecho necesario trabajar con disciplinas, marcos teóricos y contenidos diversos: la historia de las relaciones interétnicas a nivel transcultural; las actitudes psico-sociales; la estructura demográfica; las migraciones internacionales; los movimientos religiosos (Islam); etc. A esta complicación se le suma el hecho de haber hecho trabajo de campo en contextos diferentes, con la dificultad que

implica encajar y analizar todo el material obtenido. Sólo puedo decir que, en todo momento, se ha trabajado al máximo nivel de rigor.

Respecto al proceso de la investigación, decir en primer lugar que, obviamente, el trabajo de campo en un contexto muy diferente, como es Gambia, ha tenido limitaciones de diversos tipos: climatológicas (especialmente en la estación de lluvias, que es justo cuando se realizó la estancia), de movilidad (afectada por las condiciones climatológicas), etc. Sin embargo, existe el prejuicio de que trabajar con población marginal y/o en contextos no urbanos, es siempre más difícil (o más fácil...). El trabajo de campo en Londres con población gambiana no fue menos sencillo que el trabajo con población senegambiana en Gambia o en Cataluña (inmigración económica), en el sentido de acceso a la población, acercamiento y desarrollo de la empatía necesaria para desarrollar las entrevistas (aunque ciertamente el acceso a la población y el proceso de empatía en Gambia fue rápido gracias al conocimiento y los vínculos del investigador con los familiares emigrados a Cataluña). La población gambiana de Londres, mayoritariamente trabajadores cualificados y estudiantes, lleva viviendo en el país décadas, y hay varias “generaciones” nacidas allí, de modo que ellos se consideran –¡son!– *ciudadanos* ingleses, y no “los otros” (i.e. una “tribu” objeto de estudio), partiendo del hecho de que la categoría “otredad” la establecen las circunstancias, los propios implicados y el investigador. Esta es la razón por la cual el supervisor de mi trabajo en el Reino Unido, el Prof. Ralph Grillo, fuera escéptico –de hecho incrédulo– en cuanto a las posibilidades reales de hacer trabajo de campo con gambianos en Londres, advirtiéndome de la impracticabilidad de hablar con ellos sobre temas como la endogamia/exogamia, la sexualidad o los prejuicios étnicos en cuanto a estos comportamientos.

A esto se suma algo a tener muy en cuenta en la toma de contacto y el proceso del trabajo cualitativo, y es que muchos inmigrantes son reacios a las entrevistas por la saturación actual de entrevistadores: antropólogos, sociólogos, periodistas, funcionarios, etc. Durante el trabajo de campo en Cataluña, en varias ocasiones los entrevistados expresaron una reticencia inicial a mi visita porque pensaban que era periodista, funcionario del Gobierno o, incluso, uno de tantos testigos de Jehová que pretenden captar devotos entre los inmigrantes (y no pretendo decir que unos sean mejores que otros).

Debo señalar varios problemas en el tratamiento y codificación de muchas de las variables que se usan en esta investigación. Por ejemplo: el *grupo étnico*, cuyos límites y categorizaciones varían según las fuentes documentales y las categorías que establecen los propios implicados (más adelante hablaremos de los aspectos subjetivos de la identidad étnica). Existe una gran dificultad también en el tratamiento de variables como la *edad*; en primer lugar porque muchos de los inmigrantes entrevistados no saben su edad, en parte porque hasta hace poco en Senegal y Gambia, especialmente en las zonas del interior, no había un registro escrito de los nacimientos. A esto se le suma el hecho de que muchos aumentan su edad en varios años en su país de origen con el fin de poder obtener el

pasaporte, quedándose luego con esa edad de referencia, y habiendo un desfase entre edad *real* y edad *legal* (p.e. en los casos de: SC10-HGM42-CE-G: 42/45; SC13-HGM37-CXe-T: 37/45). En el sentido inverso, otros tienen una edad *legal* menor a la *real*, porque, por ejemplo, eran demasiado mayores para que les admitieran en la escuela, y para poder estudiar se quitaron edad (p.e. P.J., un gambiano de etnia mandinga de 49 años que legalmente tiene 43). También algunos inmigrantes africanos –especialmente argelinos y marroquíes– se quitan edad porque si no cumplen la mayoría de edad no pueden ser penalizados por la ley de igual forma, especialmente en cuanto a la repatriación (así, los inmigrantes que llegan a España en patera y tienen 18 años o más, también ocultan su verdadera edad para evitar la repatriación inmediata a su país, pues los menores se benefician de una legislación que sólo permite las devoluciones cuando hay garantía de que serán recogidos por sus familias; de lo contrario la tutela sigue en manos de las administraciones. A esto responde el hecho de que desembarquen en territorio español sin documentos).

Otra de las dificultades macro en el estudio de la inmigración extranjera es el subregistro y sobregistro. Normalmente hay subregistro de la población inmigrante extranjera, porque muchos no disponen de documentación y no se inscriben en los registros de población. Pero durante el último proceso de regularización, entre 1999-2001, se ha producido sobregistro: muchos inmigrantes, también subsaharianos, se han empadronado varias veces, en diferentes municipios (con diferentes nombres), para asegurarse su entrada en la regularidad (volveré sobre esta cuestión en el Capítulo 3).

Otro problema de subregistro se refiere a la invisibilidad de las situaciones de bigamia (tener varias esposas simultáneas donde la ley no lo permite), que es uno de los aspectos que analiza este trabajo. La mayoría de los matrimonios celebrados en origen son matrimonios consensuales, que no pasan por un procedimiento de registro o de hecho. De ahí la invisibilidad de la situación de bigamia en el caso de que estos individuos se casen de nuevo en destino. Por otro lado, muchos de los matrimonios entre africanos celebrados en destino son celebrados por el rito islámico en privado (generalmente en la propia casa), esto es, no oficializados. Al no haber constancia legal de ese matrimonio en España, los hombres con una o más esposas en origen pueden reagrupar a una esposa, sin dejar constancia de la situación bígama.

En cuanto a los sesgos y problemas de metodología, varias cosas. En primer lugar, quiero dejar constancia de la dificultad a la hora de tratar vivencias personales y sentimientos como información etnográfica; y de cómo tomar suficiente distancia para abordarlos... En este sentido, se ha intentado articular la descripción sintética con los enfoques más interpretativos –donde las cosas son más matizables. Asimismo, ante el problema de distancia entre información dada, teoría y comportamiento real, se ha intentado establecer un flujo entre teoría y trabajo etnográfico, trabajando siempre con

hipótesis dinámicas y teorizaciones flexibles. Considero que la necesidad de la rigurosidad en la investigación (recolección de datos, estructura metodológica, etc.) no debe eliminar la viveza de la acción social, olvidando que trabajamos con personas, en un contexto hiperdinámico. Y en el caso del estudio con población inmigrante, cabe añadir que el dinamismo también se refiere al de las poblaciones de origen, que no son estáticas, como no lo son sus prácticas socio-culturales (p.e. vivencia religiosa, prácticas nupciales). Este es uno de los graves errores que reifica la idea del “otro” como alguien “congelado en el tiempo”.

Por otro lado, considero positivo y necesario el hecho de trabajar a la vez con datos cualitativos y datos más cuantitativos; pero sin dar una importancia excesiva a la significación de los datos cuantitativos, especialmente respecto al criterio de representatividad de la población con la que se ha hecho trabajo de campo. Es preciso recordar aquí que la significación de los datos, y también su validez (en términos de depuración y posible error) depende en gran parte del tamaño de la población estudiada, que en nuestro caso es pequeña. Trabajar lo más rigurosamente posible no implica negar ni los límites ni la subjetividad de los datos (p.e. en la recogida de la información, las categorizaciones, etc.). Más bien, se ha aprovechado al máximo la información cualitativa buscando casos falsadores (exogamia) frente a la tendencia general (endogamia); es decir, buscando pocos y precisos datos según los objetivos de la investigación. He preferido, pues, dedicar tiempo a analizar detalladamente las entrevistas realizadas (tanto las de tipo temático-prospectivas como las semi-dirigidas o las entrevistas-cuestionario), en lugar de ir engrosando el número de entrevistas –algo perfectamente posible– simplemente para obtener un número mayor.

A veces me remito a encuestas hechas a nivel estatal que recogen aspectos sobre endogamia/exogamia. Tengo que decir que me fio poco de estas encuestas de opinión (de su significación). Esto porque a menudo lo que la gente opina y lo que luego hace tiene poco que ver; y ambas cosas deben analizarse paralelamente. Por otro lado, las encuestas con preguntas cerradas (Sí/No) del tipo: “¿Te importaría que tu hija se casara con un africano/negro?”, asumen opiniones polarizadas en base a estereotipos y prejuicios previos, que no hacen sino reificar las categorías construidas y, sobre todo, no dejan lugar para la matización del discurso (y las posibles contradicciones entre la actitud en respuesta cerrada y la actitud en respuesta abierta). Precisamente, uno de los aspectos centrales del trabajo que se presenta aquí, es intentar establecer conexiones entre los distintos niveles de observación fenomenológica: ideológico, actitudinal y de comportamiento.

Por otro lado, respecto a la construcción del objeto de estudio por parte del investigador, hay que tener en cuenta que muchas cosas que preguntamos a los entrevistados/as, ellos/as ni siquiera se las plantean. Así, en las entrevistas realizadas en Gambia, por ejemplo, muchos individuos, especialmente las mujeres de zonas rurales, no se habían planteado la elección matrimonial con alguien de *dentro* o de *fuera* de su país;

aparte del hecho de que puede que no se entienda una pregunta por ignorancia (p.e. respecto a factores geográficos en la elección del cónyuge). Como veremos, cabe tener siempre presente, tanto en las interpretaciones como en las explicaciones, la idea de *habitus*.

En otro orden de cosas, quiero expresar la importancia que doy al hecho de no exotizar o etnificar –y reificar– al tratar al “*otro*” durante la investigación y tratamiento de la información. Se puede caer fácilmente en ello en muchas ocasiones; como al transcribir las entrevistas convirtiendo el discurso dado en uno más exótico de lo que es, por ejemplo, modificando las terminaciones de palabras por parecernos “poco *emic*” (“poco auténticas”), o porque, en comparación con otras expresiones, suenan contradictorias (p.e. “la cosa está mu apretailla” o “en un momentillo”, pueden parecer expresiones poco creíbles en boca de un inmigrante gambiano; o el entrevistado puede no conjugar los verbos bien en general, y en una frase utilizar una forma verbal perfectamente conjugada, que nos sorprenda). Soy de la opinión de que el análisis de la información, debe incluir la variedad, en general, y las contradicciones, tanto a nivel ideológico como actitudinal o de comportamiento, pues todo ello forma parte del fenómeno observado. De otra forma se iría, de nuevo, en contra de los objetivos de la propia investigación.

Cabe aquí señalar también el problema a la hora de generalizar al referirnos a los inmigrantes. Hablar de ‘grupo’ o ‘colectivo’ implica un sesgo que debe plantearse abiertamente, pues existe una gran heterogeneidad en la inmigración en general, y particularmente en la inmigración africana y subsahariana, tanto en las características socio-económicas como étnicas o religiosas, además de en las auto-adcripciones identitarias. Los inmigrantes pueden mostrar una configuración mucho más fragmentada que la “comunidad” en la que sociológicamente y socialmente se les puede clasificar. Con parecidos criterios, igual que hablamos de ‘subsaharianos’ e incluimos en ese grupo a los gambianos, podríamos hablar de ‘subárticos’ para referirnos a los españoles o a los europeos en general. En este trabajo se han usado estas categorías (p.e. ‘subsaharianos’) en los casos en que se hace referencia a aspectos geográficos y/o socio-culturales compartidos y significativos tanto para el análisis como para los propios implicados. También, en los análisis estadísticos se han descrito los países que se incluyen en estas categorías. Asimismo, sería también más conveniente hablar de “sistemas socio-culturales” o “sistemas ecológico-socio-culturales” que de “pueblos” o “culturas”. Y tampoco sería del todo correcto hablar de una sociedad de emigración (origen) y una sociedad de “acogida” o de “destino”, en tanto que ambas son plurales y dinámicas. El uso de estos conceptos en este trabajo tiene en cuenta tal consideración; de hecho, son conceptos que se analizan críticamente y se contestan en el propio trabajo. Este también es el lugar para decir que el término ‘tradicional’ se ha utilizado en la medida que tiene sentido para la población estudiada, y se ha analizado también de forma crítica.

Otro concepto muy complejo es el de “segunda/tercera... generación”, que se analizará en el Capítulo 1 (apartado 1.2.a). El tratamiento que se le da aquí al concepto tiene que ver

con el interés en conocer las vinculaciones físicas y/o simbólicas con el origen de los padres (o padre o madre) y los procesos identitarios, y cómo esto se vincula con la elección de la pareja o cónyuge (p.e. el interés o preferencia por parte de un padre senegambiano y/o de su hija en que ésta, cuya madre puede ser senegambiana o no, se case con un hombre senegambiano, o no). Aquí, la cuestión de los fenotipos tampoco se puede obviar, pues, de hecho, juegan un papel importante en los procesos identitarios. Se trata, en suma, de una realidad más o menos construida –y esa construcción también forma parte del análisis– que es significativa para el tema que aborda este trabajo, y que no pretende etnificar a los individuos sino, al contrario, tener en cuenta sus auto-percepciones (y las percepciones de los demás) en relación con los procesos analizados.

Finalmente, decir algo sobre la implicación personal en la investigación. Uno no sabe muy bien si acaba convirtiéndose en aquello que estudia o acaba estudiando aquello que es. Quizás ocurran las dos cosas. Y parece ser cierto aquello de que, aunque sea a nivel inconsciente, los antropólogos hacen antropología para entenderse mejor a ellos mismos... En los últimos cuatro años, mi relación con una canadiense de familia secular judía, ha dotado de experiencia vital y de mayor entendimiento a muchas de las cuestiones de las que trata este trabajo, acortando y/o eliminando la distancia entre el “nosotros” (observadores) y el “ellos” (observados). Esta vivencia, que debe ser cuidadosamente controlada por el sesgo potencial que implica pero que, a la vez, abre un abanico de informaciones y perspectivas de otro modo insospechadas, nos hace ver que la vida y la antropología tienen mucho que ver. Pero más allá de esta constatación, se trata de señalar que, si podemos establecer nexos de entendimiento, es porque no todo es una construcción literaria –como sostienen algunos “ultra-posmodernos”– y porque todos nos enfrentamos a una “misma realidad”, dando respuestas diversas dependiendo de las situaciones y contextos particulares.

1.4 Estructura del trabajo

El trabajo se presenta en dos volúmenes. En el Volumen 1 se recoge texto general, y en el Volumen 2 los anexos cuya lectura puede hacerse de forma independiente.

El Volumen 1 (el trabajo en sí), se divide en tres partes. Dada la importancia de la base teórica para abordar el tema de estudio, el Primer capítulo está dedicado a ofrecer, en primer lugar, un marco teórico multidisciplinar sobre el tema de la endogamia y la exogamia, donde todos los aspectos analizados están imbricados (como se ha dicho más arriba, la división en disciplinas que mantengo en este Primer capítulo no obedece a una realidad categórica, sino a una decisión metodológica práctica). Este análisis multidisciplinar puede considerarse como la columna vertebral del trabajo. Todos los aspectos analizados en el mismo, emergen de una forma u otra en la investigación sobre las poblaciones concretas estudiadas (aspectos estructurales socio-demográficos, sistemas de

parentesco, procesos identitarios, etc.). En segundo lugar, en el Primer capítulo se desarrollan las propuestas de definición teórica de los conceptos clave implicados, en base al análisis anterior.

En el Segundo capítulo se aborda el caso británico como fuente de hipótesis para el caso catalán, a través de una investigación sobre patrones de endogamia/exogamia entre la población senegambiana de Londres, que pone a prueba las hipótesis preliminares o proto-hipótesis extraídas de las diversas propuestas teóricas analizadas, y de las prospecciones de campo anteriores. Estos dos primeros capítulos constituyen la Primera parte del trabajo.

La Segunda parte del trabajo comienza con el Tercer capítulo, que está dedicado a la descripción socio-demográfica de la población objeto de estudio, abordando desde los aspectos más generales a los más concretos. Así, se empieza por una descripción de las causas y características de la inmigración extranjera en España (Europa), para ir centrando la atención en la inmigración africana subsahariana, y en el caso de la migración procedente de Senegal y Gambia hacia Cataluña. Cabe señalar ya aquí que el tipo y profundidad de los aspectos estudiados se basan en los objetivos específicos de la investigación. Así, por ejemplo, no se pretende profundizar en los aspectos socio-económicos de la inmigración. Por otro lado, no se pretende exhaustividad en la descripción de las características de la población en origen en todos los aspectos, sino en los más significativos de cara al análisis posterior.

En el Cuarto capítulo se tratan los aspectos generales de la estructura socio-cultural y la organización del parentesco en la sociedad senegambiana, lo que servirá de marco para el análisis posterior sobre endogamia/exogamia. En este capítulo también se abordarán otros temas que son colaterales a los procesos de endogamia/exogamia, como la poligamia o las mutilaciones genitales.

En los capítulos Quinto y Sexto, se analizan los resultados de todo el proceso de trabajo de campo en Cataluña y África entre 1997 y 2001. El Quinto capítulo empieza con la formulación de las hipótesis definitivas para el trabajo de campo intensivo en Cataluña, elaboradas tras el análisis teórico multidisciplinar, las diferentes fases preliminares de prospección de campo, la puesta a prueba de las hipótesis iniciales o proto-hipótesis en Inglaterra, y una fase posterior de trabajo de campo prospectivo en Cataluña, seguida de una etapa de trabajo de campo en Gambia (África Subsahariana). A continuación, se ofrecen los resultados del análisis cuantitativo sobre la endogamia/exogamia entre la población inmigrada senegambiana en Cataluña, a través de dos explotaciones: a) la explotación de los datos del Censo de Población de 1991 y de la Estadística de Población de Cataluña de 1996, y b) la explotación de la Muestra de población del trabajo de campo en Cataluña.

El Sexto capítulo entra de lleno en el análisis cualitativo de la endogamia/exogamia entre la población senegambiana entre/en Cataluña y África (observación participante, entrevistas, método genealógico, etc.). Aquí se analizan conjuntamente los resultados de todo el proceso de trabajo de campo en Cataluña y África, en varios bloques temáticos en función de los factores centrales del análisis de la endogamia/exogamia: religión, país de nacimiento-socialización, familia (parentesco), grupo étnico y clase-estatus social.

En el Séptimo capítulo se recogen las conclusiones en cuanto a los procesos de endogamia/exogamia de la población senegambiana entre Cataluña y África; primero respecto a las hipótesis principales y secundarias, y luego respecto a las uniones mixtas entre senegambianos y españolas. El capítulo se cierra con una conclusión o síntesis final de los procesos observados, con la que también se cierra la Segunda parte del trabajo.

Finalmente, el Octavo capítulo, que constituye la Tercera y última parte del trabajo, plantea la ubicación a nivel teórico de los procesos de endogamia/exogamia en el contexto de las sociedades plurales y los fenómenos de transnacionalidad, enfatizando la complejidad de los procesos analizados y proponiendo un análisis profundo –en lugar de trivial y dicotómico– de la interculturalidad. Este capítulo final constituye, pues, una plasmación de las líneas abiertas de investigación que sugieren este trabajo.

Me ha parecido conveniente intercalar en el texto: gráficos, tablas, figuras, mapas e imágenes que ayudan a clarificar y a amenizar los desarrollos teóricos expuestos, sin romper excesivamente la fluidez de la lectura. He elaborado anexos de capítulos en el caso de materiales más voluminosos que, por otro lado, deben consultarse a lo largo de la lectura del capítulo en cuestión (por ejemplo, los diagramas genealógicos). Finalmente, los materiales más voluminosos de los que puede hacerse una lectura independiente a la lectura del texto, se han recogido en un volumen diferente. Este Volumen 2 consta de: las explotaciones estadísticas-cuantitativas, que se recogen en dos anexos (I y II); los materiales referentes a las entrevistas: modelos, ejemplos, etc. (Anexo III); y los materiales de prensa (Anexo IV).

Respecto a la estructura de la bibliografía, los títulos que se recogen en la bibliografía son las obras leídas, de las cuales en el texto sólo consta el autor y el año de la publicación. Las referencias completas que aparecen en el texto –con indicación del autor, año de publicación, título, editorial y lugar de edición– se refieren a publicaciones que, o bien no se han leído directamente, o bien, la mayoría de las veces, se han consultado pero no se ha considerado imprescindible referenciar por ser excesivamente puntuales o por constituir ampliaciones no centrales de la información; por lo que no se recogen en la bibliografía.

Finalmente, a lo largo del texto, he procurado ser fiel a la autoría de las ideas y desarrollos de los autores consultados, siguiendo la máxima de no atribuirme como propios ideas, desarrollos y esfuerzos ajenos. Respecto a la redacción de sustantivos, artículos o adjetivos que presentan una doble flexión para los géneros masculino y femenino, he tratado de no ser prolijo en este aspecto y establecer la distinción particularmente en los casos donde la inflexión es crucial para el desarrollo expuesto. Deben entenderse flexionadas de oficio, pues, todas las expresiones que exijan, aconsejen o permitan el doble tratamiento en función del género.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO 1

MARCO TEÓRICO Y TEORIZACIÓN SOBRE LA ENDOGAMIA Y LA EXOGAMIA

1.1 Aproximaciones teórico-metodológicas al estudio de la endogamia y exogamia: un análisis multidisciplinar de los factores de elección y formación de la pareja o cónyuge ¹⁰

1.1.a Introducción

Como he señalado en la Introducción, el proceso de elección del cónyuge¹¹ y de formación del matrimonio y la familia es un fenómeno multidimensional que ha sido abordado desde diferentes disciplinas, cada una centrada en el análisis de determinados factores, todos ellos interrelacionados, y algunos corolarios de otros. Todas las evidencias confirman que la *endogamia* (matrimonio dentro de un grupo o categoría determinado) y la *homogamia* (uniones entre individuos de similar estatus socio-económico) son la regla, y la *exogamia* (matrimonio fuera de un grupo o categoría determinado) y la *heterogamia* (uniones entre individuos de diferente estatus socio-económico) la excepción; en un amplio conjunto de variables (nacionalidad, religión, clase social, residencia, nivel socio-económico, grupo étnico, etc.), para diferentes grupos y en diferentes contextos socioculturales. Las explicaciones para dar cuenta de este fenómeno incluyen tanto factores estructurales, con importantes desarrollos sobre la distancia espacial y social y las oportunidades de interacción, como normativos, donde tenemos que hablar de reglas de parentesco, de actitudes, relaciones interpersonales y procesos de identidad individual y colectiva.

¹⁰ Parte de este Primer apartado del Capítulo 1 se presentó como trabajo final del Master en Investigación básica y aplicada en Antropología social y cultural en 1997 (UAB).

¹¹ En la literatura anglosajona se utiliza generalmente el término *mate selection*, literalmente “elección o selección del compañero/a o cónyuge”. Es preciso diferenciar aquí entre “pareja” (emparejarse) y “cónyuge” (casarse), pues el hecho y los significados sociales son diferentes.

1.1.b Aproximaciones desde la antropología social y cultural

Again and again in the world's history, savage tribes must have had plainly before their minds the simple practical alternative between marrying-out and being killed-out.

E. B. Tylor (1971: 267 [1889]). Citado por Holy (1996: 125)

1.1.b.1 Consideraciones preliminares: sistemas de parentesco y matrimonio

Las estrategias de elección del cónyuge están inextricablemente unidas a lo que cada sistema socio-cultural entiende por cuáles son las funciones y significados del matrimonio y, por tanto, a su sistema de parentesco. De ahí que sea pertinente empezar abordando los conceptos básicos implicados.

La discusión en torno a la definición de 'parentesco' es tan antigua como la propia antropología cultural y ha continuado hasta hoy, teniendo uno de sus momentos más virulentos en las críticas de Needham (1971) a conceptos tan básicos como 'parentesco', 'matrimonio' o 'filiación'. Huyendo de la infructuosidad de un posmodernismo radical, recogemos las dos definiciones que nos parecen más operativas:

Sistema universal de relaciones de las sociedades humanas constituido por un conjunto de personas vinculadas entre sí de forma permanente, por lazos de consanguinidad o de afinidad, y que define un sistema de posiciones, derechos y obligaciones social y culturalmente aceptados y reconocidos.¹²

Un sistema de posiciones sociales ideológicamente concebido que sirve de marco donde se ordena la reproducción y en ocasiones la producción y que tiene su génesis en la biología, pero sólo en la medida en que cada pueblo interpreta y concibe las relaciones biológicas, los procesos genéticos, según patrones dictados por su propia cultura [...] un sistema ideal de posiciones relativas cuya ordenación básica se correlaciona con la interpretación de las funciones de la fecundación, el embarazo y el parto.¹³

Más recientemente, González Echevarría ha tratado de evitar el sesgo etnocéntrico de suponer que todas las sociedades piensan la reproducción en términos biológicos proponiendo que se entienda el parentesco como: "una ideología cultural vinculada a

¹² Martín Herrero (1993: 474).

¹³ González Echevarría (1994: 47). Esta definición fue la utilizada en: San Román y González Echevarría (1994: 8).

formas concretas de organización de la procreación” (*Ibid.*: 96), un dominio que estaría constituido por:

Las normas y usos relativos a la sexualidad, las ideas respecto a la formación de los seres humanos, el cuidado de los niños hasta que se instalan en la vida, los grupos sociales que realizan estos cuidados, las relaciones que se desarrollan entre las persona que los integran, los sentimientos que entre ellos se generan, la internalización de modelos ligada a estos cuidados y sentimientos y las representaciones y autodefiniciones que vertebran estos procesos.¹⁴

El concepto de “matrimonio”, tanto como el de “familia”, ha sido también objeto de una tradicional controversia en antropología, en gran parte por la pretensión de su universalidad. Las opciones han basculado entre el planteamiento de la distorsión etnocéntrica de las realidades de otros pueblos a través de nuestros propios constructos, y la ampliación del concepto de matrimonio para dar cabida a otras realidades social y culturalmente diferentes. Uno de los desarrollos más conocidos en este sentido fue el trabajo de Gough (1974 [1959]) sobre los nayar (aunque, paradójicamente, su crítica al etnocentrismo presente en el concepto tradicional de ‘matrimonio’ se hace usando otro concepto no menos etnocéntrico como es el de ‘paternidad’). Dejando atrás los sesgos principales en la definición clásica de matrimonio (estabilidad, unión entre personas de distinto sexo, compartimiento de una residencia común y función de legitimación de los hijos),¹⁵ podemos aproximarnos a una definición menos etnocéntrica de matrimonio:

¹⁴ González Echevarría (1995: 105).

¹⁵ Por un lado, la pretendida estabilidad de la unión matrimonial es más *formal* que *real* (p.e. la existencia del divorcio permite una ruptura rápida de la unión). Por otro lado, la existencia de uniones de más de dos personas (poligamia) es un hecho sobradamente conocido; de hecho la poligamia o “matrimonio plural”, tanto en su forma poligínica (p.e. nuer, swazi) como en su forma poliándrica (p.e. toda, nayar, tibetanos, papúes), está presente en el 90% de las sociedades conocidas. Asimismo, la existencia de uniones entre personas del mismo sexo es un hecho contrastado transculturalmente (p.e. matrimonios entre mujeres de los nuer del Sudán, o los matrimonios homosexuales legitimados de Gran Bretaña). Por último, el matrimonio no tiene por función principal ni es el único mecanismo para la legitimación de los niños (p.e. en muchos países, incluido España, es legítimo el niño/a adoptado por persona soltera). De hecho, según Leach (1971 [1961]) se puede considerar matrimonio toda institución que cumpla una de las siguientes funciones: 1) establecer el padre legal de los hijos/as de una mujer; 2) establecer la madre legal de los hijos/as de un hombre; 3) dar al marido un monopolio sobre la vida sexual de la esposa; 4) dar a la esposa un monopolio sobre la vida sexual del marido; 5) dar al marido una parte o el monopolio de los derechos sobre el trabajo doméstico y otros trabajos de la mujer; 6) dar a la esposa una parte o el monopolio de los derechos sobre el trabajo del marido; 7) dar al marido todos o parte de los derechos sobre los bienes que pertenecen real o potencialmente a la esposa; 8) dar a la esposa todos o parte de los derechos sobre los bienes que pertenecen real o potencialmente al marido; 9) establecer un fondo común de bienes -una asociación- en beneficio de los hijos/as del matrimonio; 10) establecer una “relación alianza” socialmente significativa entre el marido y los hermanos de la esposa. Sobre este desarrollo véase San Román y González Echevarría (1994: 19-20 y 21). Sobre la transformación de la institución del matrimonio consúltese Giddens (1995).

Un mecanismo institucional de regulación de la procreación que implica la unión legítima que se supone relativamente estable entre dos o más personas que desempeñan roles heterosexuales.¹⁶

El tipo de matrimonio depende del tipo de *familia* y *unidad doméstica* del grupo. Siguiendo a San Román y González Echevarría (1994: 27),¹⁷ entendemos por ‘unidad doméstica’ el grupo de personas que conviven en una residencia común, formando una unidad de cooperación económica, y en cuyo seno se educa y se cría a los hijos que nacen de sus miembros; pudiendo ser o no ser una asociación de parientes. Y por ‘familia’, el grupo de personas vinculadas por matrimonio y descendencia con una referencia local común, adscrito a la procreación y cuidado de los hijos.¹⁸ La tipología está en función de la combinación de dos criterios: el tipo de matrimonio y la norma de residencia. Así, el matrimonio puede ser *monógamo* o *polígamo* según la unidad conyugal se componga de dos o más miembros, respectivamente. En el último caso, será *poligínico* si la unidad agrupa a un marido y varias esposas, y *poliándrico* si agrupa a una esposa y varios maridos. Y la residencia de los nuevos enlaces será *independiente* o *neolocal* (con una unidad doméstica propia), o *dependiente* (inserción en una unidad doméstica de algún pariente). Según esto, la familia puede ser de tipo *nuclear* (monógama independiente), *polígama* (polígama independiente) o *extensa* (monógama o polígama dependiente). En este último caso será *patrilocal* si los esposos residen en la unidad doméstica de los padres del marido; *matrilocal*, si residen en la unidad doméstica de los padres de la mujer; *bilocal*, si pueden residir en una u otra unidad doméstica; *troncal*, cuando siendo mayoritariamente independiente, sea dependiente para un solo vástago del matrimonio (hombre o mujer, según sea patrilocal o matrilocal) y *avunculocal*, si los esposos residen en la unidad doméstica del hermano de la madre del marido. Asimismo, el matrimonio puede ser *consuetudinario* (unión regulada por un código legal) o *consensual* (uniones de hecho, sin pasar por procedimiento de registro).

Desde un punto de vista antropológico el matrimonio es un rito de paso, en el sentido de que implica la transición de un estado social a otro, de la misma manera que los rituales referidos al nacimiento y a la muerte. Todos ellos se refieren a un momento crítico de la vida del individuo (Van Gennep 1960). Según Mair (1974), al estudiar el hecho nupcial (circunstancias, génesis) los antropólogos esperan encontrar tres etapas: el noviazgo, el compromiso y el matrimonio. La primera etapa puede estar ausente mediante sustitución por los arreglos matrimoniales.

El parentesco es también el sistema a partir del cual las sociedades –en mayor medida las sociedades no-occidentales– organizan el reclutamiento de los miembros del grupo. La

¹⁶ San Román y González Echevarría (1994: 21). Como veremos, desde la demografía se han dado también diversas definiciones de matrimonio.

¹⁷ Sobre las definiciones que siguen, consúltese San Román y González Echevarría (1994).

¹⁸ Para un desarrollo específico de este concepto véase González Echevarría (1993: 322-328).

filiación implica la transmisión de la calidad de miembro de un grupo (reclutamiento automático y perpetuo). Esta puede ser *unilineal* (por línea paterna o materna: sólo los hombres o las mujeres pueden transmitir a sus hijos la calidad de miembros de su grupo), *duolineal* (cada individuo pertenece a la vez a un grupo patrilineal y a uno matrilineal) o *cognaticia* o *bilateral* (el reclutamiento se realiza hasta una generación determinada sin que intervenga el sexo como criterio de discriminación). Hay dos tipos de grupo de filiación: el *linaje*, integrado por personas que descienden de un antepasado/a común a través del cual se traza la genealogía; y el *clan*, formado por personas que descienden de un antepasado/a mítico.

1.1.b.2 Parentesco y endogamia/exogamia

En el contexto de los sistemas de parentesco, una de las reglas más importantes que rige el matrimonio es la regla de la *exogamia*, que prohíbe relaciones matrimoniales dentro de un grupo o categoría específico, normalmente definido en términos de parentesco, descendencia o localidad. En otros términos, se trata de una regla que compele a elegir el cónyuge en otro grupo que no sea el propio. Su opuesto es la *endogamia*, que estipula el grupo o categoría dentro de la cual una persona puede contraer matrimonio.

Fueron las observaciones de Sir George Grey en 1841 sobre la prohibición de matrimonio dentro del mismo tótem o clan de los nativos australianos y la obligación de casarse fuera del propio clan de los nativos de Norteamérica, lo que hizo que J. F. McLennan acuñara la dicotomía en *Primitive Marriage* (1865). Para McLennan la exogamia (captura de esposas fuera del grupo), se explicaba como una corrección del infanticidio femenino, que con el tiempo se habría transformado en una regla que confería prestigio a los hombres. Más tarde, L. H. Morgan, también jurista, utilizaría la dicotomía para referirse concretamente al matrimonio dentro o fuera de un grupo. En *Systems of consanguinity and affinity of Human Family* (1871), obra fundamental para los incios de la antropología social, Morgan pone el acento en el rol de la exogamia, bosquejando ya la concepción de los vínculos intergrupales establecidos por medio del matrimonio. Un poco más tarde, en 1889, Tylor analizaba la exogamia en términos de mecanismo para la supervivencia del grupo, argumentando que en las primeras sociedades, la necesidad de cooperación (alianza) entre grupos familiares se establecía mediante los matrimonios exógamos (entre mujeres y hombres de distintos grupos). Tylor lo dejó así expresado en su ya clásica cita:

Again and again in the world's history, savage tribes must have had plainly before their minds the simple practical alternative between marrying-out and being killed-out.¹⁹

¹⁹ Tylor (1971: 267 [1889]). Citado por Holy (1996: 125).

Tylor enfatizaba que la exogamia:

[...] cements [...] uncultured populations [...] into nations capable of living together in peace [...] till they reach the period of higher military and political organisation [...] By binding together a whole community with ties of kinship and affinity, and especially by the peacemaking of women who hold to one clan as sisters and to another as wives, it tends to keep down feuds and to heal them when they arise, so as at critical moments to hold together a tribe which under endogamic conditions would have split up.²⁰

Estas observaciones anticipan lo que 60 años más tarde sería la Teoría de la Alianza de los estructuralistas franceses, centrada en el papel de las alianzas matrimoniales en la cohesión de la sociedad. Cabe decir que los desarrollos de los Krige en torno al sistema matrimonial de los Lovedu, entendido como el resultado del intercambio de mujeres y precios de la novia entre linajes patrilineales en donde se insertaría el matrimonio entre primos cruzados, se anticipan a la explicación del matrimonio como intercambio de parejas entre grupos exclusivos y como fuente de solidaridad social que ha desembocado en la Teoría de la Alianza, comunmente asociada a Lévi-Strauss, Dumont, Leach y Needham.²¹ Para Lévi-Strauss, su máximo exponente, la exogamia está ligada a las reglas sobre el tabú del incesto; lo uno se explica en función de lo otro. Con variaciones en la forma, la prohibición de mantener relaciones sexuales con ciertos parientes es un hecho presente en todas las sociedades y tiempos conocidos. Los arapesh, por ejemplo, lo expresan de esta forma:

Tu propia madre, tu propia hermana, tus propios puercos, tus propios ñames que tú has apilado, no puedes comerlos. Las madres de los demás, los puercos de los demás, los ñames que los demás apilaron, puedes comerlos.²²

Para Lévi-Strauss esta regla, según él la única universal, es la que hace transformar la naturaleza en cultura, en tanto que el impluso sexual es regulado por esta última. En Occidente estas reglas se reducen prácticamente a las relaciones consanguíneas entre padres e hijos y entre hermanos. Sin embargo encontramos otros casos en que las reglas sobre el incesto son algo más complejas. Por ejemplo, entre los Nuer del Sudan, las reglas del *rual* –lo que Evans-Pritchard tradujo como ‘incesto’– prohíben las relaciones sexuales entre miembros del mismo clan, entre parientes cognaticios dentro de seis generaciones y entre el hombre o la mujer que se casan con alguien de su mismo linaje (Evans-Pritchard 1951: 30-31, 37). Lo que las diversas reglas acerca del incesto tienen en común es que al prohibir relaciones sexuales entre determinadas personas –y no siendo previsible el matrimonio sin relaciones sexuales–

²⁰ *Ibid.*: 268. Citado por Holy (1996: 125).

²¹ Consúltese E. J. Krige y D. Krige (1943) *The realm of a Rain Queen*, London: Oxford University Press. Sobre este estudio véase Holy (1996: 130). Sobre los desarrollos de la Teoría de la alianza véase *Ibid.*: 124-143.

²² Aforismo arapesh citado por M. Mead (1935) *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, Nueva York, p. 83. Citado por Lévi-Strauss (1981: 61 [1949]).

también prohíben el matrimonio con estas personas. Obviamente, esto no quiere decir que las reglas sobre el incesto sean las únicas reglas de regulación del matrimonio, ni que identifiquemos relaciones sexuales con relaciones matrimoniales, ni tampoco la prohibición del incesto con la regulación global de la sexualidad. Pero volviendo a la Teoría de la Alianza, lo que plantea Lévi-Strauss es que, como el problema del incesto no tiene solución en el interior de la familia, los hombres se ven forzados a encontrar esposas en otros grupos que no son el propio. De esta manera, cada grupo debe recurrir a la alianza con otras familias para perpetuarse. La Teoría de la Alianza postula que el intercambio de mujeres, y de otros “bienes” que lo acompañan (i.e. “precio de la novia”), asegura la cooperación (reciprocidad), reduciendo la hostilidad potencial entre grupos que compiten por recursos escasos. El resultado es una mayor solidaridad social y mayores oportunidades de supervivencia para todos los miembros implicados. La función básica de la exogamia sería, pues, la alianza, no ya entre individuos, sino entre familias o grupos de parientes. Esto es lo que Radcliffe-Brown expresó como “(esencialmente un) rearreglo de la estructura social” (Radcliffe-Brown y Forde 1950: 43). Lévi-Strauss establece que este intercambio mediante el cual las familias generarían los matrimonios (intermatrimonios entre primos cruzados) como forma de establecer alianzas entre ellas, puede ser de dos tipos: a) *directo o restringido* de mujeres (hermanas) entre dos grupos exógamos (A y B), que crearía una solidaridad mecánica entre las dos partes (p.e. los Tiv de Nigeria); y b) *asimétrico*, donde se ha perpetuado el intercambio de mujeres a través de las generaciones resultando así una regla de exogamia que abarca a más de dos grupos (al menos tres: uno al que se dan hermanas y otro del que se reciben esposas); grupos que son más amplios que la familia (normalmente clanes o linajes), lo que generaría una solidaridad orgánica entre las dos partes (p.e. los naga del norte de la India). Cabe señalar aquí que no sólo los hombres son “dadores de mujeres”. Goody (1970) señala acertadamente que los grupos que intercambian mujeres no están compuestos exclusivamente por hombres, sino también por mujeres. Esto ocurre en las sociedades matrilineales y bilaterales, donde las personas de ambos sexos están implicadas en la transferencia de los derechos sobre las mujeres. Pero tampoco son sólo los derechos sobre las mujeres los que se intercambian entre dos grupos (clanes o tribus), sino también los de los hombres. El ejemplo que da Goody es el del clan matrilineal de los menangkabau de Indonesia, donde el marido es llamado “hombre prestado” (aquí los hijos se convierten en miembros del grupo clánico de la mujer).

Lévi-Strauss elabora una tipología de sistemas de parentesco a partir de las reglas de intercambio matrimonial, que pretende abarcar todas las posibilidades en cuanto a la elección del cónyuge. Así, diferencia entre los sistemas que establecen a la vez reglas negativas y positivas de matrimonio, esto es, definen con quién está prohibido casarse y a la vez especifican el grupo o categoría donde elegir el cónyuge, a los que llama *sistemas elementales o prescriptivos* (estructuras australianas, surasiáticas y chinas), y los sistemas que sólo establecen reglas de matrimonio negativas, es decir, definen sólo a los cónyuges prohibidos, sin prescribir el grupo o categoría donde elegir el cónyuge, a los que llama *sistemas complejos* (sociedades modernas) (Lévi-Strauss (1981 [1949])). Más tarde,

Héritier observaría entre los Samo del antiguo Alto Volta, que tenían un sistema de nomenclatura de parentesco de tipo Omaha, una preferencia por ciertos parientes, además de las prohibiciones. Es lo que llama ‘*bouclages* consanguíneos’; esto es, reanudamiento de la alianza matrimonial en cuanto cesan las prohibiciones. Esto es lo que la lleva a establecer una tercera categoría de estructura de parentesco, los *sistemas semicomplejos*, para referirse a los sistemas que establecen prohibiciones y prescripciones, pero en términos de grupos sociales y no de relaciones individuales de parentesco, lo que remite a una cierta preferencia en la elección (Héritier 1981; Héritier y Copet-Rougier 1990). Así pues, tenemos:

- I Sistemas *elementales* o *prescriptivos*: establecen los cónyuges con los que está prohibido casarse y a la vez especifican el grupo o categoría donde elegir el cónyuge.
- II Sistemas *complejos*: establecen los cónyuges prohibidos, sin prescribir el grupo o categoría donde elegir el cónyuge (queda abierta la elección).
- III Sistemas *semi-complejos*: establecen prohibiciones y prescripciones, pero en términos de grupos sociales y no de relaciones individuales de parentesco (preferencias en la elección).

Fox (1972: 206-207 [1967]) reforzaría estas argumentaciones al definir las *estructuras complejas* como sistemas donde predomina la exogamia frente a la alianza:

La regla compleja establece con quien no debemos casarnos (si pertenecemos a A, entonces con todos los de la categoría A), pero no hace mención explícita de con quien debemos casarnos. Sólo podemos sustituir estos puntos de interrogación por probabilidades estadísticas [...] tenemos, por tanto, normas de exogamia, pero no de alianza.

Esta tipología, no obstante, ha recibido diversas críticas de base. En primer lugar, el énfasis en lo normativo, en el “deber ser”, pierde de vista la amplitud fenomenológica y la significación del incumplimiento de la norma y de la operatividad o no del sistema. En segundo lugar, la elección del cónyuge en los sistemas complejos no es categórica. El propio Lévi-Strauss (1981: 86 [1949]) señala que:

La categoría de los cónyuges posibles, en un sistema de unión preferencial, jamás es cerrada: todo lo que no está prohibido se permite; aunque a veces, se lo permita sólo en cierto orden y hasta cierto punto.

Pero además, y sobre todo, las prohibiciones o limitaciones en la elección del cónyuge no vienen estipuladas sólo por las reglas de parentesco, sino por otros muchos niveles. Hay prescripciones religiosas y “raciales” expresas, así como limitaciones –bajo una presión social

implícita– en cuanto a la edad o la clase social. No se puede decir, pues, que las parejas que no se someten a prohibiciones sexuales ni endogámicas en términos de grupos de parientes, se configuren totalmente por azar o por libre elección. De hecho, hay preferencias en la elección del cónyuge, que se inscriben tanto en los sistemas de parentesco como fuera de estos.²³ Son conocidos, por ejemplo, los casos de matrimonios entre consanguíneos en las familias reales en la antigüedad.²⁴ Pero también, fuera de estas, en los sistemas preferenciales de Oriente Medio todos los primos son cónyuges potenciales, y se da una preferencia clara por el matrimonio con la hija del hermano del padre²⁵ (más adelante ampliaré este tema). Sin ir muy lejos encontramos que en las casas natolocal es orensanas muestran preferencias por el matrimonio entre primos de primer grado.²⁶ En zonas rurales con sistema troncal los matrimonios entre consanguíneos también son frecuentes; se intenta así evitar la dispersión de los bienes familiares. Esto ocurre también en las clases altas urbanas, o entre grandes firmas comerciales. Por ejemplo, actualmente en Japón el 30% de los matrimonios totales son matrimonios arreglados.²⁷ En estos casos la referencia de la endogamia/exogamia serían categorías de personas y no grupos corporativos.

Así pues, parece que había que fijarse más en los casos que en los principios organizadores –como la misma Héritier aconsejaba a principios de los años 1980s– y que, frente a las tesis de Fox, resulta que en la práctica no podemos hablar tanto de “exogamia” como de “alianza entre iguales”; es decir, de la tendencia al matrimonio entre personas que comparten ciertas características; entre categorías de personas más que entre grupos corporativos. Todas las evidencias, desde un amplio rango de disciplinas (historia, demografía, antropología, sociología, psicología social, etc.), y también desde la simple observación, confirman que la endogamia y la homogamia (uniones entre individuos de similar estatus socioeconómico, profesión y/o educación) son la tendencia, y la exogamia y la heterogamia (el opuesto de la homogamia) la excepción, para diferentes grupos y en diferentes contextos socioculturales en tiempo y espacio. La similitud entre cónyuges funciona sobre un amplio conjunto de variables (grupo étnico, religión, nacionalidad, clase social, residencia, ingresos, edad, educación, etc.), como señalan los estudios ya clásicos de Winch (1958), y que más tarde Kerckhoff (1963) suscribiría con la idea de “*like to marry like*” (“casarse igual con igual”). Es decir, nos movemos en redes de relación determinadas y nos casamos con personas no demasiado lejanas, ni tampoco demasiado próximas (Zonabend 1981; Carabaña 1983; Sanmartín 1982), entendiendo que lo “próximo” no sólo se refiere al

²³ Consúltese, por ejemplo, Cuisinier (1962) y véase González Echevarría (1993: 225-226; 1994: 73-88).

²⁴ Por ejemplo, muy frecuentes en el antiguo Egipto. La misma Cleopatra fue producto de once generaciones de matrimonios entre hermanos y hermanas.

²⁵ Cito, en orden cronológico, los artículos más importantes que tratan específicamente este caso: Barth (1954); Murphy y Kasdan (1959); Cuisinier (1962); Chelhod (1965); Graburn (1985).

²⁶ Consúltese Lisón Tolosana (1973); y véase González Echevarría (1993: 225-226).

²⁷ Consúltese K. Kinjo (1990) *Kazoku to iu kanklei* [*The Family Relationship*], Tokio. Citado por Applbaum (1995: 37).

seno de la parentela, sino también a las diversas variables que he venido señalando. Las explicaciones para dar cuenta de este fenómeno incluyen tanto factores estructurales, con importantes desarrollos sobre la distancia espacial y social y las oportunidades de interacción, como normativos y de elección personal, donde entrarían las reglas de parentesco y los aspectos de atracción en las relaciones interpersonales y las actitudes en relación con la identidad étnica.

1.1.b.3 Identidad y endogamia/exogamia étnica desde una perspectiva transcultural

La referencia de Tylor al matrimonio con “extraños” nos lleva a analizar la endogamia/exogamia en el marco de los procesos de identidad étnica y las relaciones interétnicas. Pero volvamos a Lévi-Strauss y a su formulación de una dicotomía en torno a la endogamia, que nos servirá para dar paso a estos procesos identitarios. Lévi-Strauss hace una diferenciación entre dos tipos de endogamia: una a la que llama ‘*funcional*’ y otra a la que llama ‘*verdadera*’. La primera no sería más que el anverso de una regla de exogamia. La segunda se daría al mismo tiempo que la exogamia, aunque no sería un aspecto de esta, sino que estaría en conexión con ella. Según esto, toda sociedad es a la vez exogámica y endogámica. Lévi-Strauss pone el ejemplo de los aborígenes australianos, que son exógamos en cuanto al *clan* pero endógamos en cuanto a la *tribu*. También pone como ejemplo a la sociedad norteamericana moderna –que podríamos generalizar al conjunto de sociedades de capitalismo avanzado– que combina una exogamia familiar estricta para el primer grado, flexible a partir del segundo o del tercero, con una endogamia de raza, rígida o flexible según los estados. Según Lévi-Strauss (1981: 83, 85 [1949]):

La verdadera endogamia sólo es la negativa a reconocer la posibilidad del matrimonio fuera de los límites de la comunidad humana, la cual está sujeta a muy diversas definiciones según la filosofía del grupo que se considera [...] La fórmula, en apariencia positiva, de la obligación de casarse en el interior de un grupo definido por ciertos caracteres concretos (nombre, lengua, raza, religión, etc.) es, pues, la expresión de un simple límite, socialmente condicionado, del poder de generalización [...] Por el contrario, la otra forma de endogamia, que anteriormente distinguimos y que podríamos denominar “endogamia funcional” por ser sólo una función de la exogamia, proporciona la contraparte de una regla negativa.

Estos límites comunitarios se expresan en categorías identitarias de pertenencia, que marcan límites en las relaciones interétnicas. Así, el tratamiento de la endogamia/exogamia étnica se sitúa en el contexto de la *etnicidad*, que Pujadas (1993: 85) ha definido como:

El estudio de los procesos de interacción y de contraste entre grupos humanos [...] en contextos sociales plurales. Consiste en el estudio tanto de los sistemas de identidad y de construcción de estereotipos, como de los sistemas de estratificación social, de competencia por los recursos, los sistemas de dominación económica y política.

La ‘identidad étnica’ ha sido definida por el mismo autor (*Ibid.*: 86) como:

Forma específica de identidad colectiva que se fundamenta en la existencia de un paradigma explícito o implícito tendente a clasificar determinados contrastes de tipo racial, socio-económico o cultural en forma de etiquetas clasificatorias, tendentes a diferenciar a unos agrupamientos sociales de otros.

Y por Aguirre Baztán (1993: 359-367) como:

Sistema cultural de referencia de una comunidad humana, a partir de la cual define su identidad o personalidad grupal; conjunto de indicadores culturales que otorgan a una comunidad su identidad en el contexto social.

Sintéticamente se puede entender por *identidad étnica* la conciencia del “Nosotros” en relación –que no en contraposición necesariamente– a “los Otros”, un proceso de autodefinición permanente de naturaleza individual y colectiva que se produce y reproduce durante la interacción social. Es decir, que el componente básico de la etnicidad es más bien la *conciencia de pertenecer a un grupo* desde la autoadscripción y heteroadscripción (Aguirre Baztán 1995: 458; Jenkins 1997: 54). Hasta el estudio situacionista de Barth (1976 [1969]), se habían obviado los factores subjetivos de la identidad, en favor de los aspectos materiales o visibles. Los criterios de delimitación dependían sólo del juicio del investigador, quien advertía las semejanzas o diferencias culturales relevantes con independencia de las fronteras que pudieran fijar los actores sociales. Barth dió un paso de gigante al señalar que la definición de un grupo étnico presupone diferencias culturales, pero que “los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de diferencias *objetivas*, sino solamente aquellas que los actores mismos consideran significativas” (*Ibid.*: 15). Así, mientras que los investigadores habían estimado la existencia “objetiva” de unos 3.000 grupos étnicos diferentes, la perspectiva “subjetiva” cuatriplicaba esta cifra. Según Barth, pues, es mucho mayor la *voluntad de diferencia* que la *diferencia en sí*, lo que está en función de factores situacionales y de estructuración del grupo.

Podemos decir que la *identidad* en relación con la pertenencia a un determinado *grupo étnico*²⁸ por oposición mayor o menor a otros grupos, es un hecho transcultural. Lévi-Strauss

²⁸ Cito cuatro definiciones sobre este concepto que se retomarán más adelante:

- “La etnia es una lectura determinada y colectiva de específicos rasgos físico-culturales y un momento que posibilita la comunicación de un colectivo o agregado social, específicamente en el interior de otro mayor” (Azcona 1993: 257-262).

explica que muchas “tribus primitivas” se autodenominan “los hombres” o “pueblo excelente”, de forma que fuera de los límites de ese grupo desaparece el atributo de humanidad. A las poblaciones vecinas, que están fuera de estos límites, se les aplican categorías deshumanizadoras. Así, por ejemplo, los primeros pueblos melanesios que contactaron con visitantes blancos les calificaron de fantasmas, demonios o espíritus marinos.²⁹ Pero analicemos algunos casos más detenidamente. El grupo *!Kung g/wi* del kalahari (África Meridional) cuenta con la categoría *khwema* para referirse a <<gente>> (aquí individuos *!Kung* específicamente) y */xajekhwema* para referirse a <<extraño>> con quien te encuentras por vez primera, literalmente “hombre que entra”. El carácter peyorativo del estereotipo aumenta con la distancia y lo esporádico de la interacción. El grupo étnico más familiar, entre los *!Kung*, son los *g//ana*, a quienes aprecian, aunque los consideran un poco inclinados a la codicia. A los *=/=au//ei* se les teme mucho por su ferocidad y por la supuesta facultad de transformarse en leones y cebarse en las personas. A los *g//ulu* se les tiene por caníbales de apetito feroz, a los <<no-bosquimanos>> se les incluye en la categoría de *=/=ibina* (bantúes en general) o */o:xana* (europeos). No existen otras divisiones en tribus o nacionalidades, y no se han obtenido evidencias de que los *g/wi* conozcan estas subdivisiones. Aunque los nombres mencionados no son peyorativos, les falta la connotación favorable *khwena*, que se usa solamente para referirse a individuos bantúes o europeos cuando ya se les conoce y se tiene confianza en ellos. El estereotipo <<no-bosquimano>> tiene mal genio, es agresivo y parece inclinado a obrar de un modo irracional. Sin embargo, hay una cierta xenofilia hacia los bantúes y europeos, a los que se considera superiores en cuanto a los progresos alcanzados en el descubrimiento de medios y técnicas para afrontar los problemas que atormentan al hombre como criatura de *N!adima*. De cualquier forma, la categoría de los <<seres humanos>> se subdivide concéntricamente, siendo la distancia radial de las subcategorías a un individuo determinado inversamente proporcional a la frecuencia de interacción y a la intensidad de apego emocional entre tal individuo y los pertinentes a la subcategoría. Desde el centro: Ego, su esposa, sus hijos, el límite del grupo doméstico, los parientes propios e hijos de sus hijos, las esposas y prole de sus hijos, los parientes en otras bandas, los afines de otras bandas, los bosquimanos *g/wi* desconocidos, los <<bosquimanos no-*g/wi*>> desconocidos, y los <<no-bosquimanos no-*g/wi*>> desconocidos (Lee, R. B. 1982 [1979]; Silverbauer 1983).

- “Grupo étnico hace referencia al conjunto de individuos que comparten una cultura, algunos de cuyos rasgos son utilizados como signos diacríticos de pertenencia y adscripción, y cuyos miembros se sienten unidos mediante una consciencia de singularidad históricamente generada” (Zamora 1993: 347-350).

- “[Etnia o grupo étnico es un] Grupo de personas que comparte ciertos rasgos comunes de tipo cultural, como: lengua, religión, costumbres e instituciones, o bien de tipo físico o racial. El elemento básico en la identificación de las etnias consiste en el hecho de que, dentro de las relaciones de interacción entre grupos humanos cada etnia (grupo étnico o minoría étnica) se clasifica y es clasificado por los demás aparte y de forma diferenciada” (Pujadas 1993: 85).

- “Un grupo étnico es un conjunto de hombres y mujeres que comparten una historia actualizada de comunidad cultural y de identidad compartida. Es un pueblo, localizado territorialmente o no, con fronteras o a través de ellas, delimitado por un Estado, o integrado en ese Estado junto a otros pueblos, o dividido entre varios Estados” (San Román 1992: 178).

²⁹ Véase Lévi-Strauss (1981: 83-84 [1949]), a partir de R. H. Codrington: *The Melanesians: Studies in their Anthropology and Folklore*, Oxford, 1891, p. 21.

Los lugbara de Uganda hacen también una diferenciación de los seres humanos en función del grado de relación que les vincula, considerando seres <<normales>> a todos aquellos con los que tienen relaciones sociales cotidianas directas (estos ocupan el centro). Los que quedan fuera del límite de las relaciones sociales cotidianas (quince millas aprox.) son considerados más extraños y <<anormales>> cuanto más se aleja la relación, siendo las sanciones a los delitos más fuertes cuanto más alejado esté el implicado. A estos individuos se les confiere atributos sobrehumanos como la hechicería y la magia y se les teme. De los más distantes de estos seres (“extranjeros”) se piensa que tienen aspecto poco humano y hábitos alimenticios y comportamientos invertidos (p.e. oler mal, cometer incesto), habiendo grados de inversión, así como de sociabilidad y amoralidad que se corresponden con grados de distancia social (Middleton 1984).

Finalmente, los pigmeos BaMbuti (Turnbull 1984 [1961]) viven paralelamente en dos mundos diferentes: por un lado, la selva, madre, padre y juez de todos ellos, de la que se consideran hijos; y por otro lado la aldea, poblada por bantúes y sudaneses con los que los pigmeos mantienen relaciones de trueque. Los dos pueblos no se tienen mucho respeto el uno hacia el otro, y a menudo los pigmeos tratan de *animales* a los negros, de los que se burlan – entre otras cosas, porque no saben andar por la selva– y a los que engañan constantemente. En este caso, identidad y pertenencia a la selva van unidas.

Es difícil pensar que las interacciones en las relaciones interpersonales íntimas entre grupos distantes social y/o espacialmente entre sí, para los que existen categorías diferenciadoras, sea algo corriente. La *mixofobia*, o fobia a la mezcla, parece ser un fenómeno amplio.³⁰ Según San Román (1996: 204):

Esa mixofobia tiene muchas y variadas manifestaciones, de las que el rechazo a los matrimonios interétnicos, por la importancia de sus consecuencias, y las barreras étnicas que se refuerzan y simbolizan a través de la polución, creo que son las dos manifestaciones por excelencia.

Esta mixofobia la encontramos, en mayor o menor grado, en diferentes grupos étnicos en diferentes partes del planeta.³¹ Empezando por nuestra propia tradición, cabe referirse al tabú tradicional bíblico ante los enlaces con extranjeros. Así, leemos en la Biblia respecto al castigo aplicado por Dios a los hijos de Leví e Israel por casarse con “mujeres extranjeras”:

Dijo después Rebeca a Isaac: “fastidiada estoy de vivir, a causa de estas hijas de Het [mujeres hititas]: si Jacob llega a tomar mujer de este país, no quiero vivir más”. (Génesis, XXVII: 46)

³⁰ Véase Berguere (1996: 274 y sig.).

³¹ La información etnográfica sobre los: israelíes bíblicos, *Ganda*, *Wolof*, *Batutsi* y *Cuna* está extraída principalmente de San Román (1996), “Anexo I al Capítulo 4”, especialmente pp. 204-212.

Llamando, pues, Isaac a Jacob, diole su bendición, y le mandó, diciendo: “No quieras tomar mujer de la raza de Canaán: mas ve y pasa a la Mesopotamia de Siria, a casa de Betuel, y escógete allí mujer de las hijas de Labán, tu tío materno. Y el Dios todopoderoso te bendiga, y te aumente y multiplique, de suerte que vengas a ser padre de numerosos pueblos”. (Génesis, XVIII: 1-4).

En el Deuteronomio³² el pueblo elegido no debe mezclarse con los demás: “No darás tu hija a su hijo ni tomarás su hija para tu hijo”. A la vuelta del exilio, Esdrás y Nehemías velan por el restablecimiento de esta mixofobia. Esdrás llora porque “la raza santa (*sic.*) se mezcló con los pueblos de aquella tierra”... Pinhas empala a una pareja mixta... Esdrás ordena la selección racial y la exclusión: “todos aquellos que habían tomado mujeres extranjeras las devolvieron, mujeres y niños”. Nehemías dice de los judíos: “los purificaba de elementos extranjeros”. Este anti-mestizaje es la única vía para impedir la desaparición de la raza elegida por Dios, de la fe que le liga a él. Es decir, rechazando la sangre del otro evitando el matrimonio mixto, se rechaza también su religión, su cultura. Así, Nehemías lucha contra las lenguas extranjeras: “Vi asimismo por aquellos días judíos que habían tomado mujeres de Azoto, de Ammón y de Moab, cuyos hijos por mitad hablaban azoteo o la lengua de este u otro pueblo, y no sabían hablar judío. Les amonesté y les maldije; golpeé a algunos de entre ellos, les arranqué los cabellos...”. Todos los disidentes son juzgados con severidad. Como he señalado más arriba, Rebeca, hermana de Isaac y madre de Jacob, afirma que está dispuesta a quitarse la vida si su hijo Jacob se desposa con una mujer hitita. O los parientes de Sansón que, abrumados por el matrimonio de su hijo con una filisteo le gritan: “¿acaso no hay mujeres entre las hijas de tus hermanos y en todo tu pueblo para que tomes mujer entre los filisteos, esos incircuncisos?”. En los textos que especifican la orden de Dios de exterminar las poblaciones que pone en sus manos, el Señor recomienda a Moisés que su pueblo no despose a las mujeres de dichos pueblos. Así, en el Libro de los Números (XXXI, 7-18) se nos cuentan los logros de los “hijos de Israel” que, habiendo vencido a los Madianitas, “tal y como el Señor había ordenado a Moisés, mataron a todos los hombres [...], hicieron prisioneras a las mujeres (...), incendiaron todas las ciudades”. Cuando volvieron a Moisés “Moisés se enfadó. ¿Porqué, les pregunto, habéis dejado vivas a las mujeres? Bien, ahora matad a todos los niños y matad a todas las mujeres que han conocido a un hombre en trato conyugal... Pero todas las vírgenes, guardáoslas para vosotros”. La “limpieza étnica”, que ha llegado a ser sistemática en el Estado de Israel en la actualidad, deriva de este principio de mixofobia por razones religioso-culturales.³³

³² Quinto libro del Pentateuco o conjunto de libros del Antiguo Testamento que los judíos llaman *Torá* (Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio).

³³ El 10 de noviembre de 1975, en sesión plenaria, la ONU consideró que el sionismo era una forma de racismo y de discriminación racial. Sobre la mixofobia en la religión-política israelí consúltese Roger Garandy, “Los mitos teológicos: 3. El mito de Josué: la purificación étnica”, Capítulo 1 de: *Los mitos fundacionales de la política israelí*, en: http://www.webislam.com/BEI/Mitos%20Fundacionales/Mitos_Fundacionales%201.3.htm.

Lo que prevalece entre los israelíes, igual que entre los grupos patrilineales árabes, es la endogamia de clan. Siguiendo con el ejemplo bíblico: Abraham se desposa con su hermanastra (Génesis, XII: 5; XX: 12); Issac se casa con Rebeca, descendiente, como él, del padre de Abraham (Génesis, XXIV: 12); Jacob se casa con las hijas de Labán, su tío (Génesis XXIX: 25-29); Amram, hijo de Moisés, se casa con su tía (Éxodo, VI: 20); etc. (cf. Pirenne 1962). Más tarde, la legislación religiosa judaica introdujo la noción de incesto. Así, en el Levítico (XIII: 6) leemos: “ninguno de vosotros se aproximará a una mujer que sea parienta suya”.

Los ganda de Uganda y sus vecinos busoga, buganda, nyoro y rundi, se oponen radicalmente a cualquier tipo de matrimonio entre un individuo ganda y otro extranjero, especialmente si es con un individuo rundi, a los que se considera impuros. Asimismo, los rundi tienen ideas de polución respecto a sus vecinos, vinculadas al contagio de enfermedades producidas por la mezcla con estos:

Ninguno de nosotros se casaría con una mujer ganda. Son todas ramera, les gustan los hombres y la cerveza. Nosotros los extranjeros tenemos más hijos que ellos. Y además los ganda son la enfermedad. A nadie se le ocurriría casarse con semejante mujer.³⁴

Hay excepciones en las que se traspasan estas barreras; por ejemplo, cuando algún extranjero, conociendo la lengua, se hace pasar por un ganda en otra comunidad ganda; o cuando excepcionalmente se produce la adopción de un bebé extranjero. En estas diferencias actitudinales intervienen variables como el nivel educativo o el nivel de aculturación.

En el caso de los wolof (Sahara y Sudán), la reticencia al mestizaje se refiere especialmente al rechazo al matrimonio entre gente de estamentos distintos (nobles, comunes y esclavos) que tienen ocupaciones distintas y posiciones sociales distintas; de manera que lo que establece la regla de endogamia/exogamia es muchas veces la ocupación y el estatus (en el Capítulo 6, analizaremos en profundidad el caso de los wolof y la relación entre factores étnicos y de clase-estatus social en los procesos de endogamia/exogamia).

En relación con los wolof, los serer ndut de Senegal han migrado durante siglos, manteniendo la estructura de clan, fuertemente endogámica. Uno de los “peligros” que debían afrontar, pues, era el riesgo de matrimonios interétnicos con extranjeros, sobretudo con los wolof, que han sido sus enemigos ancestrales. Los grupos ndut en esa época se fiaban poco los unos de los otros y evitaban casarse en el “exterior”. Se fijaron al territorio que ocupan hoy con una estructura de parentesco en núcleos uterinos (con sucesión avuncolineal) en tres poblados (*gen*) o regiones (*fey*) extensas. A estos tres poblados se adjuntaron los dos poblados expulsados, en el límite de las tierras de la tribu, donde vivían

³⁴ A. I. Richards (1954) *Economic Development and Tribal Change; a Study of Immigrant Labour in Buganda*, Cambridge: Heffers & Sons, p. 176. Citado por San Román (1996: 210).

los ndut apodados “manos torcidas”o *impuros*,³⁵ pues se les recriminaba haber mantenido relaciones sexuales con individuos <<no-ndut >> así como con griots de origen extranjero (Dupire 1990: 79-80).

Cambiando de continente, en la India el matrimonio surge al dictado de un deber religioso, y son los padres de los respectivos cónyuges los que concertan la unión, que constituye una alianza entre familias. El matrimonio resulta esencial para el segundo de los cuatro estadios de la vida (casarse, tener hijos y construir una dinastía familiar). El sistema de castas es, también aquí, el tamiz por donde pasa el matrimonio. Las castas están jerarquizadas y opuestas entre sí. Cada casta vive generalmente en determinadas zonas del pueblo o de la ciudad, y tienen hábitos y actividades económicas y sociales especializadas y hereditarias que indican su rango social. De forma que está prohibido todo lo que implique pasar de una casta a otra, lo que implica la prohibición de contraer matrimonio fuera de una misma casta. Esta prescripción se realiza también en términos de la dicotomía ‘pureza/impureza (contaminación)’. Aunque las distinciones de casta están desapareciendo en la India moderna, todavía muchas familias prefieren mantener la endogamia de casta. Así, es muy corriente que en las agencias casamenteras, al color del pelo o la estatura, se añada que castas y subcastas han de coincidir (véase Volumen 2, Anexo IV, IV.1: Castas y matrimonio en la India).³⁶

Tanto en este caso como en los anteriores, vemos esta delimitación simbólica de los grupos étnicos o sociales mediante nociones de pureza e impureza o polución, y su utilización en las argumentaciones en torno a las prácticas endo-/exogámicas. Según los desarrollos del simbolismo estructuralista, cada cultura tiene sus conceptos de suciedad y profanación que se oponen a sus conceptos de estructura positiva. Como señala Mary Douglas (1991: xxiii [1966]):

Pureza y peligro son argumentos constantes que siempre se manejan en los diálogos que todas las comunidades mantienen acerca de sus propias bases fundacionales.

³⁵ Traduzco del francés: ‘mains gauches’ a ‘manos izquierdas’ o ‘manos torcidas’; ambas palabras (‘izquierda’ y ‘torcida’) quieren significar anormalidad, desviación e impureza.

³⁶ El artículo resume el contenido de un informe de Human Rights Watch que, en el marco de la Conferencia Mundial Contra el Racismo celebrada en Durban en septiembre de 2001, puso de relieve el “apartheid escondido de discriminación, explotación y violencia” que supone el sistema de castas en la India, donde las relaciones entre castas son socialmente castigadas, a pesar de que éstas fueron oficialmente abolidas en 1950. Un ejemplo fue el caso en el Estado de Uttar Pradesh de una pareja de jóvenes, él *brahman* y ella *jat* (una casta inferior), que el 6 de agosto de 2001 fue linchada a manos de sus propios familiares, y luego arrastrados hasta el tejado de una casa y colgados ante cientos de espectadores. El informe también resaltaba el hecho de que las mujeres *dalits* (intocables) sufren a menudo violaciones y tratos degradantes, de modo que: “cuando se trata de sexo no hay intocables”. Asimismo, se señalaba que el sistema de estratificación social de castas no se restringe a la India, sino que se extiende a: Nepal, Bangladesh, Sri Lanka, Pakistán, Nigeria o Senegal. Sobre el sistema de castas en la India véase el artículo de R. S. Gandhi en: Sigler (1987: 119 y sig.).

Según esto, la polución (impureza) implica la relación entre: orden y desorden, ser y no-ser, la forma y lo informe, la vida y la muerte. La eliminación de la suciedad (entendida como desviación de la norma) sería, entonces, un esfuerzo positivo por organizar el entorno.

Estas dicotomías se plasman también en las concepciones en torno a la endo/exogamia en la sociedad ruandesa. Esta se compone de tres grupos étnicos diferenciables físicamente: batutsi (altos, de piel oscura, y menos robustos que los demás grupos), que, a pesar de ser una minoría, gobiernan el país; los bahutu (más bajos y corpulentos y distinto color de piel), que son la mayoría gobernada; y los batwa (pigmeos), que constituyen un minoría marginada. “Las diferencias de *status* se explican en términos de diferencias en cualidades físicas y psíquicas innatas y hereditarias para cada uno de los grupos” (San Román 1996: 191). Así, los batutsi se consideran superiores (más inteligentes, más elegantes, etc.), frente a los bahutu, a los que consideran más cercanos a los animales. Según esta ración —puede hablarse de bio-racismo— la separación entre grupos étnicos es clara, afectando a las reglas de matrimonio. Los batutsi establecen normas endogámicas estrictas para la preservación del grupo, tanto frente a los bahutu (se prohíbe tomar esposas o niños de este grupo) como frente a los europeos. Podemos ver aquí una identificación entre endogamia y perpetuación del grupo, o entre exogamia y fin o decadencia del grupo. Y quizás podamos hablar de una actitud genocida mixofóbica ligada a un nacionalismo histórico; y en este sentido podríamos establecer vínculos entre este caso y otros en un contexto político de estado-nación, como puede ser el nazismo, en tanto que los móviles esenciales (ideología de preservación de un grupo frente a otro, etnocidio, etc.) son los mismos (aunque es importante destacar que la actitud imperialista expansionista no estaría presente de la misma forma en el caso ruandés).

Los cuna de Panamá rechazan completamente la asociación con negros y, en menor grado, con blancos y albinos (*sibu*). A estos últimos se les prohíbe el matrimonio para que no se reproduzcan, pues, según ellos, estropean su raza; esta es la razón de que se haya practicado el infanticidio de albinos durante siglos. Respecto al matrimonio con negros/as, el rechazo llega al punto de hacer abortar a la mujer embarazada por un negro y matar al bebé si llega a nacer (era así al menos durante el primer tercio de siglo). Esta jerarquización y separación entre grupos tendría su origen en la competencia por los recursos que supuso la introducción de poblaciones negras a través de la actividad de esclavistas españoles desde principios del siglo XVI. Aunque esta obsesión por mantener “la pureza de su raza” no se puede pensar sin una preconcepción biológica de la herencia de atributos.³⁷

En los sistemas patrilineales árabes, donde el nombre y lo que a este va vinculado es transmitido por el padre, las prácticas endogámicas se observan en distintos niveles: el primero es la tribu; los matrimonios fuera de este círculo son escasos (p.e. entre los Tiyāya del Sinaí, todas las generaciones desde el último cuarto del siglo XIX han contraído

³⁷ Véase San Román (1996: 193-196, 206-297), a partir de E. Nordenskiöld (1938) An historical and ethnological survey of the Cuna Indians, *Comparative Ethnographic Studies*, 10, Göteborg: Henry Wansén; D. B. Stout (1947) *San Blas Cuna Acculturation: An Introduction*, New York: Viking Found, Publications in Anthropology, 9.

matrimonio en un 90% al menos dentro de la tribu).³⁸ Pero dentro de este gran círculo, muestran una clara preferencia por los parientes consanguíneos más próximos: primas paralelas y cruzadas. El modelo ideal es el matrimonio con la prima hermana en línea paterna o *bint-al-'amm* (literalmente: 'hija del tío paterno'), lo que ha llevado a hablar de "endogamia de linaje". Esta segmentación también afecta a los diferentes subgrupos étnicos. Así, por ejemplo, en Mauritania se distinguen todavía las tribus 'bassaníes', de origen árabe, llegadas en los siglos XIII y XIV, de las tribus beréberes indígenas llamadas 'marabúticas', y lo mismo sucede con respecto a los beduinos de los límites egipcio-libios. Incluso en el Asia Central, el otro extremo de las tierras islamizadas y arabizadas, se encuentran, en torno a Samarkanda y a Kiva, grupos que han mantenido la endogamia de linaje (además de la lingüística, por ejemplo) y que se dicen "árabes de raza" (Guichard 1995: 57-58 [1976]). Hay incluso concepciones fisiológicas a favor de la endogamia, como la idea de que cuando una mujer se casa fuera del ámbito familiar, permanece estéril. El objetivo de estas uniones es, básicamente el mismo que en el matrimonio entre primos en un sistema troncal catalán o gallego: perpetuar las redes o alianzas de parentesco, evitar la dispersión de bienes y a la vez invertir en la propia familia. Algunos autores señalan la importancia del honor (el *nif*, o buena fama del linaje y la *horma*, u honor propiamente dicho) (Bourgieu 1968). Según esto, la no cautividad de la mujer, la no castidad, la mezcla de sangre de una mujer con la de un extranjero, etc., proyectarían el deshonor sobre todos los miembros del clan o de la tribu. Es honroso pues para un linaje o un clan conservar lo más posible sus propias mujeres dentro del grupo de parentesco agnático. Esta endogamia mantiene el honor y la nobleza de la estirpe; lo contrario, las alianzas matrimoniales con extranjeros, alteran la pureza de la sangre y comprometen la integridad del grupo familiar. Es la "ausencia de mezcla" lo que da como resultado la "nobleza". Este ideal de la pureza de sangre se plasma perfectamente en el siguiente pasaje:

Muchas generaciones de árabes han crecido en el desierto, donde se afirmaron sus rasgos de carácter y sus cualidades naturales... También sus linajes se hallan exentos de toda mezcla, de toda quiebra... Han soportado una vida ruda, sin agricultura... Han vivido lejos de los condimentos y de los cereales. ¡Cuán puras han permanecido sus estirpes!. No tienen mezcla, ni mancha. Pero hay otros árabes que vivían en las colinas y en los fértiles campos de la abundancia... Sus estirpes estaban mezcladas... Eso se debe a los intermatrimonios con los bárbaros (*'a[^]yam*), pues no han tomado cuidado alguno para preservar la pureza de su sangre, al contrario que los verdaderos árabes.³⁹

Es significativo, sin embargo, que los porcentajes de la práctica endogámica no se correspondan con el ideal endógamo. Así, entre los Sibays del sur de Iraq, se registra un porcentaje del 38% de matrimonios endógamos (el más alto); del 21% entre los Uled Arfa de Túnez, y del 15% entre los Tiyaha del Sinaí (Chelhod 1965: 135, 142-147). Esto sólo es

³⁸ Véase Chelhod (1965: 157-162). Citado por Guichard (1995: 62 [1976]).

³⁹ Ibn Jaldun (1967) *La Muqaddima*, Beyrouth, trad. Monteil I (1ª traducción De Salane, Paris, 1862-1868): 258-260. Citado por Guichard (1995: 91 [1976]).

paradójico si pensamos que los modelos normativos y los comportamientos reales deben coincidir; pero no lo es si consideramos que lo importante no es tanto el número de uniones endógamas como el carácter preferente de este tipo de matrimonio.

De forma similar a la endogamia entre los árabes, entre los gitanos también puede hablarse de “endogamia de linaje”. Los gitanos hablan de linaje en términos de *raza*, y de *raza* en términos de linaje; es decir: linaje y *raza* son sinónimos.⁴⁰ Siendo un sistema patrilineal, y también patrilocal, la *raza* se refiere a los miembros de una línea patrilineal y a la valoración de los matrimonios entre “conocidos”. Un hombre tiene dos *razas*, la de su padre y la de su madre. Según la regla patrilineal, su hijo llevará la *raza* de su padre y la de su esposa, que no la de su madre (San Román 1976: 111). La relación entre *raza* y alianzas matrimoniales parece clara:

Bastaría entender la *raza* como el esquema conceptual de organización del parentesco sobre el cual se posibilitaban las alianzas matrimoniales, sobre el que se entendían y realizaban distribuciones espaciales que vinculaban los agrupamientos de otros parientes en torno a líneas patrilineales de personas; como el esqueleto conceptual de los grupos de parentesco y como núcleo en torno al cual, a distintos niveles tanto genealógicos como territoriales se vinculan las unidades locales [...] de sus miembros y, en algunos casos [...] otras personas, otras unidades familiares que se relacionan con ese núcleo por otros tipos de parentesco [...] Y así, la *comunidad local de parientes* y las relaciones entre *comunidades locales de parientes* se relacionan entre sí por matrimonio y parentesco no necesariamente lineal, pero sí articulado en torno a un linaje y las alianzas matrimoniales entre razas [...] La enorme funcionalidad de la *comunidad local de parientes* se organiza sobre la base de la existencia y atributos de la *raza* (aunque) la funcionalidad social de la *raza*, por sí misma, en la vida cotidiana es escasa.⁴¹

Este tejido patrilineal de las *razas* sería, según San Román, lo que proporciona las bases ideológicas y clasificatorias (de pertenencia o no-pertenencia) para estructurar las relaciones parentales. Y la forma más ventajosa de vinculación es la alianza matrimonial. De nuevo hay que entender esta estrategia como un sistema de creación y perpetuación de alianzas que repercuten en aspectos políticos y económicos, dado que muchas veces es un matrimonio lo que sirve para sellar tratos o pactos, estableciendo así vínculos de solidaridad entre las partes. La preferencia clara es a casarse entre parientes, dentro de una *raza* (linaje) o entre dos *razas* diferentes. De hecho, cada *raza* mantiene al menos un par de *razas partenaires* con las que se une en matrimonios sucesivos en varias generaciones (San Román 1976: 111). Las prohibiciones hacen referencia, más que a los límites exógamos, a los límites endógamos, que

⁴⁰ El concepto antropológico de *linaje* y el concepto folk de *raza* se aproximan bastante, teniendo en cuenta la vinculación entre la “*raza*” de la madre y el concepto de filiación complementaria. No obstante, hay que señalar que los gitanos hablan de linaje no exactamente en términos de “linaje patrilineal” –como plantea la teoría antropológica– sino en términos de “*raza*” o de “buena cuna”. En este sentido hay que distinguir entre el *linaje* de la teoría antropológica y el *linaje* que usan los gitanos, y que es sinónimo de *raza* (esta última, pues, tampoco tiene exactamente un sentido biológico o genético).

⁴¹ *Ibíd.*: 99-100 y 102.

coinciden con los del incesto (básicamente, matrimonio entre: padres e hijos, hermanos y hermanas y entre cuñados). Lo que nos interesa ver aquí, es que para referirse a los ideales matrimoniales, igual que cuando hablan del arte gitano (no sólo el flamenco, sino el modo de vida en sí mismo), se habla de *raza* y de “pureza de la *raza*”.⁴² La pureza de *raza* se refiere al linaje (descendencia) del cónyuge, a no participar de los malos vicios (p.e. alcoholismo), a estar alejado de las enfermedades, etc. Y en la mujer se define especialmente en términos de *honra*, virginidad y fidelidad, además de acatamiento a los diferentes aspectos del código moral gitano. Existen además diferencias entre hombres y mujeres en cuanto a las relaciones íntimas con los payos, y que cruzan las categorías de género con las de tipo de relación (formal/informal). Según la tradición gitana, los hombres casados son compelidos a establecer relaciones sexuales con mujeres payas, y se espera de ellos haber tenido relaciones sexuales antes del matrimonio. Asimismo, la infidelidad pos-marital entre los hombres es tolerada dentro de unos límites. Es decir, entre los hombres, se promueve la exogamia sexual (informal), aunque no marital (fomal, pública). Las mujeres, en cambio, deben conservar su virginidad, su *honra*, hasta el momento del matrimonio; es decir, deben casarse con la persona a la que entregan su virginidad, signo de decencia y de virtud, en contraposición al comportamiento de las mujeres payas, que son consideradas extremadamente promiscuas. Esta lógica, y la idea del matrimonio endógamo como elemento de “continuidad del pueblo”, hace que los matrimonios mixtos sean escasos y que, dentro de la excepción, sean los hombres, más que las mujeres, los que formen uniones con personas payas (cf. Garreta 1999: 125-128). Cabe señalar que este control sobre la sexualidad de las mujeres no obsta para que entre los gitanos la percepción del deseo y la sexualidad como algo positivo y deseable sea central. La diferenciación que se establece respecto a los payos es justamente en el control que implica la moralidad gitana (Gay-y-Blasco 1997) (véase Volumen 2, Anexo IV, IV.2: Boda gitana en Lleida). Toda esta argumentación queda condensada en las siguientes palabras:

Para nosotros [el linaje] es una de las cosas más primordiales, porque, como se dice: “padres, nietos y tíos, de los buenos manantiales se forman los buenos ríos”. El linaje es eso, es emparentar siempre. Cuando, por ejemplo, se iba a echar un caballo a una yegua, tenía que ser un caballo específico de una raza pura, no iba a echárselo a cualquiera; y con los gitanos era igual, porque siempre íbamos buscando los linajes el que era mejor, no el que era más rico, para nosotros el dinero no cuenta a la hora de casarnos. Lo que cuenta es: primero que sea de una raza pura, que tenga buenos sentimientos, que sean formales (la familia), que no haya

⁴² Es necesario decir aquí que la crítica reciente al uso *folk* del término “raza” es infructuosa si, a la vez que niega justificadamente su sentido biológico, se niega a reconocer la importancia y significación de este concepto a nivel social y sociológico. Sería un tremendo error pensar que sólo se puede hablar de las cosas que tienen base científica. Esto es peligroso, porque explotar la idea de que el racismo no tiene significación como ideología biológica (es una teoría pseudocientífica) puede negar que, socialmente, se manifieste con una intensa vitalidad. Coincido plenamente con Teresa San Román (1996) en que esto afecta a la propia acción antirracista, pues ésta debe tener en cuenta que si alguien asume un punto de vista racista y/o xenófobo no como teoría científica, sino como propuesta de comportamiento cultural, moral o político, no se le puede disuadir con argumentos científicos, que sólo tienen valor para quien le da a la ciencia la capacidad para juzgar asuntos morales. Hablamos de “raza” no como realidad biológica (inexistente), sino como construcción teórica-social con funciones sociales efectivas.

prostitución en su casa, que la mujer dé la virginidad al tiempo de casarse. Eso es el buen linaje; esos son los capitales que nosotros pedimos a la mujer que nos casábamos con ella. Porque para nosotros lo más grande que puede tener una mujer es que venga de buen linaje.⁴³

Por otro lado, hay una cierta flexibilidad que admite uniones con otros tipos de parientes; tal como explica Liégeois respecto a los gitanos europeos (1987: 67):

El ideal para numerosos grupos sociales deseosos de preservar su cohesión es la multiplicación de las uniones dentro del grupo (endogamia) [...] Por otro lado, las situaciones locales de trato y de convivencia, en otro ámbito, entre grupos sociales diferentes, llevan consigo uniones entre estos clanes. Es esta situación la que determinará la frecuencia de los enlaces matrimoniales entre los grupos, o su ausencia, así como su permanencia, su carácter ocasional o su repetitividad. La situación hace que las fronteras entre los grupos lleguen a ser permeables y flexibles, a pesar de que se pretendan impermeables y rígidas. [Por ejemplo] los *Lovara* o los *Sinté* que se casan con los *Rom* del Burgenland, en Austria, tienen que romper con su familia de origen. Los numerosos matrimonios entre *Voyageurs* y *Manus*, en Bélgica, llevan consigo la aparición de otro grupo nuevo.

A pesar de esto, según argumenta el propio Liégeois, la resistencia de los gitanos a los matrimonios interétnicos (entre gitanos y no-gitanos) es un hecho presente a nivel europeo. La reticencia a casarse con un “extranjero”, con un *gadjo* (payo), parece unánime; las excepciones no hacen sino confirmar la regla. Además, en el caso de matrimonio interétnico, si los hijos se educan en la “tradición”, éstos se consideran gitanos. Sin embargo, parece también claro que en la endogamia/exogamia entre gitanos, las barreras de estatus son, de nuevo, más rígidas que las étnicas. Tal como señala San Román (1997: 113):

Parece más fácil que una gitana contraiga matrimonio con un obrero payo acomodado que el que una gitana pobre se case con un gitano en posición también acomodada.

Por otro lado, parece que la población paya tampoco está muy dispuesta a establecer relaciones afectivas con gitanos, y donde también el prejuicio étnico es en gran medida socio-económico.⁴⁴

⁴³ Extraído de una entrevista a Tío Carlos (Carlos Heredia Fernández), Pte. de la Asociación Presencia Gitana, emitida por TV2 en 1994, en el programa *La aventura del saber*. Transcripción propia.

⁴⁴ Una encuesta realizada en centros escolares españoles (Calvo Buezas 1990), revelaba que un 48% de los alumnos de EGB, BUP y FP manifestaba recelo a casarse con gitanos, mientras que entre los profesores este porcentaje aumentaba hasta 64,9% (respecto a ellos) y 69,4% (respecto a sus hijos). La encuesta, de ámbito nacional (N = 1.110) revelaba que no sólo para esta categoría de relación interétnica, sino también para todas las demás propuestas (como vivir en el mismo barrio, ser amigos, trabajar juntos, etc.) los gitanos eran el grupo étnico que mayor prevención y rechazo recibe entre los profesores y alumnos. Los alumnos que rechazaban esta relación argumentaban en torno a las diferencias en las costumbres, a la diferencia de raza y reticencia ante el mestizaje, a que son: sucios, ladrones, pobres, etc. (p. 94 y sig.). Frente a esto, los alumnos gitanos entrevistados se manifestaban todos abiertos a matrimonios con payos, incluso con fascinación (p. 90). Una encuesta más reciente, también de ámbito nacional, realizada en 1997 a alumnado español de EGB y Bachillerato (N =

Después de los casos analizados, podría pensarse que sólo hay relaciones entre identidad y endogamia/exogamia étnica argumentada en términos “racistas” –en los términos de las ideologías y actitudes que se han analizado– en casos de sociedades poco industrializadas, con modos de vida poco tecnológicos (ganda, wolof, árabes-beduinos, etc.). Pero no es así. En sociedades urbanas altamente industrializadas también encontramos esta relación entre sangre y pureza (endogamia) e impureza (exogamia), sin llegar a inscribirse en un discurso político de estado-nación (al que nos referiremos en el siguiente apartado). Por ejemplo, en Japón las agencias matrimoniales tradicionales o *nakodo* (éstas coexisten con los servicios profesionales de intermediarios casaderos o *pro nakodo*), tienen un registro de las personas según sus características. Las características que se tienen en cuenta son: el salario, la historia marital previa (si la hay), la ascendencia, la independencia del grupo familiar, el atractivo físico, etc. Aspectos como la religión, los hobbies o tener carnet de conducir, se tienen en cuenta sólo por una minoría. Los atributos astrológicos del candidato/a reciben mucha atención, pues se considera que influyen mucho en el éxito o fracaso del matrimonio. Un ejemplo de esto es que las mujeres nacidas en el año del caballo en el quinto ciclo (*hinoeuma*, cada 60 años) tienen mala suerte. El último año de estas características fue 1966, y las mujeres nacidas ese año se consideran mujeres con mala suerte en el matrimonio (no-casables). Esta creencia está tan arraigada que en ese año la tasa de nacimientos tocó fondo. De todos los factores, uno de los que se tienen más en cuenta para buscar pareja por agencia es el tipo de sangre, tanto en lo que respecta a la salud como a los aspectos de ascendencia e identidad. El término *ketto*, que significa ‘sangre’ o ‘linaje’, se usa frecuentemente por los *nakodo* cuando deliberan en torno al matrimonio. También se usa a veces para describir las formas en que los coreanos nacidos en Japón y los sectores marginados de Japón (*burakumin*) difieren de la gente ordinaria. Los inter-matrimonios con estos grupos se consideran aborrecibles. La resistencia a casarse con descendientes de supervivientes de las bombas atómicas (*hibakusha*) también se argumenta en términos de sangre o enfermedades genéticas heredadas (cf. Applbaum 1995).

6.000), confirmaba que, entre 15 grupos étnicos, el ‘grupo gitano’ es el que recibe mayor rechazo ante un posible matrimonio exógamo (53,9%), por encima de los ‘moros/árabes’ y los ‘negro-africanos’ (Calvo Buezas 2000: 74-75 y 186-187). Asimismo, las encuestas financiadas por el IMSERSO entre 1991 y 1998 sobre las actitudes de los españoles hacia los diferentes colectivos del Estado español, reflejan que, en todos los años, el grupo con el mayor porcentaje de la pregunta “Prohibiría o desaconsejaría relación afectiva de su hijo/a con distintos grupos étnicos o sociales”, es el gitano. La actitud de los españoles hacia los gitanos es en general más negativa y discriminatoria que hacia tres grupos de inmigrantes: norte-africanos, africanos negros y sudamericanos (posiblemente también porque el número es todavía muy pequeño en España). (IMSERSO 1999: 41-43 y 172). Por otro lado, un estudio del CIS de febrero del 2000 reflejaba que las mayores reticencias ante el matrimonio de un hijo de los encuestados con un inmigrante aparecen en el caso de que éste sea de origen magrebí o del África negra, algo que señalan otros estudios más comprensivos (Vallés Martínez *et al.* 1999: 108). En la misma línea, según datos del Informe de Juventud en España 2000, elaborado por el Instituto de la juventud, aunque las actitudes xenófobas y racistas de los jóvenes han disminuido, todavía el 30% de los jóvenes de España considera que el fenómeno de la inmigración será, a la larga, “perjudicial para la raza”. El trabajo de Garreta (1999: 125-128), también muestra esta reticencia al matrimonio mixto tanto por parte de los payos como de los gitanos.

1.1.b.4 Política de estado y endogamia/exogamia ‘racial’ o ‘étnica’

– Introducción

El útero es para la raza lo que el corazón es para el individuo; son los órganos de circulación de la especie.

W. Tyler Smith, *Manual of Obstetrics*, 1847.
Citado por Stolcke (1992: 9 [1974])

Con los casos analizados más arriba, hemos visto que transculturalmente se dan discursos que legitiman comportamientos determinados en torno a la endogamia/exogamia en donde la diferenciación entre el propio grupo (“Nosotros”) y los demás (“los Otros”) juega un papel importante. En la mayoría de casos estas verbalizaciones eran *racistas* en tanto que apelaban a atributos inmutables heredados, para diferenciarse y no mezclarse los unos con los otros. Esta mixofobia se desarrolla más bien en el ámbito de la filiación y el parentesco (quizás con la excepción de Ruanda, en donde el factor nacional juega un papel importante (de hecho, hay conflictos interétnicos-políticos en países de todo el mundo, con la consecuente repercusión en las relaciones interétnicas grupales e individuales).

Sin embargo, el dominio de las relaciones de parentesco (matrimonio y familia) está sujeto, en mayor o menor grado, a regulación estatal. En muchas sociedades esta regulación está recogida formalmente en leyes. Históricamente, estas regulaciones han tenido en muchos casos un carácter especialmente restrictivo en cuanto a las uniones posibles en términos de categorizaciones étnicas, raciales y de clase social. Esta mixofobia asociada a la política de estado (imperio, nación) es, sin duda, diferente en contenido, forma y magnitud, y las categorizaciones formales de los cónyuges posibles en términos de *raza*, *etnia* y *clase* implican un racismo organizado y formalizado.⁴⁵

Cabe decir que los contextos en el que se han desarrollado teorías socio-políticas y cuerpos jurídicos que afectan a la organización de la procreación de la población son diversos, por lo que no se pueden generalizar unos mismos patrones de categorización y función de la regulación (p.e. en la América Colonial, con las categorizaciones de castas, lo que manda no es la *raza* sino la ley moral y teológica). Pero, como veremos, el mestizaje representaba, en diferentes contextos, no tanto el peligro de enemigos exteriores (fronteras

⁴⁵ Es pertinente hacer referencia a la distinción que hace Todorov (1991: 115 [1989]) entre *racismo* y *racialismo*: el *racismo* se refiere más bien a un comportamiento antiguo y transcultural –sin pretender que sea innato ni universal– mientras que el *racialismo* se refiere más bien a las doctrinas raciales, concretamente al movimiento de ideas nacido en Europa occidental y con un periodo de auge que va desde mitades del siglo XVIII hasta mitades del siglo XX.

exteriores), como la destrucción de las fronteras interiores, del *status quo* socio-político y económico; lo que Fichte definió como la ‘esencia de la nación’.

Analizaré varios casos, centrándome en tres, dos de ellos bien conocidos (España y la América colonial y la Alemania nazi), y un tercero menos conocido (el caso de Inglaterra, por su relación con los desarrollos posteriores de este trabajo).

– España y la América Colonial

La sociedad colonial americana se caracteriza por una mezcla de los distintos grupos étnicos que coincidieron en el territorio, y que se produjo desde los primeros momentos de la conquista. Este mestizaje no va a dar lugar, sin embargo, a un sistema social igualitario. La sociedad colonial se configuró más bien con arreglo a un esquema jerárquico, inspirado por los criterios aristocráticos de raíz feudal que provenían de la metrópolis. Se creó un sistema de castas, cuya cúspide estaba regentada por la población blanca, ya fuera de origen peninsular (llamados despectivamente: ‘gachupines’ y ‘chapetones’) o americano (‘criollos’), dos grupos que estaban en conflicto de intereses. Por debajo de estos dos grupos estaban: indios, negros, chinos, judíos... y mestizos.

El mestizaje entre americanos y españoles fue generalizado. La población mestiza, especialmente la criolla, jugaría un papel crucial en las empresas de conquista. Así, hasta finales del siglo XVI, el fenómeno del mestizaje con americanos no tuvo repercusiones sociales graves, ni se tomaron en principio medidas especiales para limitarlo. La cédula real del 19 de octubre de 1514 parece ser el primer pronunciamiento sobre esta materia:

Es nuestra voluntad, que los Indios e Indias tengan, como deben, entera libertad para casarse con quien quisieren, así con los Indios, como con los naturales de nuestros Reynos, o Españoles, nacidos en las Indias, y que en esto no se les ponga impedimento. Y mandamos que ninguna orden nuestra, que se hubiere dado, o por Nos fuere dada, pueda impedir, ni impida, el matrimonio entre los Indios e Indias con Españoles, o Españolas, y que todos tengan entera libertad de casarse con quien quisieren, y nuestras Audiencias procuren, que así se guarde y cumpla.⁴⁶

En los siglos XVII y XVIII, a medida que se iban nivelando los sexos en el grupo “blanco” (criollo y peninsular, pues al principio las mujeres blancas eran poco numerosas), los matrimonios interraciales fueron cada vez menos frecuentes entre las clases acomodadas. Paralelamente, con la llegada de negros africanos esclavos se estableció la idea de que la mácula de la esclavitud se transmitía por la sangre. Fue entonces, en un momento en que el mestizaje no paraba de crecer, cuando se exacerbó una ideología mixófoba que sería cada vez más elaborada. Se crearon categorías en forma de castas, en

⁴⁶ Ley 2, tít. I, lib. VI. Citado por Lipschutz (1975: 245).

su intento de trazar las líneas de separación entre unos y otros en términos de ley moral y teológica. Las posibilidades de cruzamiento eran infinitas, y las adecuaciones burocráticas a esta realidad devinieron tan retóricas como absurdas (véase Tabla (1).1, en la página siguiente; reto al lector a llegar al final sin sonreír por la absurdidad...). Esto se plasma en las palabras de Jorge Juan y Antonio de Ulloa en su *Relación histórica* (1748) de este modo:

Las castas [...] que provienen de la unión de unos con otros [...] son de tantas especies, y en tan grande abundancia, que ni ellos saben discernirlas.

Como han explicado Caillavet y Minchom (1992: 117-118), desde los primeros años de la colonización, entre los nuevos fenómenos a nombrar, aparece el término ‘mestizo’, que era usado en la metrópolis para denominar la mezcla de dos razas animales diferentes, y que desde el siglo XVI se aplicaría a los nacidos de la unión de inmigrantes españoles y mujeres nativas. Este tipo concreto de filiación (padre blanco, madre india) designa los contornos del “mestizo ideal”. Pero, atendiendo a su sentido etimológico (del latín *mixticius*, que significa mezcla de dos mitades iguales) este empieza pronto a perder sentido en un contexto de mestizaje de amplitud desmesurada. La adecuación exacta entre lo *real* y su *representación* (construcción simbólica) será cada vez más superflua. Así, por ejemplo, en la Cuba decimonónica parece claro que hubo problemas para mantener las diferenciaciones claras entre las distintas castas, ante el alto grado de mestizaje y la consecuente disolución de los límites visibles entre las mismas. Esto, sumado a las “trampas” de inscripción en los bautismos para camuflar la verdadera ascendencia, hacia que las cédulas reales fueran de difícil aplicación. El *color legal* prevalecía al *color real*, sin que la apariencia física dejara de ser relevante (Stolcke 1992: 117-124 [1974]). Es decir; las categorizaciones legales eran cada vez más necesarias ante la complicación que suponía el mestizaje. Puede decirse, entonces, que cuanto más confusas son las líneas entre los grupos que interesa diferenciar, más importante es la creación de marcadores, atributos externos claros que sirvan de criterio de clasificación social.⁴⁷

Existe, pues, una estrecha imbricación entre *raza* y *clase*. De hecho, el *racismo* se formuló primero en los conflictos de *clase*. ‘*Raza*’, antes de su sentido biológico (a partir de mitades del siglo XVIII), es un término que sirve para discriminar los grupos humanos según su condición social; es decir, en términos de ley moral y teológica: los unos son ‘hijodalgos’ y los otros ‘villanos’; los unos son *más* y los otros *menos* en la escala social: son *de raza* los herejes, los villanos, los judíos y los moros, “mancha y deshonor del linaje humano”. El término, pues, no sirve como instrumento para destacar las pretendidas diferencias biológicas existentes entre las personas, sino como instrumento lingüístico para

⁴⁷ Así, por ejemplo, en España se exigía a los judíos que llevaran distintivos amarillos, igual que a los judíos alemanes durante el Nazismo (la estrella amarilla de David). Esto es a lo que Devereux (1975) denominó ‘actividades aloplásticas’.

Tabla (1).1

Las castas en la América colonial

Casta	Cruce de :
1. Ahí o hay te estás (<i>sic.</i>)	No te entiendo con india
2. Albarasado	Tente en el aire con mulata
3. Albino	Español con morisca
4. Barnizo	Albarasado con india
5. Cambujo	Chino con india
6. Campa mulato o calpamulato	Barnizo con india
7. Castizo	Mestizo con blanca
8. Castizo cuatralvo	Blanco con mestiza
9. Coyote	Indio con mestiza
10. Coyote mestizo	Chamizo con mestiza
11. Cuarterón	Blanco con tercerona
12. Cuarterón de chino	Blanco con china
13. Cuarterón de mestizo o español	Blanco con mestiza
14. Cuarterón de mulata	Mulata con blanco
15. Chamizo	Coyota con indio
16. Chino	Lobo con negra
17. Cholo	Mestizo con india
18. Español o españolito	Castiza con blanco
19. Genízaro	Barnizo con sambaiga
20. Galfarro	Negro con mulata
21. Gente blanca	Blanco con requinterona de mulato
22. Gibaro	Lobo con china
23. Grifo o tente en el aire	Indio con loba
24. Harnizo	Blanco con coyote
25. Jarocho	Negro con india
26. Limpios	Blanco con gente blanca
27. Lobo	Indio con negra
28. Lujanero	(?)
29. Mequimixtos	(?)
30. Mestindio	Indio con mestiza
31. Mestizo	Blanco con india
32. Morisco	Blanco con mulata
33. Mulato	Blanco con negra
34. Mulato obscuro	Indio con mulata
35. No te entiendo	Tente en el aire con mulata
36. Octavón u ochavón	Blanco con cuatralva
37. Puchuela	Blanco con octavón indio
38. Puchuela de negro	Blanco con octavón negro
39. Quinterón	Blanco con tercerón negro
40. Quinterón de mestizo	Blanco con cuarterona de mestizo
41. Quinterón de mulato	Blanco con cuarterona de mulato
42. Requinterón de mestizo o español	Quinterón de mestizo con requinterona de mestizo
43. Requinterón de mulata	Quinterón de mulato con requinterona de mulato
44. Rayados	(?)
45. Sambajo o sambahigo o sambaigo	Cambujo con india
46. Saltatrás	Blanco con albina
47. Saltatrás cuarterón	Negro con tercerona
48. Saltatrás quinterón	Negro con cuarterona
49. Tente en el aire	Cambujo con india
50. Tercerón o cuarterón cuatralvo	Blanco con mulata
51. Tresalvo	Indio con mestiza
52. Zambo	Indio con negra
53. Zambo prieto	Negro con Zamba

Fuente: Pitt-Rivers (1992: 148). Extraído de: Dr. Nicolás León, *Las Castas del México Colonial o Nueva España*, Departamento de Antropología Anatómica, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, México, 1924. Elaboración propia.

diferenciar socialmente a las personas según su “calidad social” y, por tanto, como símbolo de desigualdad social. Es decir, como categoría para insistir en la diferencia entre los grupos clasificados, y para atribuir a cada uno su papel en la vida social de acuerdo con los intereses del grupo que ostenta el poder en ese momento. Según esto, a la escala de colores *raciales* corresponderá desde muy pronto toda una escala de funciones *sociales*, según un esquema que regiría toda la organización social y económica de las colonias.⁴⁸ Se trataba de mantener un *statu quo* trazado idealmente. El temor al fin de este orden social se ve ya representado en la constatación del aumento del número de mestizos en las colonias del licenciado Castro:

Hay tantos mestizos en estos reinos, y nacen cada hora, que es menester que Vuestra Majestad mande enviar cédula que ningún mestizo ni mulato pueda traer arma alguna ni tener arcabuz en su poder, so pena de muerte, porque ésta es una gente que andando el tiempo ha de ser muy peligrosa y muy pernicioso en esta tierra.⁴⁹

Como también ocurriría en la Cuba colonial, se trataba, en suma, de una cuestión de preservación de la desigualdad, donde el matrimonio interracial suponía:

[...] despertar en una clase inferior y degradada, la idea de igualdad, y con esta, otras de nocivas consecuencias p.a la causa común o pública.⁵⁰

En este contexto, los sistemas matrimoniales eran, eminentemente, constructos socio-políticos cuya función era legitimar y preservar el orden colonial. Como señala Stolcke (1992: 13 [1974]):

La prohibición del matrimonio interracial introducida en Cuba a comienzos del siglo XIX ejemplifica el carácter esencialmente jurídico-político de la dicotomía entre la esfera pública y la esfera privada defendida por la filosofía política liberal. Lejos de constituir hechos naturales, los sistemas matrimoniales, la estructura familiar y las relaciones de parentesco eran constructos socio-políticos que respondían a los intereses políticos del gobierno colonial acompañados del racismo profundamente arraigado en la sociedad esclavista.

Cabe señalar que esta cuestión de los problemas que planteaban los matrimonios interraciales y una población mestiza en aumento (fruto de las relaciones de concubinato y de los hijos no reconocidos) para la jerarquía de clases y la exclusividad de la pertenencia

⁴⁸ Lipschutz (1975: 241-251) habla del “espectro de colores”, para referirse a que al mestizo, en sus diferentes categorías, le corresponderá llenar las funciones sociales intermedias entre señor (blanco) y peón (indio).

⁴⁹ Carta al Rey, 1567. Citado por Lipschutz (1975: 251).

⁵⁰ Stolcke (1992: 67 [1974]), extraído del Archivo Nacional de Cuba, La Habana, Gobierno Superior Civil, Leg. 922/32149.

nacional –y en los estados modernos el acceso a la ciudadanía– se ha dado en situaciones coloniales diversas en espacio y tiempo.⁵¹

Así pues, y siguiendo con la relación entre *raza* y *clase* en la Cuba colonial, allí la diversidad cultural y fenotípica adquirió también un significado político y social, cosa que ocurría también en España con los judíos y los moriscos. El fenotipo no era en sí el causante de la discriminación, sino el significado de esa marca, que indicaba la *clase* en una jerarquía social legitimada en términos de *raza*; es decir, en un contexto en el que el reconocimiento *social* requería la ‘pureza de *raza*’ (en términos morales y religiosos). Este es el contexto en el que se prohibían los matrimonios interraciales. Por tanto, la diferenciación llamada *racial* es, desde el principio, *social*. Luego, al dotar estas categorías de contenido biológico, en lugar de ‘hidalgo’ se dirá ‘blanco’; y en lugar de ‘villano’ se dirá ‘negro’ o ‘amarillo’: arriba el señor, que es blanco; abajo el peón, que es de color. Esta relación entre *clase* y *raza* reaparecerá cuando se formen los estados-nación. En América, la definición hereditaria de la *raza* servirá a la vez para aislar a una aristocracia interna y para conferir a todo el pueblo español una nobleza ficticia; esto es, para convertirlo en un “pueblo de señores” en el momento en que conquista el mayor de los imperios coloniales (el racismo de *clase* se transforma en racismo *nacionalista*).

Pero volvamos al tema central. En 1776, paradójicamente durante el período las reformas borbónicas liberalizadoras, el monarca español Carlos III promulga la <<Pragmática Sanción para evitar el abuso de contraer matrimonios desiguales>>, para su aplicación en los ‘Reinos y dominios de España’. En 1778 la Real Pragmática sobre matrimonios se extiende a las posesiones de ultramar. El objetivo era controlar los matrimonios considerados “desiguales” en la metrópolis. A partir de entonces, todo hombre menor de 25 años (23 años para las mujeres) y todo el que no viviera bajo la tutela paterna debía casarse según el acatamiento del consentimiento paterno. La Pragmática excluía a: negros, mulatos y otras ‘castas’ (personas de sangre mezclada) en la creencia de que, siendo tantos de ellos ilegítimos, sería imposible para ellos obtener el consentimiento.

El cuadro teórico ideal que servía de modelo a la sociedad americana colonial era una transposición de las concepciones rígidas de la España metropolitana, donde la obsesión de la *pureza de sangre* y el criterio fundamental de separación de razas no permitían el mestizaje. En una sociedad post-feudal compuesta, por nacimiento, de aristócratas (hidalgos) y plebeyos, sólo los cristianos viejos, que podían demostrar su ascendencia cristiana, eran aceptados en la escena social. El honor u honra, que era el pilar de la posición social reconocida, dependía de este hecho. La nobleza venía tanto del hecho de ser gentilhomme (con títulos) como de ser “puro de raza” (de ascendencia cristiana), y esto último se aplicaba a toda la población.⁵² La pureza de sangre, que como doctrina católica de

⁵¹ Uno de los casos más interesantes es el de la Indochina francesa y las Indias holandesas. Sobre este caso véase el excelente trabajo de Stoler (2000).

distinción entre cristianos y no-cristianos (musulmanes y judíos) se remonta al menos al siglo XIII, se convierte, pues, en la obsesión clasificadora desde la segunda mitad del siglo XVI. Ésta se definía en términos físicos, en tanto que se hablaba de caracteres transmitidos por la sangre de generación en generación; incluso se pensaba que la impureza (sarna, roña, tara) se contagiaba por la proximidad espacial. De ahí la obsesión por asegurar los matrimonios endógamos y la legitimidad de los nacimientos y evitar lo opuesto. Lo primero confería distinción social, lo segundo “manchaba” a la persona y a su prole para siempre. Y aunque esto se regularía por medio de leyes concretas, la ideología estaba enraizada fuertemente en la sociedad. Los padres argumentaban su oposición en términos de integridad familiar y de “pureza de sangre” (linaje), auto-proclamándose: limpios de sangre, honrados, útiles a la comunidad, etc., frente a negros, mulatos, judíos, moros o recién convertidos. El deshonor, la “impureza de sangre”, que se derivaría de un matrimonio interracial, solía atribuirse a la ascendencia esclava del contrayente de color, transmisible por sangre. En el caso de los ilegítimos, la ambigüedad de su ascendencia les hacía sospechosos. Respecto a los nacimientos ilegítimos en las posesiones de ultramar, Solorzano apuntaba en su *Política Indiana* que:

Lo más ordinario es que nacen de adulterio o de otros ilícitos y punibles ayuntamientos, porque pocos españoles de honra haya que se casen con indias o negras, el cual defecto de los natales les hace infames [...] sobre él cae la mancha del color vario, y otros vicios, que suelen ser como naturales y mamados en la leche.⁵³

Las razones de disenso paterno pueden resumirse en cuatro grandes bloques relacionados entre sí: a) pureza de raza (esgrimidas como primera razón en Córdoba y Buenos Aires para el caso de Río de la Plata), b) desigualdad social (incluida la vinculada al nacimiento y al linaje), c) moral (en base a características como la vagancia o la ladronería) y d) desigualdad económica.⁵⁴

Hay que decir que no sólo el matrimonio, sino también la fornicación, el concubinato y las promesas de matrimonio –todas ellas transgresiones desde el punto de vista espiritual de la pureza de la iglesia– se recogían como actos de adulterio. Estos casos eran frecuentes entre hombres casados y mujeres solteras, que a menudo eran de diferente clase social y/o grupo “racial”; concretamente eran situaciones que se daban a menudo en las plantaciones entre mujeres esclavas y propietarios de las haciendas (Lavrin 1992: 219-223).

⁵² La Asamblea de las Cortes de 1600 exponía: “En España hay dos géneros de nobleza, una mayor que es la hidalguía, y otra menor que es la limpieza, que llamamos Cristianos Viejos. Y aunque la primera de la hidalguía es más honrado tenerla, muy más afrentoso es faltar a la segunda”. Citado Caillavet y Minchom (1992: 118). Sobre este tema consúltese también Méchoulán (1981).

⁵³ Citado por Stolcke (1992: 135 [1974]).

⁵⁴ Estas cuatro razones de disenso paterno son señaladas por Lavrin (1992: 164-165) para el caso del Río de la Plata, pero pueden extenderse a las demás regiones.

Cabe señalar que no todas las autoridades compartían los mismos puntos de vista en cuanto a los matrimonios interraciales: Iglesia, autoridades civiles y élite criolla tenían intereses diferentes. Por ejemplo, mientras los curas criollos simpatizaban ante la reticencia de las familias de clase alta de casarse con pardos, mulatos o negros, los clérigos hispanos mostraban más reticencias ante las uniones ilegítimas que a las interraciales. En este último caso, sin dejar de ser significativas las diferencias raciales, se temía más por el quebrantamiento de la ortodoxia religiosa y la “producción” de niños ilegítimos, que para este colectivo suponían un perjuicio moral a la comunidad.

Por otro lado, hay que añadir que la aplicación de la Pragmática no fue uniforme, sino que fue diferente según la región. La efectividad de la Pragmática en el control de los matrimonios entre “desiguales” fue menos efectiva de lo que se pretendió. Baste señalar que en 1805, el Consejo de Indias promulga la <<Real Cédula acerca de los matrimonios que personas de conocida nobleza pretendan contraer con las de castas de negros y mulatos>> (Stolcke 1992: 39 [1974]). En la misma fecha, en la región de Río de la Plata una nueva cédula real prohibía el matrimonio de todo español cualquiera que fuera su edad o casta, sin la previa autorización del Vizrey o de la Audiencia.

La mixofobia hacia los judíos se dió en los mismos términos, aunque las motivaciones explícitas fueran diferentes. Como he señalado más arriba, tiene su origen en el conflicto histórico-religioso de traición bíblica:

Los judíos –afirma Arce de Otarola–, por su crimen de lesa majestad divina y humana, han perdido toda suerte de nobleza y de dignidad, y la sangre del que entregó a Cristo está infectada hasta tal punto que sus hijos, sus sobrinos y sus descendientes, lo mismo que si hubiesen nacido de una sangre infectada, son privados y excluidos de los honores, de los cargos y de las dignidades [...] la infamia de sus padres les acompañará siempre.⁵⁵

Esta argumentación se convertirá más tarde en la teoría pseudo-científica biológica, que se asienta con fuerza en la Alemania nazi. Se argumentaba que la “esencia judía” también se transmitía por la sangre, por la simiente y por la leche materna:

Una mujer neófita (cristiana nueva), salida de la inmunda sangre de los judíos o de los herejes, no debe ser admitida como nodriza de los hijos del rey, pues no conviene que los descendientes de una majestad real sean alimentados con tal leche en razón de la bajeza y de la abyección de la raza y porque, por lo general, la raza de los neófitos no es apta para ningún trabajo. De hecho, el niño chupa las costumbres de su nodriza con su leche.⁵⁶

⁵⁵ *Summa nobilitatis hispanicae*, Salamanca, 1959, pp. 187-188. Citado por Méchoulán (1981: 113).

⁵⁶ Juan de Pineda, *Tractatus de officialibus republicae*, Lion, 1700, pp. 17 y 19. Citado por Méchoulán (1981: 114). Esto apoya una idea argumentada por Stolcke, según la cual: “el origen de la idea de la sangre como transmisora primero de la fe religiosa y más tarde de la condición social puede que esté relacionada con la teoría fisiológica medieval según la cual la sangre de la madre alimentaba al feto en el útero y más tarde,

Estos “peligros” conducen a la formulación de los <<Estatutos de limpieza de sangre>>, cuya finalidad era impedir la mezcla entre los “limpios de sangre” y los conversos y su descendencia, reservando los cargos públicos (honrosos) a los primeros. La limpieza de sangre se basaría en el criterio de fidelidad más antigua a la fe católica. Según Escobar del Coro:

La pureza y la limpieza de sangre provienen de nuestros antepasados que, después de haber recibido en el bautismo la verdadera fe católica de Cristo, Nuestro Señor, la han conservado con constancia y valor sin apartarse nunca de ella.⁵⁷

La vinculación entre lo religioso y lo político es evidente. Las finalidades de uno y otro poder coinciden en los hechos (baste recordar la confirmación de los estatutos de limpieza de sangre tanto por el rey Felipe II como por el Papa).⁵⁸ Esta ideología mixófoba se traspasa al plano político con la dicotomía nacional/extranjero. Así, podemos ver la negación del cortesano francés Arnaud al monarca español del derecho de mezclarse en los asuntos franceses:

¿Cómo? ¿Que esos marranos sean nuestros reyes, nuestros príncipes, y que el gentilhomme francés se incline ante el poder extranjero? ¿Que Francia sea agregada a los títulos de ese rey de Mallorca, medio moro, medio judío, medio sarraceno? [...] ¡Qué vergüenza para Francia ese nuevo cristiano que hemos sacado del Corán y de la sinagoga, y que sin nosotros sería todavía sarraceno o judío...!.⁵⁹

De igual forma, desde el siglo XVI al XVIII, se atribuyó a los gitanos españoles su inmunda ascendencia bíblica (hijos de Caín), y la consecuente transmisión hereditaria de esa “mancha”, que comprende atributos antisociales tales como: robar, matar o vagabundear. Esto ha tenido una plasmación no sólo social, sino también política. Desde la Pragmática de 1499, en que los Reyes Católicos decretan su expulsión, hasta la Pragmática de Carlos III de 1783, en donde, ante la voluntad de asimilación, se declaró que los gitanos “no procedían de raíz infecta alguna”, pasando por los endurecimientos de las pragmáticas de Felipe V a partir de 1717 y la política de exterminio de Felipe VI.⁶⁰ El racismo y la

transformada en leche materna, también alimentaba a la criatura fuera de este.” (V. Stolcke, 1992, “¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?”, *Mientras tanto*, 48, p. 101; en base al estudio de C. Walker Bynum (1989) *The female body and religious practice in the later middle ages*, en: M. Feher *et al.* (eds.) *Fragments for a History of the Human Body*, vol.I, Zone, MIT, pp. 182 y sig.).

⁵⁷ Citado por Méchoulán (1981: 115).

⁵⁸ Sobre este asunto véase R. Labrousse (1938) *Essai sur la philosophie de l'ancienne Espagne*, Paris, p. 100. Citado por Méchoulán (1981: 115).

⁵⁹ *L'Anti-Espagnol*, s.l., 1593, pp. 4 y 26. Citado por Méchoulán (1981: 134).

xenofobia populares eran paralelos al racismo y xenofobia políticos. También aquí se hablaba en términos de ‘pureza de sangre’ cuando se les negaba su participación en los gremios y corporaciones, o en las relaciones personales más íntimas. Ya vimos como estos prejuicios tienen una sorprendente vigencia en la actualidad (cf. Calvo Buezas 1990 y 2000; IMSERSO 1999).

En suma, puede decirse que en la América colonial las regulaciones matrimoniales fueron constructos socio-políticos que respondían a intereses políticos, sociales, culturales y económicos concretos. Lejos de constituir una imposición, las Pragmáticas proporcionaron un marco legal a actitudes raciales ya presentes en la población. Antes de las pragmáticas la opinión pública ya era adversa al matrimonio interracial; de hecho, tras esas fechas, muchos desconocedores de la ley se opusieron de igual forma. Sin embargo, la regulación formal (en leyes) de las relaciones matrimoniales y sexuales en los términos descritos permitía redibujar las líneas de esa diferenciación, y llevarlas a las consecuencias socio-políticas buscadas, que se resumen en el mantenimiento de una jerarquía socio-política y económica determinada.

– La Alemania nazi

Antes de entrar en el análisis de las políticas de población nazi, cabe empezar situándonos en el contexto del surgimiento y organización de los Estados-nación. Desde que la revolución burguesa consagró el Estado-nación, este, con diferentes variantes, ha sido la fórmula hegemónica de organizar a los pueblos. La categoría ‘nación’ se deriva de esa estructuración política del sistema-mundo moderno. Así, los Estados miembros de las Naciones Unidas son creaciones de ese sistema (la mayor parte de ellos ni siquiera existían como nombres o como unidades administrativas hace un siglo o dos). En el momento en el que se configuran los estados modernos, con fronteras definidas, se plantean problemas de cómo definir quién pertenece a dónde (quién es el *pueblo*). Existen dos criterios jurídicos que determinarán dicha pertenencia; a saber: el *jus sanguinis* (ley de la sangre) y el *jus soli* (ley del territorio). El primero establece la nacionalidad según la descendencia de los padres, mientras que el segundo lo hace en referencia al nacimiento en el territorio del individuo, sin considerar la descendencia sanguínea (es preocupante pensar en la gran contradicción que hay actualmente entre la poderosa vigencia de un criterio tan arcaico y excluyente como este último y la preconización de la igualdad de base de todas las personas...).

Desde Herder y los románticos alemanes, precursores ideológicos del totalitarismo contemporáneo, la idea de ‘Pueblo’ (*Volk*) resulta el pilar institucional básico para la jerarquía socio-política capitalista. Su concepción totalitaria está ligada a una dialéctica

⁶⁰ Sobre la evolución histórica del trato político dispensado a los gitanos en España, véase M. H. Sánchez Ortega (1994) Evolución y contexto histórico de los gitanos españoles, en: San Román (1994: 13-61). Véase también San Román (1996: 202-203, 213).

que la lleva a proclamar una unidad indisoluble, compacta, homogénea, pero que sólo puede darse sobre el supuesto de un pueblo dividido. La idea de pluralidad cultural queda excluida. Ahora hay *una cultura nacional* y la identidad absoluta sólo puede lograrse por contraposición al “Otro”, al “enemigo del Pueblo” o “anti-Pueblo”, al que la *comunidad de raza* tiene derecho a marginar, excluir y/o eliminar. La identificación del “anti-Pueblo” depende de los intereses de la élite que regenta el poder. De hecho, cualquier tipo de rasgo somático o psicológico, visible o invisible, es susceptible de servir para construir la ficción de una identidad racial; es decir, para simular diferencias naturales y hereditarias entre grupos sociales, ya sea en el interior de una misma nación, o en el exterior de sus fronteras.

En el campo que nos ocupa, la *comunidad de raza* es el elemento que vertebra no sólo la política internacional, sino también la política de población interna (demográfica). Balibar (Balibar y Wallerstein 1991: 155-156) establece una relación directa entre *comunidad de raza* y sistemas tradicionales de matrimonio preferencial y de linaje que resulta pertinente para pensar la imbricación entre política y endogamia/exogamia étnica:

La idea de *comunidad de raza* hace su aparición cuando las fronteras del parentesco se disuelven a nivel de clan, de comunidad, de vecindad y, teóricamente al menos, de clase social, para desplazarse imaginariamente al umbral de la nacionalidad. Cuando nada prohíbe la alianza con cualquiera de los “conciudadanos” y, todo lo contrario, ésta se presenta como la única “normal”, “natural”.

La política de población del nacional-socialismo está fuertemente imbricada con una ideología biologista simple y poderosa. Uno de los pilares de la ideología nazi era el embellecimiento del mundo. La idea era que en la antigüedad el mundo era puro, pero la mezcla de razas y la degeneración lo habían contaminado. Sólo el retorno a los ideales de antaño podía llevar a la sociedad a florecer de nuevo, a volver al mundo ideal. El pueblo alemán tenía que defender a la *cultura* de la *barbarie*. Esta ideología está basada en el concepto biológico de ‘raza’: la ‘raza blanca’ es la que está genéticamente mejor preparada y la que, consecuentemente, ha promovido la civilización. Por debajo de esta está la ‘raza amarilla’ y, en el último peldaño, la ‘raza negra’. Se planteaba, pues, una guerra de purificación contra los elementos de la disgregación y degeneración cultural, en términos evolucionistas. Esta teoría está cimentada en las teorías que J. A. Conde de Gobineau expuso en su *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853). Según estas teorías, la humanidad se divide en razas y el valor de una civilización se mide por su capacidad civilizadora. La ‘raza aria’ (que corresponde a la ‘raza nórdica’ de Broca) sería la portadora de la civilización; y en los tiempos modernos los representantes más puros de la ‘raza aria’ serían los grupos germánicos. Esta ideología se oponía fuertemente al mestizaje, pues se consideraba que éste diluiría las cualidades biológicas de la raza y la degeneraría, un discurso que estaba a su vez apoyado en las teorías de J. G. Mendel (1822-1884) acerca de la herencia biológica de los caracteres en los seres orgánicos. Según la regla mendeliana el

mestizaje favorece a la raza inferior y degenera a la superior, que debe evitar la introducción de genes extraños que la debilitarían. Como señala Ruffié (1982: 326):

No se trataría sólo de prohibir las uniones entre individuos de razas inferiores con individuos de razas superiores, sino de aislar a los individuos sospechosos de algún mestizaje ancestral. Así, el racismo conduce a aplicar al hombre las reglas de la ganadería y la domesticación [y] en un momento u otro [...] conduce al genocidio.

Según la ideología nazi, el polo opuesto a la ‘raza aria’ estaba representado por los judíos, que poseían todas las imperfecciones y que las transmitían –mediante el mestizaje– a todos los grupos con los que tenían contacto (la propaganda estatal era muy activa en la recreación de los estereotipos). La preservación de la superioridad aria y su supremacía en el mundo sólo se podía conseguir evitando los cruzamientos con las “razas impuras” (que representaban los judíos) y favoreciendo los cruzamientos entre arios puros, según la idea de la “mejora de la raza”. A este respecto escribe Hitler en *Mein Kampf*:

El judío no cumple con las condiciones previas esenciales de un pueblo civilizador: no es el idealista. Es y será el parásito tipo [...] envenena la sangre de los otros pero reserva la suya inalterada [...] Fueron y son aún los judíos los que trajeron los negros al Rhin, siempre con la misma intención secreta y el fin evidente: *destruir por la bastardización que resulta del mestizaje*, a esa raza blanca a la que odian, y hacerla descender del alto nivel de civilización y de organización política a la que se había elevado, para convertirse en sus amos.⁶¹

Hitler, conocedor de las más importantes teorías sobre antropología racial, higiene racial y anti-semitismo, veía al judío como un ser inferior, que se extendía como un cancer por todo el mundo. Como se había conservado la pureza de su raza, el judío se había convertido en el más poderoso rival del ario en la lucha por el poder mundial. La mixofobia de estado se extendía, sin embargo, a otras poblaciones, como los gitanos (zúngaros) o los africanos. Así, Hitler también describe en *Mein Kampf*, en términos apocalípticos, la emergencia en el corazón de Europa de una potencia africanizada:

No sólo por el hecho de que completa su ejército, en proporción siempre creciente, con los recursos de las poblaciones de color de su gigantesco imperio, sino también por el hecho de que su invasión por los negros hace tan rápidos progresos que podemos hablar con propiedad del nacimiento de un Estado africano en suelo europeo [...] si la evolución de Francia se prolongase durante trescientos años en la línea actual, los últimos restos de sangre franca

⁶¹ A. Hitler (1924-1926) *Mein Kampf*, traducción francesa, Paris, pp. 301-325. Citado por Ruffié (1982: 349-350) (el énfasis es mio). Cabe señalar que el antisemitismo en Alemania empieza con otro Adolf, el prusiano Adolf Stoecker, que a finales de 1870 organiza el Partido cristiano-social. De hecho fue éste el primer político en utilizar con éxito el antisemitismo como instrumento eficaz en la movilización de las masas. Sobre el antisemitismo antes de la llegada al poder del nazismo, consúltese H. Berding (1991) *La propagation de l'antisemitisme moderne, 1870-1914*, en: *Histoire de l'antisemitisme en Allemagne*, Paris: Maison des Sciences de L'homme; Vol. II.

desaparecerían en el Estado mulato africano-europeo que está constituyéndose: un inmenso territorio de población autónoma que se extiende desde el Rin hasta el Congo, habitado por la raza inferior que se forma lentamente bajo la influencia de un prolongado mestizaje.⁶²

De hecho, Hitler argumenta en *Mein Kampf* que fueron los judíos quienes llevaron a los negros al Rin con la secreta intención de destruir a la ‘raza blanca’ mediante la bastardización resultante de la mezcla biológica.⁶³

Toda esta ideología racial se inscribe en lo que se conoce como el Movimiento eugenésico o Eugenismo, que a su vez se engloba en un ámbito temático recurrente en la discusión política interna de los países del este de Europa y de los Estados Unidos durante el período 1870-1945: el declive de la población. Esto se expresó en dos miedos fundamentales: la ansiedad ante el eclipse de las élites por las prolíficas masas, y la preocupación por la contaminación de la población nativa a causa de la inmigración y el mestizaje.⁶⁴ Paralelamente, las teorías respecto a la higiene personal se traspasaron a la esfera de la salud pública en forma de ideología de *higiene racial*, ampliamente desarrollada por médicos. Higienismo y Eugenismo están estrechamente vinculados. De hecho, la exterminación tenía, esencialmente, el carácter de una medida de *higiene*.⁶⁵

El Eugenismo se desarrolló en la primera década de este siglo, primero en Inglaterra y Estados Unidos, donde se redactaron leyes de esterilización forzosa para los “no aptos” (incluidos delincuentes y enfermos epilépticos). Esto se amplió luego al resto de Europa⁶⁶ y, algo más tarde, a algunos países de América Latina.⁶⁷

⁶² Citado por Todd (1996: 303).

⁶³ Daniels (1997: 126-128), muestra como esta idea pervive todavía entre las organizaciones supremacistas americanas.

⁶⁴ Sobre este tema consúltese el excelente trabajo de Teitelbaum y Winter (1985, esp. *Demography and Internal Politics, 1870-1945*, pp. 45-62).

⁶⁵ Falk Ruttke (Director del Comité de Salud Pública del Ministerio del Interior del Tercer Reich), insistía en que: “cualquier cosa que pueda ser dañina para el futuro del pueblo alemán, debe ser extirpada por la fuerza.” Citado por Teitelbaum y Winter (1985: 56). Esto incluía las enfermedades de transmisión sexual, como la sífilis, las cuales Hitler asociaba directamente a los judíos. Según él, éstos desencadenarían una extensión de la infección por su proclividad innata hacia las prostitutas. Se llegó incluso a inventar la existencia del “germen judío”, que infectaría a toda la población alemana si no se eliminaba. Sobre este tema véase también Parker *et al.* (1992: 175-200).

⁶⁶ Recientemente (verano 2001) los medios de comunicación han sacado a la luz el caso de las esterilizaciones forzosas en Suecia por razones de higiene social practicadas desde los años 1930s hasta la actualidad (la ley fue aprobada por el Parlamento en 1934). Esto ha desatado noticias sobre otros casos, como el escándalo en Francia por la esterilización de unas 15.000 mujeres discapacitadas, a pesar de que en Francia no haya existido, como en Suecia o Estados Unidos, una ley que autorice el eugenismo.

⁶⁷ La ideología eugenésica se encuentra no sólo en Europa, sino en otros países con trayectorias históricas y sociales diferentes, como por ejemplo la Ex-U.R.S.S o Argentina. En este último caso, el país se ha autopercebido tradicionalmente como un “país blanco” inherentemente más civilizado que sus vecinos, y la

Fue Francis Galton, heredero del Darwinismo social (era, además, primo de Darwin) el primero en definir la ‘eugenesia’ en *Inquires into human faculty* (1883), aunque desarrolló estas teorías durante los años 60, sobre todo en su famoso *Hereditary Genius* (1869).⁶⁸ El concepto de ‘eugenesia’ estaba estrechamente vinculado a la biometría, y en su sentido original se refiere a la mejora genética de una parte de la población. El objetivo principal de Galton no era mejorar directamente la especie humana, sino asegurar el desarrollo y la supervivencia de las “razas mejor dotadas”, meta que lleva implícita la aceptación de una jerarquía de razas y la voluntad de favorecer a las que se considera “superiores”. En un sentido general, se puede entender el eugenismo como la ciencia de la mejora de la *raza* o del stock genético de la población. Las formas esenciales planteadas para conseguir estos fines han sido agrupadas en dos tipos de medidas: medidas de “eugenesia positiva”, que buscaban los apareamientos de personas “bien dotadas” (sanas, inteligentes, etc.) con el fin de fomentar la multiplicación de “genes favorables”; y medidas de “eugenesia negativa”, que pretendían impedir la procreación de los individuos a los que se atribuían taras hereditarias, con la finalidad de evitar la multiplicación de “genes perjudiciales” (García y Sánchez Gómez 1994: 228). Ambas estarían representadas en la legislación eugénica del Tercer Reich a partir de 1930.⁶⁹ En Alemania, el culto al perfeccionamiento y al misticismo de la raza en que se había convertido la eugenesia, se institucionaliza después de la toma nazi del poder. Hitler procedió de la palabra al hecho, transformando una ideología absurda en una realidad espantosa. Desde el primer momento la política de población del Tercer Reich se basa en la aplicación de la teoría sobre una jerarquía biológica natural, “demostrada por la ciencia”. La genética se considerará, ante todo, una teoría operativa de la procreación. Desde el punto de vista del Estado, pues, la reforma eugenista del derecho matrimonial se toma como una prioridad del legislador. La institución del matrimonio, en tanto que vinculada a la reproducción de la *raza*, es una de las instituciones a las que se presta mayor atención. Así, en 1933, año en que Hitler es nombrado Canciller, Alfred Ploetz (fundador de la Sociedad para la higiene racial) dicta la <<Ley de esterilización eugénica>>, referida a toda la gente que sufría enfermedades hereditarias, incluyendo la epilepsia, la ceguera, la adicción al alcohol y las malformaciones físicas. En Septiembre de 1935, las <<Leyes de Nuremberg>> escinden a la población en dos categorías exclusivas respecto a la regulación de las relaciones sexuales y matrimoniales (véanse Figuras (1).1, (1).2 y (1).3, en las páginas siguientes).

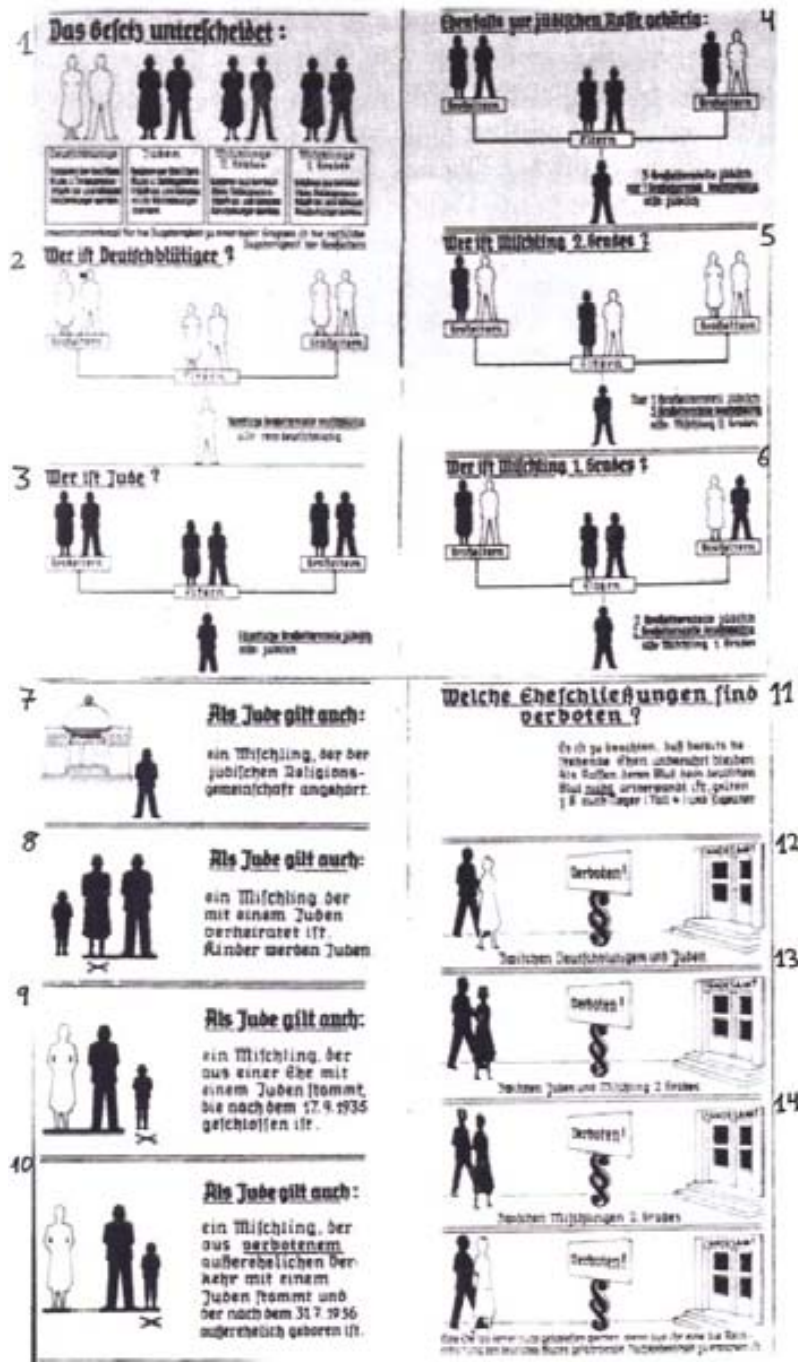
política de ‘pronatalismo blanco’ y otras ideas eugenésicas han sido muy populares allí, donde el mestizaje poblacional es evidente.

⁶⁸ Sobre el tema del nacimiento de la eugenesia véase Kevles (1985: 3-19).

⁶⁹ Hay que decir que, a la vez que se desarrollaban estas teorías eugenistas, había desarrollos teóricos en el sentido contrario, que sorprenden por la actualidad de la crítica al racismo biológico. Son especialmente relevantes los trabajos de L. T. Hogben de 1931: *Genetic Principles in Medicine and Social Science*, London: Williams & Norgate, y 1933: *Nature and Nurture*, New York: Norton. Ambos citados en Barkan (1992: 232 y sig.).

Figura (1).1

Matrimonios prohibidos por las Leyes de Nuremberg *

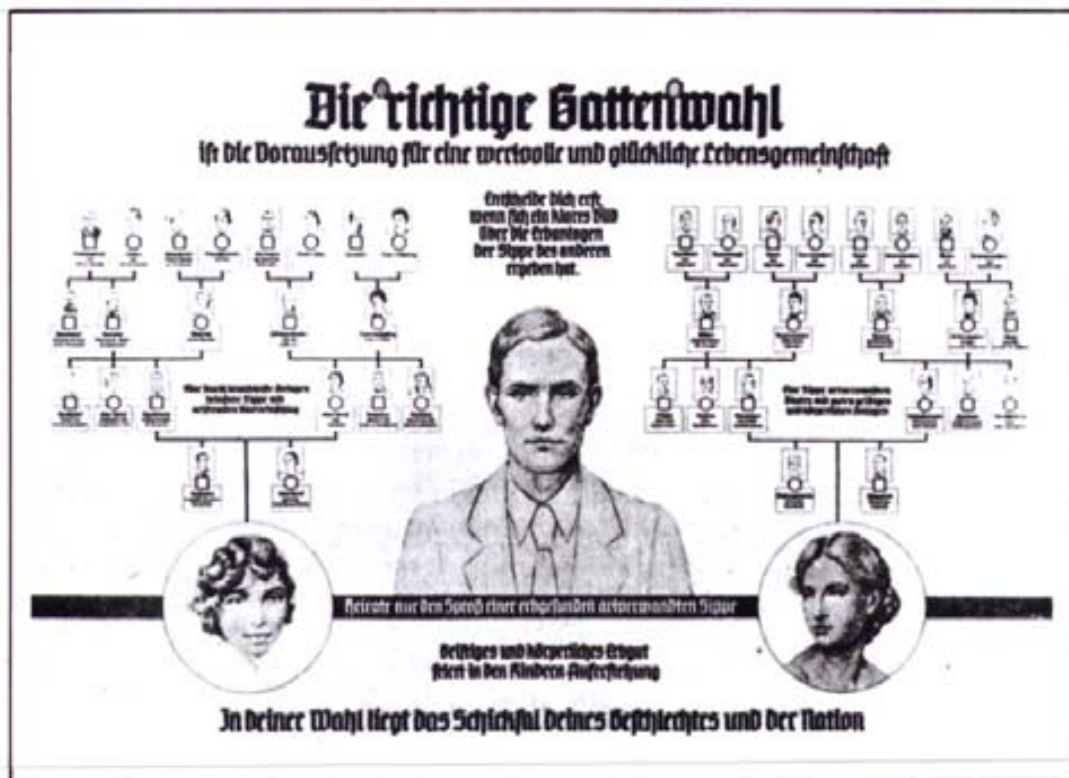


Fuente: Burleigh y Wippermann (1991: 47).

* Traducción propia de los encabezados: 1) La Ley diferencia entre [los alemanes aparecen ilustrados en blanco y los judíos en negro]: los de sangre alemana; los judíos; los mestizos en segundo grado; los mestizos en primer grado. 2) ¿Quién es de sangre alemana?... 3) Quién es judío?... 4) También pertenecen a la raza judía... 5) ¿Quién es mestizo en segundo grado?... 6) ¿Quién es mestizo en primer grado?... 7) Como judío también se entiende: un mestizo que pertenece a la comunidad religiosa judía. 8) Como judío también se entiende: un mestizo casado con un judío. Los hijos serán judíos. 9) Como judío también se entiende: un mestizo proveniente de un matrimonio con un judío celebrado después del 17-09-1935. 10) Como judío también se entiende: un mestizo proveniente de una relación extramatrimonial con un judío y que haya nacido después del 31-07-1936 fuera del matrimonio. 11) ¿Qué matrimonios están prohibidos?... : 12) Entre alemanes [puros] de sangre y judíos, ¡Prohibido!. 13) Entre judíos y mestizos de segundo grado, ¡Prohibido!. 14) Entre mestizos de segundo grado, ¡Prohibido!.

Figura (1).2

La 'elección correcta' nazi



Fuente: Burleigh y Wippermann (1991: 50). El cuadro, muestra la importancia de averiguar la ascendencia racial de un cónyuge potencial. La elección correcta se muestra a la derecha, la errónea a la izquierda.

Figura (1).3

La substancia racial y la nación alemana



Fuente: Burleigh y Wippermann (1991: 67). La fotografía muestra a un oficial de las SS y a un bebé, en un calendario de 1939. El pie de foto reza: “Una nación permanece o sucumbe dependiendo del valor de su substancia/esencia racial sanguínea” (traducción propia).

El primer estatuto, la <<Ley sobre la ciudadanía del Reich>>, sólo reconocía como ciudadanos alemanes con todos los derechos civiles y políticos a los individuos de pura ascendencia aria, convirtiendo así a los judíos en ciudadanos de segunda clase.⁷⁰ El segundo, la <<Ley para la protección de la sangre alemana>> prohibía el matrimonio y también las relaciones sexuales entre alemanes y judíos, con infracciones que en 1939 llegan a la pena de muerte. Esto convierte a los judíos en un grupo endógamo, excluido del “campo alemán” de la alianza matrimonial. Poco más tarde se proclama la <<Ley sobre la salud matrimonial>>, que exige a los no-judíos un examen prenupcial al que se condiciona la aptitud al matrimonio (de entrada se prohíbe el matrimonio a todo el que sufra una enfermedad contagiosa hereditaria) (Burleigh y Wippermann 1991: 45-73). En resumen, se prohíben los matrimonios interracial⁷¹ entre judíos y alemanes⁷², así como el mestizaje de materiales genéticos “sanos” o “puros” e “insanos” o “impuros”. Toda esta ideología restrictiva, y su aplicación práctica, se expresa sintéticamente en este párrafo:

En base a investigaciones científicas relativas a la herencia, hoy estamos persuadidos de que, en un sentido amplio, la imagen hereditaria del hombre es constante e inmutable. Ninguna asimilación sería capaz de modificar la individualidad de un hombre en lo que concierne a su raza. Sólo una concepción errónea del matrimonio podría destruir esta imagen hereditaria del hombre. Esta constatación ha llevado al Estado nacionalista a no dejar la elección de los esposos al azar de los deseos, de las inclinaciones o de las voluntades individuales. Ha erigido unas barreras: en particular, en el seno del pueblo alemán, están excluidos de la reproducción los individuos extraños a la raza o afectados de enfermedades hereditarias [...] Pero estas prohibiciones, cuya meta es la separación racial entre nuestro propio pueblo y los individuos de raza extranjera, sólo pueden ser eficaces si se cumplen dos condiciones: la primera es que nuestro pueblo entienda la importancia de la raza y de las predisposiciones hereditarias, y acepte [...] la obligación de preservar su carácter racial y de no comprometerlo a través del mestizaje. La segunda [...] consiste en la separación nacional; [...] se impone una

⁷⁰ Como en la España del Siglo de oro, se dictaron leyes que apartaban a los judíos de los cargos públicos, así como de la capacidad de comerciar, heredar bienes, etc. El genocidio fue paralelo a la marginación y a la exclusión social.

⁷¹ Digo ‘interraciales’, y no ‘interétnicos’ porque la terminología que se usaba giraba en torno al concepto de ‘raza’ (equiparable entonces al de ‘nación’) y no al de ‘etnia’. Evidentemente, la distinción no tenía nada que ver con caracteres biológicos: era judío todo aquél que era reconocido como tal por la sociedad, lo que le imponía un cierto comportamiento. Hay casos transculturales similares, como el de los Ita del Japón, un grupo minoritario que vive cerca de Kioto al que se ha impuesto una serie de marcadores físicos y se ha marginado socialmente. Como en el caso de los judíos alemanes, han sido “construidos” a partir de consideraciones puramente sociológicas, a las que se ha querido atribuir un valor biológico. De ahí que se describa a los Ita como “los judíos del Japón”. Sobre los Ita véase Ruffié (1982: 355), quien se basa en el estudio de G. de Vos y H. Wagatsuma (1972) *Japan's invisible race*, Berkley.

⁷² En 1937 la <<Ley de esterilización>> se amplía, según órdenes dictadas por el propio Hitler, a todos los mestizos, que eran sólo unos centenares, nacidos de mujeres alemanas y de los soldados negros africanos que entre 1919 y 1923 habían participado con el ejército francés en la ocupación de la orilla izquierda del Rin y del Rhur. Asimismo, según las Leyes de Nuremberg, tanto gitanos como negros, o sus descendientes, contaban al lado de los judíos en cuanto a “portadores de sangre no-germánica”. No obstante, la política eugenista se dirigía esencialmente contra la población judía.

separación en todos los campos: en la vivienda, la escuela, la profesión, el ejército y la economía. La transición no es fácil pero el futuro será mejor, y promete a los hombres una felicidad que será mayor si se respetan las leyes dictadas por la naturaleza.⁷³

Como se ha señalado más arriba, la legislación sobre medidas de eugenesia “negativa” (anti-semítica o de cualquier otro tipo), se acompañaba de otras medidas de mejora “positiva” de la higiene de la ‘raza’ o del ‘cuerpo de la nación alemana’. Así, el mismo esfuerzo que se dedicaba a la liquidación de la “vida inferior” se dedicaba por otra parte al cuidado de la “valiosa sangre aria”. Concretamente se trataba de promover la natalidad entre los individuos arios. Esta política fue desarrollada por el Gabinete superior de la raza y de la población (*RuSHA*), creado en 1931 y controlado pronto por las SS. Poco antes de la <<Ley sobre esterilización>> de 1933, se daban ya préstamos especiales a los futuros esposos que demostraban ser “genéticamente sanos” y “racialmente tolerables”, primas que aumentaban según la capacidad prolija. Con este mismo interés, Himmler (jefe de la Gestapo) invitó a miembros de las SS a fecundar a mujeres alemanas seleccionadas según criterios de pureza de raza. Esto se plasmó en 1936 con la institucionalización de las *Lebensborn* (literalmente “fuentes de vida”), no sólo destinadas a la “producción” de individuos de “sangre pura”, sino también a la educación de estos individuos. El objetivo de Himmler, que llegó incluso a buscar fuera de las fronteras de Reich niños portadores de sangre alemana para llevarlos a Alemania, era asegurar una Alemania con 120 millones de alemanes “de pura raza” para 1980, y asegurar así la supremacía definitiva de la nación aria. La sangre y el “plasma germinativo” vehiculaban toda la esencia de la raza: en el caso de los arios, la superioridad (la pureza, el honor, la fortaleza, la bondad, etc.); en el de los judíos, la inferioridad (la impureza, la mancha, la deshonra, la debilidad, la tacañería, etc.). Esta ideología racial llegó al extremo de que se produjeron alianzas tan singulares como matrimonios de alemanas y sus novios fallecidos en combate, demostrando que la mujer alemana era fiel a su héroe alemán que ofrecía su sangre por la patria.⁷⁴

La legislación sobre matrimonios interraciales tiene un momento culminante en la Conferencia de Wannsee (Berlín, 20 de Enero de 1942), donde catorce jefes del partido de las SS y la burocracia ministerial, citados por el Jefe de Seguridad del Reich, discutieron y decidieron –en 90 minutos– la llamada ‘solución final’ de los judíos. El tratamiento de los “medio-judíos”, también llamados “mestizos de primer grado”, fue uno de los puntos principales. Lo primero que se planteó respecto a los “matrimonios mixtos” fue cambiar la reglamentación de Nuremberg, pues, según esas ordenanzas, los “medio-judíos” (alemán/judio) eran equiparados a los alemanes y excluidos de todas las medidas

⁷³ Este párrafo forma parte de un resumen de algunas conferencias pronunciadas en París entre 1942 y 1944 por los antropólogos alemanes más reconocidos de la época, recogidas en la publicación francesa de 1942 *État et Santé* (Cuaderno nº 4 del Instituto alemán). Citado por Ruffié (1982: 353).

⁷⁴ Estos casos están recogidos en Conte y Essner (1995): *Le soldat mort comme époux*, pp. 151 y sig. Sobre el tema de la ideología sobre el matrimonio durante el nazismo véase (*id.*) *Sang, gènes et lignage: Le mariage sous le regard des ancêtres*, pp. 119-150.

especiales judías. Se decidió entonces aplicarles las mismas medidas que a los “judíos puros”. De este tratamiento se excluyó a: a) los medio-judíos casados con alemanes que tenían hijos (“judíos cuarterones”),⁷⁵ y b) los medio-judíos seleccionados para los más altos puestos del partido y del Estado, por sus méritos especiales en asuntos de importancia vital para la raza aria. Ante esta medida, los representantes de las SS, argumentando en interés de la higiene del pueblo y de la pureza de la raza, proponían la eliminación total de la “raza intermedia”, pues no les parecía útil su existencia, y además planteaba continuos problemas para toda la administración. Ciertamente, la búsqueda de la simplicidad administrativa fue un elemento clave en la legislación nazi sobre los judíos, por encima de cualquier otra reflexión. Pero aunque en general se pensaba que la sangre judía, aún siendo sus portadores medio-judíos, debía ser aislada de la “corriente sanguínea alemana” (incluso de la europea), había diferencias de opinión respecto a las medidas que había que tomar. Se decidió operar de la siguiente forma: en Alemania había unos 72.000 medio-judíos (sin incluir a sus parientes). La legislación decidió que, si los medio-judíos probaban su inclinación al judaísmo, ya fuera religiosa o porque su cónyuge fuera también judío, contarían como judíos. Estos eran unos 8.000, con lo que quedaban aproximadamente 64.000 mestizos. De estos había que descontar los que trabajaban en la administración de Defensa y Armamento (de hecho había mestizos en el cuerpo de oficiales con conocimiento y consentimiento del propio Hitler) con lo que quedaban unos 24.000 mestizos por combatir. Los que estaban a favor, de incluir a los mestizos en la sociedad alemana –básicamente el Ministro del Interior– argumentaban que era la sangre alemana la que prevalecía como lo más valioso en los medio-judíos, pues cada uno tenía una rama de ascendencia totalmente aria. “Con cada medio judío –decía el Ministro del Interior– se pierde media sangre alemana”. Asimismo, existía la idea de que la sangre alemana –portadora de todas las virtudes– unida a la educación judía, daría como resultado una poderosa personalidad racial que, fuera de la influencia del Reich se convertiría en un peligro potencial. Según esta postura favorable a los mestizos, al permitir sólo el matrimonio con arios, en un par de generaciones éstos serían absorbidos por el pueblo alemán, sin peligro para éste. Otra propuesta fue la esterilización. Estaba previsto esterilizar a los mestizos exentos de evacuación (los casados con personas de sangre alemana, así como los que tenían concedida la exención) para excluir cualquier posible descendencia. Se planteaba así que, como portadores de sangre, se eliminarían, quedando sólo como fuerza de trabajo, que era lo que necesitaba el Estado. Pero los más altos dirigentes se negaron ante los excesivos costes que suponía una esterilización masiva.

En síntesis, haciendo equivaler *raza* a *nación*, el Nazismo desarrolló un cuerpo de teorías racialistas y cuerpos jurídicos que afectaban a la organización de la procreación de

⁷⁵ Según las Leyes de Nuremberg, que resuelven la calidad de la sangre de la descendencia por la aportación masculina, se distinguía entre “matrimonio mixto sin hijos” y “matrimonio mixto con hijos”. Este último era considerado “privilegiado” si el cónyuge ario era el varón (si lo era la mujer, se consideraba “no-privilegiado”) y si los hijos no se educaban en la tradición judía (se pensaba que el acercamiento del padre al judaísmo pesaba más que su sangre aria).

la población; una regulación que servía para legitimar los intereses socio-políticos y económicos del Estado-nación.

– Inglaterra en la época colonial y pos-colonial

Como Alemania o Francia, aunque con características distintas, la tradición imperialista y nacionalista inglesa ha moldeado la política de las relaciones interétnicas en lo referente al ámbito de la organización de la procreación. En Inglaterra, las políticas mixófobas se desarrollaron en las colonias (África y Asia), y estuvieron estrechamente conectadas con la ideología victoriana que oponía la ‘civilización’ a la ‘barbarie’. Esta dicotomía se construía sobre la imagen de la ‘Darkest Africa’, un lugar de salvajismo, brutalidad e ignorancia, opuesta al racionalismo y el progreso de la sociedad inglesa del momento (Chamberlain 1976). Según Benson (1981: 2) esta ideología empezó con los primeros viajes de aventureros ingleses a la costa oeste africana en los años 1550s, la implicación de los ingleses en el tráfico de esclavos hacia el Nuevo Mundo y el desarrollo de las sociedades de plantación en las Américas, así como con la importación de los primeros esclavos negros a Inglaterra en 1555.

Las relaciones entre colonizadores y colonizados en las colonias estaban conformadas por las características jerárquicas del Estado-nación: territorialidad, soberanía y carácter de nación (Young, C. 1985). Así, en las colonias, las prescripciones en las relaciones íntimas interraciales, particularmente el matrimonio, devinieron centrales. En Inglaterra, se creó una legislación anti-mestizaje. La regulación de las relaciones sexuales y matrimoniales en términos de degeneración/supervivencia creció en un contexto de ideología imperial y patriotismo creciente. La mezcla racial representaba el peligro supremo a la “pureza racial” y la identidad cultural inglesas, vinculando los factores de *raza* y *clase*. Como señala Stoler (1989: 634):

The metropolitan and colonial discourses on health, “racial degeneracy” and social reform from this period reveal how sexual sanctions demarcated positions of power by enforcing middle-class conventions of respectability and thus personal and public boundaries of race.

Sin embargo, al mismo tiempo, la explotación sexual y el concubinato en las colonias (principalmente entre hombres blancos y mujeres negras) era una práctica común (Benson 1981: 2). Como se ha venido argumentando, esta compatibilidad entre rechazo al matrimonio mixto y tolerancia de las relaciones sexuales es una constante en las situaciones de explotación colonial: igual ocurría en el sistema esclavista del sur de Estados Unidos entre dueños blancos y esclavos negros (Nkweto Simmonds 1992: 214) o entre colonos holandeses y mujeres sudafricanas (Van der Berghe 1967).

Más adelante, la elaboración de un código de reproducción fue central en el racismo anglosajon; como ha señalado Cohen (1988: 64):

There is the aristocratic code, which first emerged in the late seventeenth century, linking notions of social pedigree and ancestral blood to a hierarchy of human sensibilities; and there is a bourgeois version which linked the practice or refinement to that of reason in a new way, by emphasising hierarchies of individual achievement based on inherited differences of ‘intelligence’ or ‘natural aptitude’. The latter has an important variant –a model of racial degeneration focused on certain peoples and places as ‘breeding grounds’ of vice and disease. Finally, there is the reworking of these problematics in and through a distinctive proletarian code.

Este traspaso del concepto de reproducción selectiva de la simple práctica ganadera al código legal aplicado a las relaciones interraciales, legitimaba la jerarquía de clase y perpetuaba el estatus de la aristocracia a finales del siglo XIX. Es entonces cuando surgen los movimientos eugenésicos. En este período, la enfermedad se convirtió en una metáfora de la contaminación y degeneración que representaban las minorías étnicas inmigrantes para la sociedad, lo que justificaba el control de esa inmigración, percibida como anti-cuerpo social (*‘anti-body’*). Lo mismo ocurría en Francia, donde el eugenismo también establecía una relación directa entre ‘raza/etnia’ y clase social. Se sostenía que las clases pobres, que solían coincidir con las inmigrantes, tenían índices mayores de fertilidad y que ello influiría en el mantenimiento de la pureza racial. De ahí, desde principios del siglo XX, la política pro-natalista y a la vez anti-inmigratoria en general en toda Europa (como veremos, también defendida por Vandellós en Cataluña en los años 1930s). Así, en los años 1930s el médico-antropólogo R. Martial, en la más pura tradición de su compatriota y teórico del racismo nórdico G. Vacher de Lapuge, insistía en la necesidad de limitar la inmigración y terminar con los matrimonios interraciales, además de promover la esterilización de los epilépticos, alcohólicos y enfermos mentales (Teitelbaum y Winter 1985: 55). En época más reciente, el Primer ministro de De Gaulle, M. Debré, hacía incapié en la necesidad de aumentar la tasa de natalidad frente a lo que algunos intelectuales, entre ellos demógrafos como P. Chaunu o A. Sauvy, han llamado “la *peste blanche*”, refiriéndose a la contracepción y el aborto de la población nacional autóctona. En la misma línea, J. Chirac señalaba que los dos peligros que acechaban a la población francesa eran: la democratización social y el descenso demográfico. Según decía, “en términos demográficos, Europa está desapareciendo”. Esto dió como resultado la abolición de la ley del aborto y una política anti-inmigratoria que afectaba –y afecta– sobre todo a la población de las excolonias. La relación entre las políticas pronatalistas y de restricción de la inmigración y el acceso a la ciudadanía, es un fenómeno observable actualmente en toda Europa, y paralelo a un aumento en el uso de las nuevas tecnologías y las posibilidades de tener hijos ‘propios’.⁷⁶ (véase Volumen 2, Anexo IV, IV.3: Adan y Eva de El Perich).

⁷⁶ Consúltese Stolcke (1993).

Pero volviendo a Inglaterra, durante el siglo XIX, los ingleses emigraron al los EE.UU, Canadá y Australia (principalmente), y los gobiernos pensaron que la emigración estrecharía los lazos entre las colonias y la madre patria, contribuyendo así al fortalecimiento del Imperio.⁷⁷ Con la depresión entre las dos guerras mundiales, muchos emigrantes retornaron. Durante ese tiempo, y hasta los años 1950s, no hubo prácticamente restricciones a la inmigración. La British Nationality Act de 1948 permitía a los ciudadanos de la Commonwealth británica entrar en el país libremente, traer a sus familias y asentarse. Hasta los años 1950s, el Gobierno promovió la inmigración, principalmente de trabajadores que tuvieron un papel central en la reconstrucción del país. Procedían mayoritariamente del Caribe, luego del subcontinente indio y, en menor medida, de África y del Oriente lejano (Abercrombie y Ware 1996: 253 [1994]).

En general, los inmigrantes fueron bienvenidos. Sin embargo, en la esfera de las relaciones interpersonales íntimas, las relaciones entre ‘negros’ y ‘blancos’ se problematizaron (Phoenix y Owen 2000). Como señala Layton-Henry (1992: 26, 36), refiriéndose a las relaciones entre los soldados negros americanos llegados en 1942 (los llamados ‘GIs’) y las mujeres inglesas:

There was widespread prejudice against sexual relations and intermarriage between blacks and whites; and English women were not allowed to marry black GIs [...] The offspring of the liaisons between black GIs and British women were widely regarded as a “problem”.

Las ideas en torno a los peligros de la misceginación⁷⁸ eran de dominio público. Así, leemos en el magazine *Glamour* (20 de Noviembre 1951):

[...] Many coloured men are fine people, but they do come from a different race, with a very different background and upbringing. Besides, scientists do not yet know if it is wise for two such very different races as white and blacks to intermarry, for sometimes the children of mixed marriages seem to inherit the worst characteristics of each race.⁷⁹

Pero quizás el mejor ejemplo de esta actitud anti-mestizaje sea el expresado por Winston Churchill cuando, en una charla con el Gobernador de Jamaica, expresó la siguiente metáfora: “We would have a magpie society: that would never do”.⁸⁰

⁷⁷ Consúltese The Runnymede Trust and The Radical Statistics Race Group (1980: 1).

⁷⁸ Del latín *miscere* (mezclar) y *genus* (razas). Este concepto deriva del vocabulario anglosajón (*‘miscegenation’*) en torno a la sexualidad de finales del siglo XIX, e implica un temor tanto a la sexualidad interracial como a su presunta consecuencia: el declive poblacional.

⁷⁹ Citado por Banton (1955: 152) y por Benson (1981: 11). Sobre el tema de la eugenesia en Gran Bretaña consúltese también R. A. Soloway (1990) *Demography and Degeneration. Eugenics and the Declining Birthrate in Twentieth Century Britain*, Chapel Hill, The University of Carolina Press.

⁸⁰ Literalmente: “Tendríamos una sociedad-urraca [blanca y negra, a la vez]: eso nunca debería ocurrir”. Citado por Z. Layton-Henry (1992: 31).

Durante los años 1950s y 1960s, la política conservadora aplicaría un control de la inmigración cada vez más estricto (Skellington 1996: 69). Los matrimonios interétnicos serán vistos como algo terrible, problematizando así todo el ámbito de las relaciones interraciales (Benson 1981: 10-13). Durante los años 1960s, el ultraconservador Enoch Powell se convierte en la principal figura en el discurso anti-inmigración, ya no basado en la ‘raza’, sino en la ‘identidad cultural’.⁸¹ En el discurso político conservador se seguirá legitimando el control de la inmigración con la ideología anti-mestizaje. La mezcla entre ‘negros’ y ‘blancos’ se presentaba como un peligro para el ‘carácter inglés’ (*Britishness*), la unidad y el orden nacionales:

If the British people are destroyed through racial interbreeding, then the British Nation will cease to exist. If we cannot get that message through to the British people, then all other policies, no matter how important they are in themselves, will be utterly meaningless and irrelevant.⁸²

Así, los inmigrantes de la New Commonwealth, mucho menos numerosos que los inmigrantes europeos, que no tenían restricciones de entrada en el país, empiezan a dejar de ser vistos como aliados, para convertirse en “enemigos”, a pesar de ser súbditos británicos (ciudadanos del Imperio). La política conservadora de Margaret Thatcher a partir de 1975 en materia de inmigración sigue con la misma línea dura, con la creación de leyes, como la New Nationality Act de 1983, que llegan incluso a cuestionar la tradición anglosajona de pertenencia a la nación por *jus soli* (Layton-Henry 1992: 192). Así se expresaba Margaret Thatcher en 1978:

People are really rather afraid that this country might be rather swamped by people with a different culture [...] the British character has done so much for democracy, for law, and done so much throughout the world, that if there is any fear that it might be swamped, people are going to react and be rather hostile to those coming in. So if you want good relations, you’ve to allay people’s fears on numbers.⁸³

De este modo, el discurso mixóforo se justifica naturalizándose, como si la actitud de compartimentación cultural fuera natural.⁸⁴ (más adelante profundizaremos sobre el tema de el paso del racismo biologista al culturalismo diferencialista).

⁸¹ Un buen resumen de los prejuicios y estereotipos del powellismo respecto a los inmigrantes ‘no blancos’ se recoge en Barlett (1969: 179): “They smell, they are violent, they take our jobs, they breed like rabbits, they live off the country, they cause disease, they’ve more rights than us, they want their teeth knocking in, they’re ignorant, they’re useless.”

⁸² Webster, del National Front, en *Spearhead*, Julio 1975, p. 17. Citado por Troyna (1982: 259).

⁸³ Citado por Skellington (1996: 65).

⁸⁴ Consúltense: Barker (1981); Taguieff (1985); Stolcke (1995).

– Otros casos

▪ Estados Unidos

La legislación mixófoba sobre matrimonio y familia de Estados Unidos coincide con la llegada de flujos migratorios, especialmente a partir de mitades del siglo XIX. Resumidamente, se pueden establecer tres grandes oleadas migratorias: 1ª) 1841-1890: 15 millones (4 de alemanes, 3 de irlandeses, 3 de británicos y 1 de escandinavos); 2ª) 1891-1920: 18 millones (casi 4 de italianos, 3,6 de Austria-Hungría y 3 de Rusia); y 3ª) 1965-en adelante: 16 millones (24% de México, 24% de Asia Central, Sud y Caribe y 35% de Asia). El cambio más significativo es que mientras casi el 90% de la inmigración de las dos primeras oleadas eran de origen europeo, sólo un 12% lo era en la tercera.⁸⁵

Ya en 1790 el 19% de la población de EE.UU era de ascendencia africana, el 12% de origen escocés o escocés-irlandés, el 10% alemán, el 48% inglés y el resto de origen francés, galés, entre otros (esto sin incluir a los indígenas). Esto implica una sociedad multiétnica, con grupos que tenían muchas veces intereses opuestos (Vecoli 1993: 315-335). En el momento de la redacción de la Independencia, en 1787, la Constitución de los EE.UU no definió de forma precisa la ciudadanía; ciudadanos y naturalizados sólo se distinguían porque los segundos no eran elegibles para la presidencia. La ley de 1790 especificaba los requisitos para la naturalización: dos años de residencia, buena reputación y respeto a la constitución. Pero además se especificaba que la nacionalidad sólo se otorgaría a cualquier extranjero que fuera blanco y libre. De esta forma quedaban excluidos todos los inmigrantes de color. La Cruzada Protestante contra la inmigración católica culminó con el Partido Americano (o *Know-Nothings*) en 1854, cuyo lema era el famoso: “América para los americanos”. Esta actitud, criticada por Abraham Lincoln, se oponía a la población negra, extranjera y católica. Cabe hacer un inciso aquí para referirse a un sustrato ideológico anti-negro derivado de la época de la esclavitud, y presente entre los mismos abolicionistas. Todd (1996: 77-80) ha señalado como, tras la abolición de la esclavitud, entre 1863 y 1900, se desarrollaron en la “parte abolicionista” del país actitudes separatistas como reacción a la emigración hacia la industria del Norte de población negra, ahora libre. Según Todd, se produce una paradoja cuando, tras haber emancipado a los negros del Sur y haber afirmado su esencial humanidad (‘estrato consciente universalista’) se rechaza el contacto y se da lugar a la formación de ghettos (‘estrato inconsciente diferencialista’). Este es, según Todd, el fracaso del abolicionismo en los Estados Unidos.

Volviendo a la legislación, en 1870 se permitió la naturalización a los extranjeros africanos o de ascendencia africana, pero otra ley creada en 1872 excluía explícitamente a

⁸⁵ Es significativo que en el Censo de 1990, ante la pregunta “¿cuál es su ascendencia o su origen étnico?”, más de un 90% mencionó al menos una de las 215 ascendencias específicas tabuladas (alemanes, irlandeses, ingleses, italianos, afroamericanos, mexicanos, indios-americanos, etc.). Sólo el 5% respondió: “americano”. Véase Vecoli (1993: 318), basado en el U.S. Bureau of the Census, *1990 Census of Population Supplementary Reports: Detailed Ancestry for States*, Washington, 1992.

los chinos (Ley de Exclusión de Chinos).⁸⁶ Esta política anti-inmigratoria ya estaba directamente relacionada con el mismo discurso racialista que he venido exponiendo, y con el miedo acerca del “fallecimiento” del carácter nacional americano ante los altos índices de fertilidad de los inmigrantes de origen africano, comparados con los de la población blanca (Teitelbaum y Winter 1985: 50). Los movimientos de tradición teutónica y el *Ku Klux Klan* tendrán aquí un papel fundamental.

En la Primera Guerra Mundial, durante mandato de T. Roosevelt, la americanidad estaba en pleno auge. La política anti-inmigración se plasmó en las leyes de 1921 y 1924, que establecían sistemas de cuotas diseñados para reducir el número de europeos y excluir a los asiáticos. Los argumentos eugenésicos, según los cuales estas “razas inferiores” contaminaban el plasma del germen americano, así como la idea de que éstos contaminaban también con sus ideologías radicales, tuvieron un gran peso y sirvieron de base para la aplicación práctica de la eugenesia, que en EE.UU tiene una larga tradición.⁸⁷

Las leyes restrictivas de inmigración de mediados de los años 1920s se mantendrán en los años 1940s. Durante esta época (Segunda Guerra Mundial) la mayoría de los estados aún tenían leyes anti-misceginación, sobre todo centradas en la prohibición o limitación de los matrimonios entre blancos y negros. Pero en algunos estados también se incluían otras nacionalidades (p.e. en el Estado de California se prohibía el matrimonio entre blancos y malayos o mongoles, ley que dejó de ser constitucional en 1948) (Crester y Leon 1982). De nuevo, la decisión sobre quién era de una determinada “raza” era arbitraria. Muchos estados decidieron que podían considerarse de una “raza” determinada las personas que tenían un octavo de sangre de ésta (tres generaciones); sin embargo estados como el de Arkansas estipulaban que una persona que llevara en sus venas cualquier indicio de sangre negra no podía casarse con una persona “blanca”.⁸⁸

Hay que decir que en este marco de desarrollo de leyes prohibitivas de los matrimonios interétnicos, las actitudes anti-misceginación no han sido exclusivas de un grupo concreto (“blanco”). Así, por ejemplo, en 1921, el líder y activista negro W. E. B. Du Bois reiteraba la posición afroamericana ante esas leyes y señalaba:

⁸⁶ Paradójicamente, hasta 1924 también a los indios nativos que mantenían lazos tribales se les negaba la ciudadanía, argumentando que eran miembros de “naciones extranjeras” Esto es todavía más chocante si tenemos en cuenta que los EE.UU han seguido el principio del *jus soli* y no el *jus sanguinis*, según lo cual la ciudadanía de un niño está determinada por el país en que nace (territorio).

⁸⁷ Véase, por ejemplo, K. Ludmerer (1972) Genetics, Eugenics, and The Immigration Restriction Act of 1924, *Bulletin of the History Medicine*, 46, pp. 59-81. Citado por Vecoli (1993: 323).

⁸⁸ Sobre este caso véase A. D. Weinberger (1966) Interracial intimacy: Interracial marriage, its statutory import and incidence, *Journal of Sex Research*, 2: 158. Sobre las penas aplicadas en caso de incumplir las leyes de anti-misceginación véase L. D. Barnett (1964) Anti-miscegenation laws, *Family Life Coordinator*, 13: 95-97.

We have not asked amalgamation; we have resisted it. It has been forced upon us by brute strength, ignorance, poverty, degradation and fraud. It is the white race [...] that has left its trail of bastards and outraged women and then raised holy hands to heaven and deplored “race mixture”. No, we are not demanding and do not want amalgamation, but the reasons are ours and not yours. It is not because we are unworthy of intermarriage -either physically or mentally or morally [...] It is because no real men accept any alliance except on terms of absolute equal regard and because we are abundantly satisfied with our own race and blood. [pero al mismo tiempo afirmo que] as free men [we] must say that whenever two human beings of any nation or race desire each other in marriage, the denial of their legal right to marry is [...] simply wrong.⁸⁹

La Ley de inmigración de 1965, más abierta, permitió un incremento de la inmigración, una nueva inmigración predominantemente asiática y latino-americana que continúa en la actualidad. Pero hasta 1967, dieciseis estados americanos todavía mantenían leyes anti-misceginación. En ese año la Corte Suprema de los EE.UU invalidó las leyes anti-misceginación, enunciando la doctrina según la cual el matrimonio era un derecho individual.

La crisis económica y social de los 1990s y, especialmente, a partir de los atentados del 11 de septiembre de 2001, ha favorecido el auge del racismo y la xenofobia entre la población y, especialmente, en la cúpula política americana, uno de cuyos argumentos para la actual dureza en su política anti-inmigratoria es la amenaza a los pilares socio-económicos y políticos del país (más adelante volveremos sobre los efectos de la ‘islamofobia’ contemporánea en las relaciones interétnicas a nivel de endogamia/exogamia).

- Australia en la época colonial inglesa

Igual que en otros contextos (p.e. Guinea Ecuatorial en la época colonial española, que analizaremos más adelante), las diferentes nociones y usos sexuales entre los aborígenes australianos respecto a los colonizadores europeos, como la práctica de prestar a la propia mujer, sirvieron para inspirar los prejuicios negativos hacia éstos; entre ellos la hipersexualidad de las mujeres, lo que sirvió también para legitimar la restricción de interacción entre blancos y aborígenes (cf. Cowlishaw 1988: 38-41).

⁸⁹ P. R. Spickard (1989) *Mixed Blood: Intermarriage and Ethnic Identity in Twentieth-Century America*, University of Wisconsin Press, Madison, p. 299. Reproducido en Gregory y Sanjek (1994: 104). En este sentido, sería un error pensar que la mixofobia o el racismo es un fenómeno exclusivamente de los colectivos “blancos”, o sólo de tendencias conservadoras. El racismo de los *Black Panthers* era comparable a cualquier racismo clásico: eran anti-semitas, anti-homosexuales y, sobretodo, anti-blancos. Y no basaban su prédica anti-occidental y anti-blanca en ninguna tradición africana, ni siquiera en los líderes negros Garvey o Du Bois, sino en la nueva izquierda europea.

Aunque la historia de la ocupación europea del Sur de Australia difiere en algunos aspectos de la colonización de otras regiones, las actitudes y el trato hacia la población aborigen tuvo características similares en todo el continente. Un breve repaso al inicio de la ocupación del Sur del Estado nos pone en el contexto en el que se desarrollaron las leyes racialistas sobre la organización de la procreación. En 1834 se proclamó la ley que establecía la categoría de colonia inglesa de Australia, una ley que no reconocía la existencia de población indígena. La administración estaba a cargo de la Oficina colonial. En 1842 la Ley sobre la tierra (*Waste Lands Act*) permitía al Protectorado de aborígenes establecer reservas para éstos, unas reservas pequeñas que presuponían la inclinación de los aborígenes a “civilizarse” y a vivir como europeos. En la década de los 1850s empezaron a establecerse misiones religiosas filantrópicas, sobretudo en la zona sud-este del Estado. Hasta ese momento las personas mestizas (de uniones entre europeos y aborígenes) eran muy pocas. A partir de principios del siglo XIX el número de uniones “interraciales” y de descendientes mestizos aumentó a pesar de las tentativas gubernamentales y de las misiones católicas de evitar la misceginación. Fue entonces cuando se puso en marcha una nueva política racial.⁹⁰ Igual que en el sistema de castas creado en la América colonial en los siglos XVII y XVIII, se crearon categorías distintivas en torno al mestizaje racial. Estas categorías, establecidas en función de la descendencia sanguínea y según las ideas evolucionistas, distinguían básicamente entre: ‘puros’ (*fullblood*), ‘mestizos’ (*halfcaste*), ‘cuarterones’ (*quadroom*) y ‘octorones’ (*octoroon*). Todo esto se plasmó desde principios de siglo en una legislación racialista que establecía las reglas de la organización de la procreación. Si en el pasado la administración había hecho pocas distinciones entre los descendientes “puros” y los “mestizos”, pensando que la población aborigen desaparecería, ahora la Comisión Real recomendaba una distinción precisa. En 1911 una ley basada en la *Queensland Aboriginal Protection Act* (1897) establecía que debía ser considerado “aborigen” todo nativo/a australiano o mestizo/a casado con un/a nativo/a australiano/a o que estuviera “habitualmente asociado con ellos”, y todo mestizo menor de 16 años. El *Chief Protector* era el encargado de estos niños procedentes de uniones consideradas ilícitas que pasaban al control del *State Children’s Department*. Esta ley de 1911 se amplió en los años siguientes.

La política de población colonial combinó la actitud paternalista con la segregacionista, promoviendo la separación entre los grupos raciales categorizados, compeliéndoles a vivir en comunidades separadas y autosuficientes, un precedente del sistema de *Apartheid* sudafricano. La *Royal Commission* pasó a administrar las misiones. Se llevó a cabo una política de conversión de los aborígenes al catolicismo, alejándoles de los modos tradicionales de celebración. Esto, además de la separación de los mestizos jóvenes de sus familias, hizo que sus sistemas de organización del parentesco se desintegraran.

⁹⁰ Véase Brock (1993: 15-20).

Durante la década de los 1930s, especialmente a partir de la *Aborigines Amendment Act* de 1939, el énfasis en la política empezó a pasar de la *segregación* a la *asimilación* de los descendientes mestizos a la población en general. Los que estaban dentro podían acceder a los mismos derechos que el resto de los habitantes; los que estaban fuera carecían de todo derecho civil. La política de separación de los mestizos continuó, ignorando los lazos familiares y sociales existentes y el derecho individual de pertenencia étnica.

En la década de los 1960s la ley de *asimilación* se modificó para derivar en una política de *integración* que pasaba a reconocer el derecho de toda persona a decidir sobre su futuro, dejando la puerta abierta al derecho a la ciudadanía de la población aborígen y a la autonomía sobre las tierras (*Aboriginal Lands Trust Act*). Esta política se concretó en el *Aboriginal Affairs Act* (1962, 1966 y 1968).⁹¹

- Sudáfrica y el *Apartheid*

El contexto ideológico de la Sudáfrica del *Apartheid* es similar al de la Alemania nazi. Igual que en el caso de Alemania, la idea de nación de los afrikaners también se basó en la filiación sanguínea: la pertenencia a la nación se basaba en los ancestros, y no en el territorio-cultura. La idea fundamental era la de la superioridad de la “raza blanca” afrikaner (afrikaners o bóers, descendientes de los campesinos holandeses establecidos a partir del siglo XVI en las costas del Cabo de Buena esperanza y que posteriormente colonizaron las tierras del interior) y la inferioridad de la “raza negra” (*coloured*).

Durante el *Apartheid*, la misceginación (mezcla racial), será igualmente diabolizada en términos de pérdida de la pureza racial (degeneración de la raza), según preconizaban las teorías eugenésicas mendelianas; lo que, de nuevo, respondía a causas socio-político-económicas de fondo. Como señala Hyslop (1995), la proletarización y consecuente aumento del estatus socio-económico de las mujeres blancas (afrikaners) supuso una amenaza a la autoridad patriarcal afrikaner, que se tradujo en una ansiedad generalizada sobre el control sexual de las jóvenes en las familias afrikaners, con la idea central de “salvar” a la clase trabajadora de los peligros de la mezcla racial y la desintegración de la estructura familiar tradicional. La idea de que los matrimonios hipergámicos de los hombres de color (no afrikaners) con mujeres blancas (afrikaners) podían subvertir jerarquía socio-económica dominante (entre otras cosas, a través de la titularidad de las propiedades y otros bienes), hizo desarrollar una legislación segregacionista y mixófoba restrictiva que se nutría de la imaginaria racial eugenista (*cf.* Dubow 1995: 128-132), la cual proveía a los políticos de un material manipulable de acuerdo con sus intereses socio-económicos. La legislación alemana sobre la administración de las colonias enfatizaba ya

⁹¹ Sobre el proceso de asimilación-autodeterminación e identidad cultural en el caso de los aborígenes de Kimberley, véase Hunter (1993 218 y sig.). Consúltese también Piella (2001).

desde principios de siglo (el Partido Afrikaner se funda en 1910) la estricta separación racial.⁹² En 1927 ya se publicó una Ley de inmoralidad (*Immorality Act*) para prevenir las relaciones sexuales entre blancos y africanos fuera del matrimonio. En 1936 y 1937 hubo intentos de que aquella ley incluyera el matrimonio entre ‘blancos’ y ‘no-europeos’, aunque no se aplicó. La legislación referente a las relaciones sexuales entre ‘blancos’ y ‘no-blancos’ (incluidos los mestizos y los asiáticos) se consolidó en 1949, poco después de la subida al poder del Partido Nacional-cristiano en Sudáfrica y del fin del nacional-socialismo alemán. En ese año se aprueba la ley que prohíbe las relaciones sexuales y el matrimonio entre ‘blancos’ y ‘no-blancos’ (*Immorality Act*). Será durante la década de los 1950s cuando el Gobierno establecerá el sistema de *Apartheid*. En 1950 se promulgó una Ley de empadronamiento (*Population Registration Act*) que dividía a la población en dos partes: ‘blancos’ (europeos, unos tres millones), y ‘no-blancos’ o ‘de color’ (*colored*), esta última categoría dividida en cuatro sub-categorías: ‘negros’ (once millones, fundamentalmente bantúes), ‘indios’ y ‘mestizos’ (dos millones entre los dos grupos), que a su vez se dividían en complejas sub-categorías legales. Así, pues, el 80% de la población estaba compuesta por bantúes, una mayoría que, sin embargo, estaba sometida a la jurisdicción racista del estado. Los mestizos constituían una minoría nacional diferenciada y oprimida. Pero ni la definición del término ‘mestizo’ ni su uso social partieron de los propios sujetos, sino que fue creada e impuesta por la administración estatal en las leyes referentes a las Áreas de grupos. Tal como explica R. Rive en *Writing Black*:

El término ‘mestizo’ no tuvo su origen en un grupo definido, sino que fue una etiqueta impuesta por la Ley de Registro de la Población de 1950, al que define como ‘aquel que en apariencia no es obviamente ni blanco ni indio y que no pertenece a una raza aborígen o tribu africana [...] Una definición basada en la exclusión; es decir, la gente que no es) [...] El término ‘mestizo’ era fundamental para el mito racista del afrikaner blanco puro. Aceptar el término ‘mestizo’ es permitir que el mito se perpetue [...] El término *Coloured-Kleurling* (mestizo) nos lo han transmitido los racistas, al igual que *halfcaste*, *Bruine Afrikaner* e ‘hijastros de Sudáfrica’.⁹³

En ese mismo año, 1950, se promulgó una ley que proscibía los matrimonios interraciales (la *Mixed Marriages Act*). Asimismo, se redefinió una ley –que sería perfeccionada en 1953– que separaba las zonas de residencia con criterios raciales: ‘blancos’ y ‘no-blancos’ tenían que vivir en zonas separadas, no se permitía la convivencia. Cada persona, según su adscripción a uno u otro grupo, tenía unos derechos sociales y políticos diferentes, y debían vivir en zonas asignadas a su categoría. A cada una de ellas se le asignó un *homeland* o territorio para vivir (nueve en total para ocho grupos étnicos), y cada individuo debía llevar un pasaporte para acceder a las zonas “blancas” (que era el 87% del territorio), donde sólo se les permitía trabajar. La administración se dejó en manos de cada grupo étnico (sólo

⁹² Sobre la política de segregación del *Apartheid*, en general, consúltese Beinart y Dubow (1995).

⁹³ Citado por Balibar y Wallerstein (1991: 116 [1988]).

tenían derechos civiles dentro del *homeland*), previendo que con el tiempo se convertirían en autónomos y luego en independientes, de forma que desaparecieran del mapa oficial de Sudáfrica por decreto administrativo.⁹⁴ El objetivo último era conseguir una Sudáfrica cien por cien blanca. Sin embargo, significativamente, y como señala Kymlicka (1996: 42), tales restricciones, que presuntamente tenían como objetivo proteger la cultura afrikaner, nunca se aplicaron a los anglófonos blancos que no hablaban una palabra del idioma *afrikaans* (...).

En 1983, cuando Nelson Mandela aún estaba encarcelado, Botta elaboró una nueva constitución que ya no hablaba de ‘razas’ sino de ‘minorías’, pero manteniendo la misma estructura de desigualdad. Se otorgó a la minoría india y mestiza el derecho al sufragio y se dividió el Parlamento en tres cámaras separadas: blancos, indios y mestizos. Los veintiocho millones de negros estaban excluidos del sufragio y, por tanto, de la comunidad nacional.

En 1989 F. Declerk substituyó a Botta, y un año más tarde se liberó a Mandela, lo cual ha llevado al país a una transición hacia una democracia multiétnica. Baste recordar las elecciones multiétnicas de Abril de 1994 con victoria del Congreso Nacional Africano, y la presidencia de Madela entre 1994 y 1999 con un gobierno de amplio consenso. Sin embargo, las actitudes racistas y segregacionistas están lejos de desaparecer. Hasta hace bien poco se tiene noticia de la existencia de partidos neo-nazis no legalizados en Sudáfrica. A principios de los años 1990s, un grupo de periodistas entrevistaba a los dirigentes y militantes de uno de estos partidos nacionalistas afrikaner, demostrando que la misma ideología mixófoba de antaño se adapta a la actualidad. Uno de ellos expresaba lo siguiente:

[...] todo el mundo morirá por culpa de los negros... Los negros traen el SIDA, no podemos mezclarnos.⁹⁵

- Guinea Ecuatorial en la época colonial española

El caso de Guinea Ecuatorial se inscribe también en un contexto de colonización, que llega hasta fechas muy recientes. Como ha señalado Nerín (1995 y 1998), la ideología de la hispanidad, entendida como la unión de todos los pueblos que habían sido conquistados por España, fue el eje central del nacionalismo franquista. Sin embargo, esta preconizada amalgama de razas⁹⁶ fue paralela al no reconocimiento de la realidad del mestizaje y la

⁹⁴ Véase el artículo de P. Rich (South Africa), en: Sigler (1987: 248 y sig.).

⁹⁵ Extraído de un documental sobre el neo-nazismo en Sudáfrica emitido por el Canal-33 en 1992. Transcripción propia.

⁹⁶ Consúltese Giménez Caballero (1965).

elaboración y aplicación de una política mixófoba en Guinea, ocupada por los españoles entre 1834 y 1968.

Aunque antes de la ocupación española ya había en Guinea enclaves donde el mestizaje era un fenómeno habitual, fruto del paso de mercaderes y traficantes de esclavos ingleses, franceses y holandeses, fue con la ocupación española de la colonia y la llegada masiva de población blanca cuando el mestizaje se fue extendiendo por todo el territorio. Las relaciones sexuales entre españoles y africanas eran comunes e, incluso, se convirtieron en un aliciente para visitar el país (Nerín 1995: 195).

La tolerancia hacia este mestizaje se interrumpió durante el franquismo, cuando se empezó a ocultar el fenómeno, a la vez que se producía un cuerpo legal restrictivo respecto a esas prácticas. Si bien la mayoría de colonos preferían convivir con una mujer blanca, éstas eran muy escasas en la colonia, en parte porque el franquismo impidió su entrada en el territorio con el fin de controlar su moralidad católica (los misioneros se referían a: la ‘moral depravada’ en la colonia). Esto hizo que se multiplicaran las relaciones mixtas –en el plano informal (sexual), no matrimonial– entre hombres blancos y mujeres africanas. La posibilidad de matrimonio entre mujeres blancas y hombres africanos era tan inconcebible que ni siquiera había una legislación al respecto. Las mujeres blancas estaban sólo al alcance de la élite política y militar de la colonia, un control sexual que estaba legitimado con la propagación del mito del negro como individuo esencialmente sexual y potencial violador de la “casta” mujer blanca, dentro de la imaginería del continente africano como el continente exótico y hedonista por excelencia (cf. Nerín 1995: 203; 1998: 60-63, 84-85, 91) (más adelante volveremos sobre este asunto al analizar la relación entre endogamia/exogamia y prejuicio étnico-racial). Esta situación estaba también provocada por las empresas, que preferían contratar a colonos solteros a los que se aconsejaba la ‘mininga’ (amante) negra, para minimizar problemas (Nerín 1995: 199; 1998: 108).⁹⁷

El gobierno español, que compartía la misma ideología mixófoba extendida por Europa desde el siglo XIX,⁹⁸ aplicó una política eugenésica dirigida a evitar el mestizaje. Así, tras la fallida política de colonización familiar, cuyo fin era “purificar étnicamente la colonia” con familias españolas, el franquismo elaboró el ‘Artículo Quinto’ –equivalente a las *Inmorality Acts* del sistema de *Apartheid* sudafricano– que se aplicaba a todos aquellos delitos que pudieran afectar la “imagen” de los blancos entre la población guineana, y que incluía, además del concubinato con mujeres africanas, la homosexualidad o el alcoholismo (Nerín 1995: 201). Esta ley cayó en desuso durante los años 1960s.

⁹⁷ Como señala Nerín (1998: 123), este tipo de relación que respondía a las preferencias de los blancos, donde las relaciones sexuales no implicaban cargar con la responsabilidad de los hijos (mestizaje), correspondía con costumbres tradicionales africanas respecto a las relaciones de parentesco, como el *ebonngon* de los fang, que: “permitía la unión libre de un hombre con una mujer (sin otorgar a aquel el derecho de paternidad de los futuros hijos); a cambio de los favores sexuales, en el *ebonngon* el hombre debía ofrecer constantemente regalos a la familia de la mujer”.

⁹⁸ Consúltense Taguieff (1991-a y 1991-b).

En suma, como señala Nerín (1998: 109), en lugar de ser el resultado de una relación igualitaria entre blancos y africanos, tal como preconizaban los hispano-tropicalistas (autores pro-españoles) que apostaban por la *guineidad*, el mestizaje fue algo que no entraba en los planes de los administradores españoles en la colonia, que más bien mostraban gran interés en mantener la “pureza” racial-social en sus dominios. El mestizaje se produjo eminentemente en el plano sexual (informal); unas relaciones en las que la mujer negra era objetificada y donde la descendencia mestiza era una consecuencia no deseada ni reconocida.

Como hemos visto en los casos descritos anteriormente (América colonial, Inglaterra colonial, etc.), el mestizaje fue fruto de las desigualdades sociales en función del fenotipo (marcador de clase), el sexo y la edad en un contexto de explotación colonial.

Finalmente, decir que, aunque en este apartado me he centrado en las regulaciones institucionales de las relaciones de parentesco y sexualidad, estas ideologías y actitudes mixóforas siguen vigentes, muchas veces reflejadas en contextos menos formales pero no menos significativos (véase Volumen 2, Anexo IV, IV.4: Poligamia y nación en Rusia, y IV.5: La pureza étnica de las mises en Italia).

1.1.b.5 La paradoja del discurso racista y culturalista desde el mestizaje, y la vuelta a la compartimentación cultural

Como se ha venido argumentando, el mestizaje se ha producido históricamente en contextos de dominación y exclusión: guerras coloniales, campañas de conquista, etc. (Rex 1983: 10 y sig.). La esclavitud, ha jugado siempre un papel crucial en el mestizaje. Ya en la Roma imperial, el ochenta por ciento de los individuos no era de origen indígena, sino que descendía de esclavos importados. Más recientemente, la esclavización de los negros africanos y su envío a los países árabes o de forma más masiva a América, produjo una fusión general entre grupos. Pero el caso americano es quizás el más llamativo; la mestización en América se ha venido produciendo desde los primeros contactos entre conquistadores europeos y población americana (Ruffié 1982: 368). Paralelamente, la violación sistemática de las mujeres en tiempos de guerra con el fin de racear o “hacer raza”, como prolongación de la guerra a nivel psico-socio-biológico, es una práctica que se ha dado históricamente en todos los conflictos bélicos que han comportado la lucha en ‘terreno enemigo’ (p.e. Indochina durante la colonización francesa; la ex-U.R.S.S durante la Segunda Guerra Mundial; Corea; Vietnam; o, más recientemente, Ruanda o la Ex-Yugoslavia); una práctica con derivaciones también a niveles más informales (véase Volumen 2, Anexo IV, IV.6: El raceador –repárese en el término: ¡hacedor de raza!).

Pero, más allá de esta constatación, se trata aquí de mostrar que el discurso sobre “las bondades del mestizaje” ha reproducido, paradójicamente, los mismos prejuicios y estereotipos que las ideologías reduccionistas en términos de raza y/o cultura. La paradoja está ya presente en la misma América colonial, donde los mestizos también se autodenominarán *mestizos limpios* (¡de pura raza!); donde el “mestizo legítimo” ponía todo su empeño en auto-diferenciarse de un vástago ilegítimo de blanco e india.

Desde el punto de vista culturalista, la apología del mestizaje va desde el europeísmo que teorizaban Sarmiento y Alberdi en el siglo XIX, a las tendencias que erigen ‘lo indio’ como único principio identificador de los años 1960s (p.e. el movimiento chicano) y los posteriores movimientos indigenistas. Concretamente, la idea de *lo mestizo* como *superior* ha sido desarrollada por diferentes ideólogos latinoamericanos desde principios de este siglo. De hecho, ya en el siglo XVII el Inca Garcilaso planteaba la apología hispano-americana del mestizaje como principio de una identidad sustancial. Como ha señalado Subirats (1994), esto tenía que ver con el poder político y las aspiraciones personales del mismo Garcilaso. Se trataba de establecer una continuidad institucional, jurídica y política entre la teocracia inca y el despotismo colonial hispánico, a la vez que se afirmaba la unión de los dos mundos.

Así pues, las formas de nacionalismo en el siglo XIX en Latinoamérica estuvieron paradójicamente encerradas en nociones de ‘etnicidad criolla’ y ‘pureza racial’ (Clearly 1999). Se enfatizaba la inevitabilidad y la superioridad de la mixtura racial y de la naturaleza híbrida de la cultura e identidad nacional. Hacia los años 1940s, esa criolización de pensamiento nacionalista devino políticamente hegemónica en diversos países latinoamericanos y del Caribe, donde la cultura nacional fue reconfigurada como *mestiza* y el sincretismo se celebraba como característica del ‘genio nacional’. En la misma época era frecuente la persecución de cultos afro-americanos, a los que se atribuía un exceso de *pureza* africana y, por tanto, ir en contra del sincretismo (contaminación cultural...). La celebración del *mestiçagem* en el pensamiento nacionalista alcanzó su forma más elaborada en Brasil, donde ha resonado hasta hoy día, además de en Cuba, Venezuela o México. En este contexto encontramos a intelectuales como Oliveira Vianna, que en *As Populações Meridionais do Brasil* (1920), plantea el peligro de emblanqueamiento (*embranquecimento*) o arianización del Brasil dada la baja fertilidad de la población nativa negra de origen africano y la creciente inmigración europea. Estas tesis no se daban sólo en el Brasil, sino que esta fue una respuesta al eugenismo ortodoxo de la época (aceptación de jerarquías raciales y cientifismo), con distintas variantes según en Venezuela, México o Argentina.⁹⁹ Como señala Pujadas (1993: 86), el mestizaje ha sido un “concepto central para la construcción de la identidad nacional en países como México”, y añade:

⁹⁹ Sobre el caso del *melting pot* o crisol de razas y el paradigma de la fusión en un “nuevo tipo” argentino a través del mestizaje en Argentina consúltese Schneider, A. (1996).

El argumento consiste en predicar que la categoría *mestizo* es el elemento mediador y de compromiso que permite superar la ruptura existente entre las categorías étnicas de *blanco*, respecto a la categoría de indio. El mestizaje supone, pues, un proceso de igualación social, de homogeneización cultural y, en definitiva, de nacionalización o construcción nacional. Esta ideología oficial, igual que la del *melting pot*, no obstan para que tanto en EE.UU como en México haya dominación étnica, exclusión y etnocidio. (*Ibíd.*)

Ciertamente, como señalan algunos trabajos, la ideología política del mestizaje en México continúa siendo racista y estigmatizando a grupos e identidades; concretamente a la identidad indígena.¹⁰⁰ La ideología de la ‘mestizofilia’¹⁰¹ se desarrolló especialmente en México tras la independencia, con desarrollos que iban desde los énfasis biologists (mejora racial) a los culturalistas (progreso nacional, civilización). En este panorama, quizás la figura más emblemática sea José Vasconcellos, cuyas teorías se centran en la propuesta de una ‘verdadera americanidad’. Frente a la idea de la superioridad de una raza sobre otra, su tesis es que: “sólo las razas mestizas son capaces de las grandes creaciones.”¹⁰² Vasconcellos elabora una teoría climatológica, donde las zonas cálidas aparecen como el crisol privilegiado de las grandes civilizaciones:

Todas las razas importantes de la historia, la griega, la indostánica, la hebrea, la romana, la árabe, todas se cimentaron en climas más bien cálidos, porque en ellos había menos necesidad de dedicar atención al cuerpo, y se vivía al aire libre, y existía el ocio, que es indispensable para pensar.¹⁰³

Estas tesis están presentes a lo largo de la obra de Vasconcellos; pero es en *La raza cósmica* (1925) donde el autor anuncia la inminente e imparable emergencia de la raza superior:

[...] la raza definitiva, la raza síntesis o raza integral, hecha con el genio y con la sangre de todos los pueblos y, por lo mismo, más capaz de verdadera fraternidad y de visión realmente universal.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Consúltese, por ejemplo, P. Poynton (1997) *Indigenous uprisings: never more a Mexico without us!*, *Race & Class*, 39 (2): 65-73.

¹⁰¹ Como señalan Giménez y Malgesini (2000: 269), esta es una expresión creada por Andrés Molina Enríquez a principios de siglo, significando una valoración positiva del entrecruzamiento de razas y culturas como algo deseable.

¹⁰² J. Vasconcellos (1959) [1920] *Estudios indostánicos*, en: (*Íd.*) *Obras Completas III*, México: Libreros Mexicanos Unidos, p. 99. Citado por Fell (1994: 63).

¹⁰³ Citado por *Ibíd.*: 63.

¹⁰⁴ J. Vasconcellos (1925) *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Notas de viaje a la América del Sur*, Barcelona, p. 18 (versión en castellano en la Colección Austral nº 802 de Espasa Calpe, 1966). Citado por *Ibíd.*: 64.

Si bien constituyen un desarrollo opuesto a las tesis de G. Le Bon –que sostenían que las “razas” poseían una fisiología y una psicología inmutables y que las mezclas raciales sólo podían conducir a aberraciones sociales– las tesis de Vasconcellos, desde el punto de vista ideológico, tienen, paradójicamente, claras conexiones con cualquier ideología racista moderna (racialismo). Para Vasconcellos, la ‘raza cósmica’ es el resultado de una formación étnica secular, en la cual se encarnará la nueva espiritualidad que alejará a la humanidad del materialismo y dará lugar a una nueva confederación. La preconización de un mestizaje en expansión parte, pues, de una postura internacionalista, universalista:

Yo soy de los que creen que el sentimiento de patria es demasiado pequeño para los corazones libres y pongo mi fe en un internacionalismo sincero y total que abarque a todos los hombres y todavía más, a todos los sitios de la tierra, las montañas y los mares, los ríos y los árboles y las obras de la divina creación.¹⁰⁵

Y es aquí donde se diferencia radicalmente de cualquier otra teoría racialista en contextos de estados nacionales, y también de los movimientos indigenistas modernos.

Sin embargo, en México, como en Brasil, encontramos la idea de que el *mestizaje* es la producción de una nueva y única *raza*, y no simplemente la mezcla de genes hispanos e indígenas (entre otros). Diversos intelectuales mexicanos han argumentado que su nación constituye una síntesis racial superior (*cf.* Stephan 1991).

En el caso de EE.UU, el llamado ‘*Melting-Pot*’ (una amalgama distintiva de todas las culturas representadas en el conjunto) tiene un origen similar. Como señala Vecoli (1993: 328), la expresión original de esta idea se encuentra en el ensayo de Michel Guillaume Jean de Crèvecoeur: ‘What is an American, this new man’, de su volumen *Letters from an American Farmer*. En él hablaba de la transformación que se avecinaba en América gracias a la “nueva raza” que nacía de la fusión de todas las naciones. Es significativo que, entre los atributos de esta transformación se incluían los matrimonios entre miembros de grupos diversos. Esta misma idea de la fusión de pueblos en una sola raza americana mixta fue empleada en el siglo XIX también por filósofos como R. Waldo Emerson y por historiadores como F. J. Turner. Pero fue la obra de Israel Zangwill (escritor anglo-judío), *The Melting Pot* (1909), la que capturó a la imaginación popular e incrustó el término mismo en el léxico americano (Vecoli 1993: 329).

¹⁰⁵ J. Vasconcellos (1922) Discurso de Santiago de Chile, *El Diario Ilustrado* (Santiago), 2 de noviembre de 1922, p. 8. Citado por Fell (1994: 65).

La política del *Melting Pot*, que sucedió al sistema de castas y a la *anglo-conformity* o asimilación¹⁰⁶, y que era uno de los clichés preferidos de Ronald Reagan, fue duramente atacada en los años 1960s, por considerársela símbolo de una política de asimilación coercitiva. Fue a partir de esa década cuando el patriotismo americano sufriría un duro golpe: a la pérdida de hegemonía anglo-americana se suma el *shock* social de la guerra de Vietnam y los conflictos raciales, entre otros factores. En ese momento se producirá un “renacimiento de la etnicidad”. La identidad étnica, como búsqueda y valoración de las propias raíces, se toma como bandera entre africanos, asiáticos, chicanos o descendientes de europeos. Vemos, por tanto, una vuelta de tuerca de nuevo hacia la compartimentación cultural.

Así, por el lado del multiculturalismo, políticas de segregación y ghattización se están dando también en movimientos teóricamente antirracistas, donde se tiende a sobredimensionar las diferencias culturales a partir de un presunto derecho a la diferencia. Así, por ejemplo, y volviendo al caso de América Latina, el discurso de exaltación de la especificidad indígena y problematización de la desindianización de Guillermo Bonfil Batalla –cuyo papel crítico y de construcción política es sin duda encomiable– cae en un fundamentalismo equiparable al del Papa cuando se queja de la descristianización, o al de Jomeini por la desislamización del mundo árabe. Esto lleva a apoyar acríticamente reivindicaciones étnicas románticas –a veces reaccionarias– consideradas ‘auténticas’ y a considerar las culturas, de nuevo, como conjuntos compactos, homogéneos, donde cualquier modificación produce desintegración, lo cual cumple la misma función que el viejo racismo: excluir del *Nosotros* a los *Otros*. Por otro lado, esta esencialización de lo *cultural* puede hacer que se obvien factores básicos en los procesos de desigualdad social implicados. Esto ocurre con el etnopopulismo, que evade que las causas fundamentales de la “colonización del indio” se generan en las relaciones sociales de producción, lo cual no niega la existencia de relaciones sociales a nivel ideológico. Así, la lucha política del indio por el logro de sus reivindicaciones socio-económicas (agrarias, por ejemplo) supone una herejía y va en contra de sus “identidades étnicas”. La *indianización* es, según esta argumentación, la única solución para el cambio social.¹⁰⁷

Desde el indianismo, Guillermo Bonfil llega a decir que el mestizaje no es otra cosa que un ‘etnocidio cultural’, y que el resultado de este híbrido no es más que una auténtica ‘esquizofrenia cultural’ (cf. Hidalgo Tuñón 1993: 113-115). Desde el indigenismo se ha

¹⁰⁶ El sistema de castas en EE.UU duró doscientos años en el sur hasta la guerra civil; pero perduró otro siglo bajo la forma de segregación del sistema de Jim Crow. El capitalismo industrial mantuvo las relaciones de poder y las jerarquías (élite anglo-americana y mano de obra inmigrante). En el siglo XX, la expansión económica, la movilidad social y geográfica, el cambio tecnológico, etc. hacen que el antiguo sistema se desmorone. Surge entonces la *anglo-conformity*, el modelo de asimilación de George Washington, según el cuál se exigía que los inmigrantes se despojaran de sus rasgos distintivos (lingüísticos, religiosos, etc.) y se conformaran en todos los aspectos a lo anglo-americano. Sobre esta diferenciación en el marco europeo, consúltese Rex (1995-a).

¹⁰⁷ Consúltese A. Burguete Cal y Mayor (1982) ¿Quiénes son los “amigos del indio”?, *Boletín de Antropología Americana*, 5: 59-79.

llegado incluso a formular teorías racialistas en el sentido más clásico. Este es el caso de Carlos Astrada, quien basándose en las teorías de dos pro-nazis (Frobenius y Jünger) formulará una de las más extravagantes teorías raciales para vincular el pasado indígena con el americano actual, mayoritariamente blanco. Esto implica el uso del indio como elemento de una supuesta identidad nacional opuesta al europeísmo y occidentalismo, algo que ya había sido usado en los regímenes nacionalistas y populistas de los años treinta.

Hay que tomar conciencia, pues, de la contradicción que puede existir entre discursos públicos aparentemente antirracistas y políticas de exclusión, en tanto que se pueden defender posturas contradictorias (racistas y antirracistas) desde presupuestos ideológicos semejantes; lo que nos previene de considerar las ideologías de exclusión como algo inequívoco y dicotómico (Taguieff 1987, 1991-a). Desde los años 1970s, pues, se sustituye el discurso de la *raza* por el de la *identidad cultural*, para justificar básicamente las mismas cosas. El término ‘cultura’, que hasta entonces había sido ignorado en el análisis socio-político, cobrará a partir de entonces cada vez mayor importancia, utilizado tanto en la ideología culturalista powellista inglesa como en la del Frente Nacional de Le Pen en Francia. Si el *racismo biológico* (Nazismo, *Apartheid*) afirmaba que la “raza blanca” estaba en peligro de degeneración a causa de la mezcla con razas inferiores (misceginación), el *culturalismo* advierte del peligro para la cohesión y supervivencia de la identidad cultural que supone la mezcla de culturas, como si la identidad cultural fuera un objeto (i.e. estático, único e indivisible) y, por tanto, negando la pluralidad y dinámica identitarias. La ideología de la superioridad racial es substituida por la del reconocimiento de la diferencia cultural; una diferencia (la comunidad cultural y la tradición) en gran parte construida simbólicamente, inventada o reinventada¹⁰⁸, que conecta con las teorías de la *Cultur-Kraise* de los difusionistas alemanes de principios de siglo, que argumentaban la existencia de ‘círculos culturales’ (zonas geográficas en las que se pueden reconocer patrones culturales característicos por la copresencia repetida de rasgos culturales específicos). Esto es lo que Barker (1981) ha denominado ‘Nuevo racismo’, Taguieff (1985) ‘neo-racismo diferencialista’ y, más recientemente, Stolcke (1995) ‘fundamentalismo cultural’ –en donde las diferencias culturales es lo que se dice que hace las culturas incompatibles y lo que legitima las relaciones de desigualdad. Hay quien argumenta que este fenómeno no es nuevo, sino que se trata, más bien, de una revisión del discurso en un contexto diferente.¹⁰⁹ Lo que cambia entre viejo y nuevo racismo es su cobertura ideológica, habiendo una identidad de propósito en cuanto a práctica social de exclusión y rechazo de la mezcla. En cualquier caso, lo importante es ver que la *cultura* y la *etnicidad*, y no sólo la *biología*, pueden funcionar como *naturaleza*, encerrando *a priori* a individuos y grupos en una genealogía; una determinación de origen inmutable. Este marco nos pone en guardia a la hora de considerar el multiculturalismo (“mosaico cultural”) de forma acrítica, sin tener en

¹⁰⁸ Consúltese Hobsbawm (1983). Y véanse Cohen (1985: 70-96) y Miles (1989: 62-66; 1993: 76).

¹⁰⁹ Balibar ha argumentado que el antisemitismo moderno es, básicamente, diferencialista, y que en muchos aspectos el racismo diferencialista debería ser considerado como un antisemitismo generalizado. Véase Balibar y Wallerstein (1991: 31-49).

cuenta la potencialidad esencialista de lo que a veces se ha formulado como panacea de la discriminación de los inmigrantes.¹¹⁰

Finalmente, una última consideración sobre el significado y la interpretación del concepto “mestizaje”. El mestizaje remite a dos polos conceptuales: la *yuxtaposición* y la *fusión*. La metáfora del mosaico cultural ofrece una idea del mestizaje como fragmentación: cada pieza ocupa un lugar en el conjunto, pero sin mezclarse. Mientras que la de la fusión ofrece una visión híbrida de conjunto (Campra 1994). Sin embargo, las culturas no pueden ser, propiamente, mestizas, si admitimos que éstas son ya el producto de un mestizaje anterior de diversas culturas; de mezclas y sincretismos anteriores. En este sentido, el concepto de ‘cultura o grupo mestiza/o’ carece de validez explicativa (Pitt-Rivers 1992: 133). Llegados a este punto, si todas las culturas del mundo son sincréticas, la pregunta es: ¿qué sentido tiene hablar de mestizaje?. Desde mi punto de vista, el sentido de la significación social tanto del concepto como de su aplicación práctica. Baste este ejemplo: según Pitt-Rivers, en México la categoría de *mestizo* ha variado con el tiempo, desde su sentido literal de mezcla de dos partes (española e india) y su traducción social como ‘blanco de segunda clase’ de la época colonial, a la actualidad, en que la categoría ‘mestizo’ no es una categoría social única y claramente identificable, sino más bien un denominativo empleado para indicar el estatuto étnico de ‘no-indio’; es decir, del que es de cultura hispana. Es a partir de la Independencia que la categoría evoluciona en el sentido contrario al de su nacimiento. Sin embargo, en lugares como los Andes, los sistemas de estatuto étnico son más complejos, pues las distinciones subsisten no sólo entre ‘blancos’ y ‘mestizos’, sino entre ‘blancos’, ‘mestizos’, ‘indios’, ‘cholos’ (a los que se considera menos civilizados) y ‘chunchos’ (se les considera indios “no civilizados” por no haberse sometido a la autoridad española en el siglo XVI y vivir en la selva), entre otras subcategorías. El discurso fundamentalista en torno al mestizaje tiene, pues, una significación social clara, aunque sea paradójico desde un punto de vista teórico o terminológico. Se trata, en suma, de analizar la *construcción* social de la realidad (volveremos sobre este aspecto al tratar críticamente las definiciones de endogamia/exogamia).

¹¹⁰ La actitud multiculturalista ha sido definida como: “la afirmación que hace un grupo humano de su cultura como fundamentalmente diferente e irreductible a las demás culturas [...] El paisaje cultural se presenta en este caso, bajo el aspecto de un mosaico de culturas con unos límites netamente trazados [llegando a] la afirmación de las diferencias, incluso [de] la incompatibilidad entre culturas”. Citado por Hannoun (1992: 84-85). Para un análisis crítico del multiculturalismo consúltense Turner, T. (1993) y Baumann (1999).

1.1.c Aproximaciones desde la demografía

La elección de la pareja se enfrenta a dos tipos de constricción. En el plano *individual*, donde el número de parejas posible se halla reducido por las reglas sociales, sobre todo por el hecho de que, en ciertas sociedades los futuros esposos deben conocerse antes de la unión; y a nivel *agregado*, donde las condiciones de equilibrio del mercado matrimonial se presentan en su complejidad.

Tapinos (1988: 116)

1.1.c.1 Factores determinantes de la nupcialidad desde la perspectiva demográfica

– Consideraciones preliminares: edad y nupcialidad

Precisamente, los datos biológicos que para el desarrollo teórico de Hérítier (1981) sobre las terminologías de parentesco son constricciones que no se analizan especialmente (i.e. hechos dados sobre los cuales actúa la cultura), para el estudio demográfico de la dinámica de la población y, concretamente, de la nupcialidad, son fundamentales. A saber:

- 1) Existen dos sexos: el masculino y el femenino.¹¹¹
- 2) La procreación entraña una sucesión natural de generaciones.
- 3) Un orden natural de nacimientos en el seno de una misma generación hace reconocer mayores y jóvenes.

El estudio del llamado ‘mercado matrimonial’ (*marriage squeeze o marriage market*, en la bibliografía internacional) se fundamenta, básicamente, en estos principios. Pero vayamos por partes.

La ‘demografía’ estudia los procesos relativos a la creación, formación y extinción de una población, que siguiendo a Livi-Bacci (1993: 9), sería el “conjunto de individuos, constituido de forma estable [y cuyo vínculo es] la reproducción [del grupo]”. Se puede definir, pues, como la disciplina que se ocupa del tiempo de la población en sus diferentes dimensiones, sobre todo de la edad. Se parte del hecho de que hay dos cosas relacionadas

¹¹¹ No entramos aquí en el debate sobre sexo/género. Baste señalar que desde la antropología, autores como Collier y Yanagisako (1987) han señalado que la primacía de la diferencia sexual binaria no ha sido suficientemente interrogada, en un ejercicio de etnocentrismo que se ha basado en la ‘naturaleza’ y la ‘biología’ sin considerar la historicidad y relatividad de los límites, contenidos y significados de estos conceptos. Unas argumentaciones, estas, que comparto.

desde el nacimiento en cualquier ser humano: el momento del nacimiento (fecha concreta) y la edad, que se establece en relación al primero. Muchas cosas no se explican por la edad *per se*, sino por la generación a la que se pertenece (el año en que se nace); aunque el efecto de edad y el de generación son paralelos. En demografía hay, pues, dos ópticas de análisis: a) longitudinal, que estudia un fenómeno demográfico en una generación o cohorte¹¹² (estudio diacrónico o generacional o *cohort-analysis*), y b) transversal, que estudia un fenómeno en una coyuntura, momento dado o período (estudio transversal sincrónico o *cross-section*). Podríamos hablar también de una tercera óptica: la de edad o duración (agrupa a diferentes generaciones en una sola edad). En el análisis demográfico de un fenómeno concreto podemos establecer qué óptica o efecto es el que más afecta al fenómeno en cuestión. En el análisis longitudinal de la nupcialidad, tenemos dos indicadores:

- 1) la ‘intensidad’ (i.e. número total de acontecimientos en relación a un fenómeno, que afecta a una generación, que aquí sería el porcentaje de las personas que a los 50 años se han casado alguna vez¹¹³)
- 2) el ‘calendario’ (i.e. distribución de los acontecimientos a lo largo del tiempo, que en este caso sería la edad media a la nupcialidad)

Y en el análisis transversal de la nupcialidad tenemos los mismos indicadores, pero observados de forma diferente:

- 1) la ‘intensidad’: índice sintético de nupcialidad
- 2) el ‘calendario’: edad media al primer matrimonio

No es necesario aquí profundizar en el análisis de las tasas y los índices de nupcialidad. Me centraré en el análisis de los factores que influyen en las variaciones de la nupcialidad. Cabe empezar señalando que, si bien el fenómeno de la nupcialidad es un fenómeno que se da de forma generalizada en todo el mundo, la intensidad y el calendario (además de otras circunstancias, como el tipo de celebración) varían según la época y la sociedad, y están influenciadas tanto por factores socioeconómicos, como culturales o institucionales. Los factores socio-culturales intervienen de forma clara en el mercado nupcial. En 1965 Bourgeois-Pichat creó una tipología de la nupcialidad con cinco grandes tipos, y con dos extremos: por un lado, África del sur del Sáhara, caracterizada por una nupcialidad precoz y una proporción de soltería definitiva muy baja; y por otro lado Europa, con una

¹¹² La diferencia entre ‘generación’ y ‘cohorte’ es sutil: una ‘generación’ es un conjunto de individuos que nacen en el mismo año; mientras que una ‘cohorte’ o ‘promoción’ sería un conjunto de individuos que han vivido un mismo acontecimiento demográfico durante un período dado, generalmente un año civil (p.e. la migración).

¹¹³ La edad media a la nupcialidad se sitúa por debajo de los 50 años. Esta edad media (ritmo de calendario) influye directamente en el ritmo reproductivo, pues gran parte de los nacimientos se producen en el matrimonio. De forma que la nupcialidad constituye una variable independiente de la fecundidad.

nupcialidad tardía y una proporción alta de solteros definitivos (en general, en los países desarrollados, tanto la intensidad como el calendario muestran gran estabilidad) (*cf.* Bourgeois-Pichat 1965). Más tarde, Coale estableció un modelo de nupcialidad ya clásico: una curva de frecuencias de primeros matrimonios con un pico entre los 20 y los 30 años, que luego desciende progresivamente de forma exacta (Coale 1977-a: 137; Tapinos 1988: 111). De modo que la edad media al matrimonio está altamente influenciada por el contexto socio-cultural. Aunque ciertamente el polo opuesto a África sería Europa (con una edad media a la nupcialidad cada vez mayor y con un alto porcentaje de soltería), dentro de Europa hay diferencias entre los países más septentrionales, con índices tradicionales más altos de edad a la primo-nupcialidad (p.e. Suecia o Noruega) y los países más meridionales. No obstante, recientemente países como Suecia están experimentando una baja en la edad al primer matrimonio y un aumento de la fecundidad.

Hajnal (1965) establece varios modelos de nupcialidad europeos. Básicamente contrapone el modelo de la Europa Occidental –con una edad al matrimonio relativamente tardía y una proporción de solteros también baja– al modelo de los países de Europa meridional –con una edad al matrimonio más temprana. Hajnal argumenta que a partir de los años 1960s se produce un descenso muy fuerte de la primo-nupcialidad (primeras nupcias) en toda Europa.¹¹⁴ En las variaciones en los ritmos de la nupcialidad intervienen diversos factores, entre los que entran los culturales. Pero en una forma importante intervienen también aspectos legislativos; esto es, las políticas gubernamentales en torno a la familia, que son fundamentales para entender el desarrollo de la nupcialidad. Hay excepciones a las tendencias en la disminución general de la fecundidad en Europa a partir de los años 1960s, que tienen mucho que ver con las políticas gubernamentales de promoción de la familia. Por ejemplo, en Suecia se pasa de 4.000 matrimonios en 1985 a más de 100.000 en 1989 porque en 1988 el Gobierno decidió priorizar las pensiones sólo para los matrimonios, y eso era más favorable para las parejas que se acercaban a la edad de jubilación, con lo que aumentó la edad media al matrimonio. De forma similar, en Austria en 1971 el Gobierno decidió dar una prima a los nuevos matrimonios, lo que hizo aumentar la nupcialidad. Más tarde se adelantó la edad al matrimonio y luego, en 1988, se suprimieron las primas, lo que llevó a un descenso de la nupcialidad (se pasó de 40.000 a 8.000 matrimonios). Sin embargo, estas medidas rectifican tanto las tendencias de la nupcialidad como las finalidades (al menos parcialmente). En este sentido, es necesario evitar tesis reduccionistas, como la de la “crisis de la nupcialidad”, que parte de la crisis en España de los años 1975-85, años de transición democrática y de nueva reordenación política mundial. Según esta teoría, esto afectó a la nupcialidad, que disminuyó al igual que la fecundidad (fenómeno ligado al primero). Al referirse a este cambio en términos de “crisis”, la demografía se convierte en justificadora del cambio socio-político; el control de la población emerge como herramienta mundial de gobernabilidad (planificación familiar, etc.). Esto conduce a una recreación de los modelos tradicionales de familia, cuando en realidad el cambio ocurre en gran parte en la forma y no en el contenido. Por ejemplo, la

¹¹⁴ Sobre el caso español, consúltese Cachinero (1982).

cohabitación, mantiene, implícita y explícitamente, muchos elementos del matrimonio monógamo (matrimonio y cohabitación son fenómenos complementarios más que contrapuestos). Asimismo, autores como Kuijsten (1996) han señalado que a pesar de las teorías sobre la convergencia de los patrones europeos (i.e. extensión de la cohabitación, recuperación de la fecundidad en las mujeres mayores de treinta años, etc.), no se puede afirmar rotundamente que Europa tiene una demografía convergente.

Finalmente, cabe señalar que ha habido intentos de explicar las diferencias internacionales de calendario y de intensidad de la nupcialidad. Concretamente, Dixon (1971) tiene en cuenta tres grupos de factores (definidos en función de diversas variables): la disponibilidad de la pareja (*availability of mates*); las condiciones económicas que permiten que tenga lugar el matrimonio (*feasibility of marriage*); y los factores emocionales (*desirability of marriage*). El estudio, aplicado a 57 países, muestra, por ejemplo, una correlación entre el retraso del matrimonio y la soltería, por un lado, y los factores emocionales o de deseabilidad, antes que con cualquiera de los otros factores (Tapinos 1988: 118). Sin embargo, este análisis deja sin considerar los aspectos coyunturales (económicos, políticos, etc.) a tener en cuenta en las variaciones de la nupcialidad y, por tanto, en el mercado nupcial.

– El mercado matrimonial (el círculo de elegibles): sexo, edad y estado civil

El análisis del ‘mercado matrimonial’ ha sido abordado desde diferentes disciplinas: demografía, geografía, sociología, economía, etc. Aunque seguramente sea la demografía la que ha profundizado más en su análisis. Desde la demografía se ha sido definido como el: “teórico lugar de encuentro del conjunto de hombres y de mujeres que en un momento dado están en disposición de constituir legalmente una pareja” (Cabré 1993: 115).

El análisis demográfico tradicional de la nupcialidad, hasta época muy reciente, consideraba cada sexo por separado, bajo la ilusión de que se trata, en términos demográficos, de un fenómeno cerrado, cuando en realidad es claramente un fenómeno demográfico abierto en el que los comportamientos de un sexo no pueden analizarse sin tener en cuenta los efectivos del otro sexo y la manera en que ambos entran en relación. Esta constatación es lo que llevará a Louis Henry a proponer un esquema analítico relacional, según el cual el matrimonio es el resultado de encuentros en el interior de círculos que contienen a las personas “casaderas”. Se trata, entonces, de definir estos ‘círculos’. Diversos análisis en esta línea señalan las limitaciones en la elección del cónyuge y el alto grado de homogamia social y cultural entre los cónyuges (Girard 1981 [1964]; Roussel 1975).¹¹⁵

¹¹⁵ Girard (1981 [1964]) propone un índice que mide la distancia global entre los dos cónyuges. El índice considera doce características: nacionalidad, número de habitantes del lugar de nacimiento, situación geográfica de dicha localidad, nivel de estudios, religión, localidad de residencia al momento del matrimonio (según el número de habitantes), localidad de residencia al momento del matrimonio (situación geográfica),

Partiendo del supuesto de que el matrimonio hace intervenir, generalmente, a dos personas de sexo diferente¹¹⁶, la elección del cónyuge tiene dos constricciones básicas: el efectivo poblacional del sexo opuesto y la forma en que se relacionan los grupos de hombres y mujeres. Se trata de ver, entonces, qué es lo que hace afectar el equilibrio de los efectivos de hombres y mujeres y qué formas de relación se adoptan. En gran medida, las formas de relación entre ambos contingentes dependerán de los factores estructurales puramente demográficos; esto es, de la estructura de la población, que está en gran parte condicionada por los acontecimientos del pasado referentes a las migraciones y a la mortalidad, fenómenos que afectan a la variación del efectivo de individuos por sexo y, por tanto, a su nupcialidad. Como señala Henry: “la nupcialidad de un sexo se encuentra perturbada por sus migraciones y su mortalidad propias, como todos los fenómenos demográficos, y además por las migraciones y la mortalidad del otro sexo” (1976: 69). Ciertamente, existe un desequilibrio de sexos en el nacimiento: nacen más niños que niñas.¹¹⁷ Además, la corrección de este desequilibrio por el hecho de que las mujeres tienen una esperanza de vida más alta que los varones, no afecta a las edades en que se producen la mayoría de los matrimonios, sino a edades posteriores. Sin embargo, en condiciones socio-biológicas estables el número de nacimientos entre hombres y mujeres es muy similar. Lo que en realidad hace variar los efectivos de hombres y mujeres es la natalidad (los cambios en la natalidad) de las décadas precedentes, porque la edad media al matrimonio no es igual. Estas situaciones de desequilibrio biológico se solucionan tanto con ajustes externos (como la incorporación en un mercado más amplio) como con ajustes internos, como por ejemplo: con la poligamia¹¹⁸, la diferencia de la edad al matrimonio o la soltería definitiva (Cabré 1993: 115-116). Estos dos últimos ajustes son los únicos que pueden darse en un contexto de matrimonio monógamo generalizado. En este contexto, las mujeres se casan, por regla general, a una edad más temprana que los hombres. Tradicionalmente se ha apuntado que la razón es la respuesta a la sobremortalidad

número de localidades habitadas desde el nacimiento hasta el matrimonio, profesión al momento del recién casado y profesión de la mujer antes del casamiento, nacionalidad del padre de cada cónyuge, profesión del padre de cada cónyuge, profesión actual del esposo y profesión de su suegro. Roussel (1975) muestra diferencias en la intensidad y el calendario nupciales según las clases sociales en Francia, concretamente entre el grupo de ejecutivos y el de obreros agrícolas en Francia.

¹¹⁶ He señalado anteriormente que la existencia de uniones entre personas del mismo sexo es un hecho contrastado transculturalmente (p.e. matrimonios entre mujeres de los nuer del Sudán, o los matrimonios homosexuales legitimados en Gran Bretaña).

¹¹⁷ Tradicionalmente se ha establecido que hay 105 nacimientos vivos masculinos por cada 100 nacimientos vivos femeninos. Esta relación ha dado lugar a una tasa llamada: ‘tasa de feminidad de los nacimientos’, cuyo valor es 0,488 (resultado de dividir los nacimientos vivos femeninos entre el conjunto de nacimientos vivos ocurridos durante un año) y que se usa para medir las tasas, bruta y neta, de reproducción. Anna Cabré señalaba en 1993 que esta relación tendía a superar los 107 varones por 100 niñas, en lugar de los 105 tradicionales; y en 1994 señalaba ya una relación de entre 103 a 108 en los niños y 100 en las niñas (Cabré 1993: 127 y 1994: 40, respectivamente).

¹¹⁸ Aunque, como demuestra el estudio de Pison (1986) sobre la poligamia entre los Peul Bandé del Senegal, la poligamia también se puede adaptar a la igualdad numérica de los efectivos por sexo.

femenina posparto (quedan más hombres viudos que pueden volver a casarse) y a la mayor tendencia de los hombres de contraer segundas nupcias (de esta forma, la situación de desequilibrio entre cónyuges potenciales o “casaderos” es todavía mayor). Sin embargo no podemos dejar de señalar la importancia sociocultural, concretamente de la sociedad patriarcal, en esta cuestión. Hay una relación directa entre patriarcado y matrimonio hipogámico en los hombres; es decir, que el hecho de que los varones se emparejen y/o se casen con mujeres más jóvenes es en gran parte una consecuencia de las relaciones de género en la sociedad patriarcal (Cain 1988: 25). Esto es más visible en unos países (p.e. India o muchos países de África) que en otros (p.e. España); pero en donde hay mayor invisibilidad, ésta responde más bien a una tendencia “normalizada” socialmente, que no natural. El proceso de democratización de la vida privada ha jugado un papel crucial en el desarrollo de esta ruptura del patriarcado (i.e. conyugalidad, parentalidad en la familia nuclear, etc.).

Es preciso hacer un inciso sobre la Teoría de la Segunda transición demográfica, que es el marco de estas transformaciones. El concepto fue introducido por Dirk Van de Kaa y Ronn Lesthaegue en 1986, con el fin de elucidar las tendencias demográficas de los países occidentales desde mitades de los años 1950s hasta la actualidad, y que se refieren a cambios en cuanto a la dinámica familiar, la movilidad y la mortalidad. Este concepto se basa en el de Notenstein de Primera transición demográfica (cf. Notenstein 1945 y 1953).¹¹⁹ Según Van de Kaa (1988), esta Segunda transición demográfica se da en el marco de tres dimensiones: estructura (desarrollo de la sociedad post-industrial: movilidad, educación, etc.), cultura (“revolución silenciosa”: democracia, individualismo¹²⁰, etc.) y tecnología (contracepción, sanidad, información vía televisiva, etc.). En un trabajo más reciente, Solsona (1996) enfatiza el papel del factor socio-cultural en estos procesos, argumentando que en esta Segunda transición el motor de las transformaciones son los cambios en las relaciones de género, en donde se da un proceso de construcción/reconstrucción bilateral (hombres/mujeres). Respecto a la dinámica familiar, tiene lugar un proceso de desinstitucionalización –en el sentido de pérdida de identidad monolítica– de la familia, predominantemente patriarcal, que se enmarca en un debilitamiento de la sociedad patriarcal en general, y cuyo epicentro ha sido la emancipación de las mujeres. Todo esto se manifiesta en cambios en los modelos de familia, dando lugar a nuevas formas de unión al margen de la tradicional familia patriarcal (división de roles sexuales estricta) y, consecuentemente, a una diversificación de los patrones familiares (Kuijsten 1996: 140). No entramos aquí en la descripción detallada de las fases de estas transformaciones; baste señalar que se dan sobre todo desde mediados de los años 1980s hasta la actualidad, caracterizándose por la cohabitación post-matrimonial y la semi-cohabitación (en inglés: *L.A.T* o *Living Apart Together*) (Solsona 1996: 20-22). El

¹¹⁹ Véase, en la página 105, la nota nº 127.

¹²⁰ Tengo que decir que me parece un error plantear el paso de la Primera a la Segunda transición demográfica como un paso del altruismo al individualismo (Kuijsten 1996: 117) en lugar de como un cambio general en los valores y las relaciones interpersonales y sociales.

crecimiento en diversidad de tipos de familia se constata también en el crecimiento de las familias monoparentales, encabezadas mayoritariamente por mujeres. Así pues, estas transformaciones también se refieren a cambios en la nupcialidad (descenso de la nupcialidad, edad al matrimonio más tardía, cambios en el tipo de celebración con tendencia a lo civil, aumento de la cohabitación) y en la fecundidad (reducción de la fecundidad, en Europa a partir de 1975, legalización del aborto y desvinculación entre sexualidad y reproducción).¹²¹ Esto es general para todos los países de Europa, aunque las tendencias son más fuertes en las regiones del Norte que en las del Sur, si bien en unos tiene lugar antes que en otros (Roussel 1992). Cataluña es uno de los lugares donde estas transformaciones tienen lugar pronto (junto con el País Vasco y Galicia, son las primeras a nivel estatal). Ha sido, pues, la emancipación de las mujeres y la redefinición de las relaciones y los roles de género, el proceso que ha desarrollado nuevas formas de familia y de convivencia al margen de la familia patriarcal.

Volviendo a los determinantes estructurales, acontecimientos coyunturales como las guerras, que afectan desequilibrando los sexos, conducen a la diferencia de edades entre esposos que, en situaciones normales, es relativamente estable. Así, por ejemplo, en las dos Guerras Mundiales la diferencia de edad entre esposos fue en el sentido inverso al expuesto más arriba: la escasez de hombres hizo adelantar su edad al matrimonio, mientras que la de las mujeres aumentó.¹²² Todo esto ha llevado a llamar a estas situaciones de desequilibrio *'marriage squeeze'* (literalmente: matrimonio restringido, de la terminología económica, aunque el término se refiere más bien a la idea de “encaje”). Una idea, esta de la escasez, que ha hecho pensar metafóricamente el mercado matrimonial como “el petróleo en tiempos de guerra”: es, permanentemente, un mercado de productos escasos (restringidos). Por eso, con todas las salvedades necesarias, es muy clarificador pensar el mercado matrimonial como “el lugar físico y simbólico donde se encuentran la oferta y la demanda de pareja socialmente legitimada” (Cabré 1994: 37).

Según Cabré (1993: 118), el desequilibrio entre sexos originado por las alteraciones repentinas en el número de nacimientos conduce, en parte o en su totalidad, a los siguientes ajustes: a) la reducción de la edad al matrimonio para el sexo deficitario; b) la disminución de la incidencia de la soltería en el sexo deficitario (lo contrario en el excedentario); c) el aumento de la propensión a las segundas nupcias en el sexo deficitario (lo contrario en el excedentario); d) la sobreinmigración en el sexo deficitario (lo contrario en el excedentario).

En el mercado nupcial, los cónyuges potenciales son los que reúnen las condiciones más óptimas, en términos de complementariedad. En contextos como el español, bastante homogéneos en cuanto a la nacionalidad o la religión, son la edad y el estado matrimonial

¹²¹ Sobre este último tema, consúltese Giddens (1995) y véase Cain (1988: 23).

¹²² Hay diversos estudios sobre los efectos de la guerra –especialmente sobre la Primera y la Segunda Guerras Mundiales– en el desequilibrio entre los sexos. Consúltese especialmente el trabajo de Henry (1966).

las características más importantes a tener en cuenta. La segmentación demográfica es aquí más importante que la social (Cabré 1994: 39).¹²³ El hecho es que las condiciones no serán las mismas para los que se planteen una primera unión que para los que se planteen unas segundas nupcias, lo que nos llevaría a hablar de un ‘mercado primario’, de primeras nupcias, y un ‘mercado secundario’, de segundas nupcias (Cabré 1994: 39). En suma, todo esto hace que podamos hablar de mercados matrimoniales en plural; o, más bien, de un mercado matrimonial segmentado. Cabré ha aplicado esta teoría, que pretende articular unos ciclos demográficos con otros a través de la situación en los mercados matrimoniales¹²⁴, al caso español del fuerte descenso de la fecundidad experimentado desde los años setenta –particularmente a partir de 1976– hasta el presente, y la consecuente drástica variación en el número de nacimientos. Así, por ejemplo, los varones nacidos en 1978 superaban a las mujeres nacidas en 1981 en un 29%; unos desequilibrios que son todavía más pronunciados en Cataluña (Cabré 1994: 51). Esto lleva a pensar en un desequilibrio de sexos en el mercado matrimonial en el último quinquenio de los noventa, en el que la escasez de mujeres lleva a plantear varias posibilidades de ajuste del mercado matrimonial.

Habiendo enfatizado ya la importancia de los determinantes puramente demográficos (estructurales), a los que se refiere Tapinos al final de la cita inicial, y que parecen ser los más relevantes en el mercado matrimonial, hay que referirse ahora, aunque sea mínimamente, a los factores en el plano individual, que juegan un papel más o menos importante dependiendo del contexto socio-cultural en que se den, en las formas de relación entre los casaderos y, por tanto, en el mercado matrimonial. Me refiero a características tomadas en cuenta en trabajos como en de Girard (1981): el estatus socio-profesional, la nacionalidad, el nivel de estudios, la religión, etc., factores quizás más desarrollados en los estudios sociológicos (a los que nos referiremos más adelante). Desde la demografía, Musham (1974) es uno de los primeros en señalar que, además del estado civil, factores como la distancia territorial o el estatus socio-económico y la instrucción, que afectan diferentemente a hombres y mujeres (los hombres no tendrían problema en casarse hipogámicamente, mientras que las mujeres lo harían preferentemente hipergámicamente) juegan un papel importante en las restricciones del mercado matrimonial. Akers (1967) ya apuntaba esta idea de que hay muchos mercados matrimoniales, en donde, según el contexto, unas variables tienen más peso que otras. Esto nos lleva a pensar de nuevo en el modelo de Henry, según el cual el matrimonio es el resultado de encuentros en el interior de círculos que contienen a las personas “casaderas” (en función de los cuales Henry calcula diferencias en la intensidad y el calendario

¹²³ Es pertinente citar aquí el interesante trabajo de Pescador (1988) sobre la segmentación social en el México del siglo XVIII y el mercado matrimonial. El autor señala que a una situación de desequilibrio de los efectivos por sexo, se sumaban las restricciones socio-étnicas que tendían a una endogamia *racial*, lo cual daba pocas posibilidades a un mercado matrimonial “libre”.

¹²⁴ Es, como dice la propia autora: “una hermana menor de la teoría ya bien conocida de Easterling, que articula los ciclos a través de la situación en el mercado laboral” (Cabré 1993: 130).

nupcial), y ratifica la idea de que hay muchos mercados o sub-mercados matrimoniales funcionando a la vez en procesos de gran complejidad (*cf.* Henry 1969). Una de las dificultades, es que, si bien hay alguna información estadística sobre las características de los esposos, no se dispone de datos sobre la disponibilidad de parejas del tipo (ideal) deseado ni sobre la oferta relativa de las diversas opciones alternativas (Gray 1987). Además, la elección de una pareja se limita siempre a las personas que se han encontrado socialmente, y tampoco hay datos sobre eso. En suma, “no es posible definir una población de personas de los dos sexos que contenga todas las parejas elegibles para todos sus miembros” (Musham 1974: 292), lo que hace que el concepto de ‘mercado matrimonial’ sea extramadamente resbaladizo.

Los factores socio-económicos también juegan un papel importante en las fluctuaciones de la nupcialidad. El estudio de Roussel (1975), por ejemplo, muestra que aunque la edad al matrimonio tiende a ser mayor para los grupos sociales de los dos extremos de la distribución: “el carácter tardío del matrimonio de los ejecutivos de alto nivel no debe explicarse como el de los trabajadores manuales. Para éstos, las dificultades económicas retrasan el matrimonio, en tanto que para aquellos, la prolongación de la soltería es como una inversión necesaria”.¹²⁵ Asimismo, el aspecto económico también se tiene en cuenta entre los cánones de elegibilidad del cónyuge. En este sentido, es importante, dentro del mercado matrimonial, el valor económico o la “eficacia de la unión” en términos económicos. Así, algunos autores han señalado, por ejemplo, que el matrimonio por la iglesia (católico) no implica necesariamente motivaciones religiosas, y que resulta obvio que la celebración sirve para proporcionar elementos de seguridad y respaldo material, lo que hace pensar críticamente sobre la importancia de los factores religiosos en este contexto (Domingo 1992). La teoría microeconómica llega a considerar el hogar como una unidad productiva en la que se produce una correlación entre aspectos remunerativos (correlación negativa) y educacionales (correlación positiva) de los esposos, así como una relación inversa entre la intensidad de la nupcialidad y las posibilidades económicas que se presentan a las mujeres sobre el mercado de trabajo (Becker 1981).¹²⁶ Sin embargo, hay que decir que las tesis microeconómicas, que aplican la economía a las relaciones interpersonales en el ámbito privado (la Nueva economía del hogar...), y que han sido desarrolladas en gran parte por Becker y la Escuela de Chicago, están actualmente desestimadas por su evidente reduccionismo, dado que, en general, no tienen en cuenta las relaciones de poder como condicionantes de los comportamientos socio-demográficos (desarrollaremos estos aspectos más adelante).

En resumen, factores de diferente índole influyen en el mercado matrimonial. El factor coyuntural referente a las variaciones en la estructura de la población y los consecuentes

¹²⁵ Roussel (1975). Citado por Tapinos (1988: 118).

¹²⁶ Sobre éste desarrollo puede consultarse también el trabajo de J. F. Ermish (1981) *Economic Opportunities, Marriage Squeezes and the Propensity to Marry: an Economic Analysis of Period Marriage Rates in England and Wales*, *Population Studies*, 3: 347-356. Citado por Tapinos (1988: 119).

ajustes en función de la edad y el estado civil puede tener más relevancia, sobre todo en contextos en los que la segmentación social –por ejemplo, en base a factores como la etnia o la religión– es escasa. Sin embargo, no podemos dejar de analizar el mercado matrimonial como un mercado muy segmentado por factores diversos, donde las relaciones de género son fundamentales.

Finalmente, hay que señalar que tradicionalmente se ha tendido a dejar de lado el análisis de los determinantes de la nupcialidad, ante la relativa estabilidad del fenómeno. Se ha tendido a considerar exclusivamente como variable intermedia de la fecundidad. De hecho la nupcialidad no es un fenómeno que haga variar de forma directa la población. Pero el ritmo de calendario (edad media a la nupcialidad) influye directamente en el ritmo reproductivo; es decir, en la fecundidad. Esto es porque una gran parte de los nacimientos se producen en el ámbito del matrimonio, aunque esto depende mucho del contexto (por ejemplo, en lugares donde predominen las uniones consensuales o uniones de hecho, que no pasan por un procedimiento de registro, la relación entre matrimonio y fecundidad será menor que en los lugares donde predomine la unión regulada por un código legal). Como señala Tapinos (1988: 118):

La atención prestada a la nupcialidad se justifica principalmente, desde un punto de vista demográfico por la incidencia de la nupcialidad sobre la fecundidad; pero al mismo tiempo, la fecundidad –o más exactamente el deseo de tener hijos– es una de las motivaciones esenciales, si no la esencial, de la constitución de uniones.

Son los recientes cambios en la relación entre nupcialidad y fecundidad (que ahora están más disociadas) y la constatación de un brusco descenso en la fecundidad, lo que lleva a analizar el mercado matrimonial y sus determinantes, algo que resulta imprescindible para comprender y para predecir.

1.1.c.2 Nupcialidad y migración. La relación entre el ciclo vital y el proceso migratorio

– Consideraciones preliminares

El análisis de la endogamia/exogamia que plantea el trabajo implica el estudio de dos fenómenos demográficos: la nupcialidad y la migración. La nupcialidad es el fenómeno (renovable) en relación con los matrimonios que hace referencia a la medición de las uniones entre individuos de sexo opuesto (Tapinos 1988: 116; Pressat 1987: 124). La migración hace referencia a la movilidad, a un cambio de residencia o desplazamiento en el territorio de la población. En el caso de la inmigración extranjera, que es la que nos interesa aquí, se trata de un cambio de territorio nacional.

La demografía realiza el estudio de la población a partir de diversas fuentes o instrumentos organizativos mediante los cuales se recogen datos demográficos. El tipo de fuente se define en función del tipo de información que recoge. En general hay dos tipos de fuentes: a) Recuentos: censos y padrones, y b) Registros: civil, de población, parroquial, entre otros. Los primeros recogen stocks, o datos que hacen referencia a la población en una observación instantánea o estática (fotografía del momento). Los segundos recogen flujos, o datos que hacen referencia a un acontecimiento en un período de tiempo (no en un instante concreto); el período standard es el año. El matrimonio (nupcialidad) es uno de los fenómenos demográficos, además de los nacimientos, las defunciones y las migraciones, que dan información de flujos. En general, los nacimientos, donde la nupcialidad actúa como factor relacionado, y la inmigración hacen incrementar la población, mientras que las defunciones y la emigración la hacen disminuir. Se trata de flujos de entrada y de salida, respectivamente. En el fenómeno de la migración, es información de flujo el registro continuado de la población que llega a un municipio. Y es información de stock la población ya censada.

– Marco general (Europa y América).

La tendencia a eliminar el fenómeno de la migración, o cualquier otro que suponga perturbaciones en el estudio de un fenómeno demográfico en “estado puro” mediante los métodos de estandarización o tipificación demográfica (que buscan comparar poblaciones con estructuras diferentes aplicando las mismas tasas sobre algún fenómeno demográfico o a la inversa: misma estructura y aplicación de diferentes tasas) no puede hacernos pensar que en la realidad la migración no afecta a la población. Claramente, la migración es uno de los fenómenos que pueden generar desequilibrios en el mercado matrimonial. Esto dependerá fundamentalmente de la estructura por edad de esa migración y del volumen de personas migrantes. De estos dos aspectos dependerá que el efecto sobre la estructura sea mayor o menor. No es de extrañar, pues, que donde más se ha estudiado la relación entre las migraciones –concretamente la inmigración extranjera– y la nupcialidad sea en países con volúmenes de inmigración altos (p.e. Estados Unidos o Gran Bretaña).

Diversos estudios señalan que el proceso migratorio afecta al ciclo vital, particularmente en cuanto a la formación del matrimonio y la familia (Mulder 1993; Schurer 1991; Courgeau 1984, 1985; Comas D’Argemir y Pujadas 1991), y que los patrones de elección matrimonial es uno de los aspectos que menos varía. Los patrones de endogamia/exogamia estarían en parte vinculados al grado en el que se mantienen y están conectadas las redes sociales (incluidas las redes parentales) en el país de destino y entre éste y el país de origen. Y ocurre que, en general, predomina la endogamia. Como señalan Pascual de Sans y Cardelús (1990: 256), analizando los movimientos de retorno de la población del área metropolitana de Barcelona, la emigración es muchas veces una ocasión para encontrar pareja; si bien lo frecuente es el emparejamiento con “paisanos”.

David Coleman, uno de los pocos especialistas en el tema de la nupcialidad de los inmigrantes en Europa, parte de la diferencia entre el tipo de inmigración y su respectivo régimen demográfico. Las diferencias en los patrones de nupcialidad, fecundidad, etc., hace que podamos hablar de un contexto de varios mercados matrimoniales. Los inmigrantes europeos, inmigración tradicional dentro del territorio europeo, tienen un régimen demográfico parecido al de los países de recepción, mientras que la inmigración más reciente, procedente de países del Tercer Mundo, ha iniciado hace relativamente poco tiempo la transición demográfica, y conservan un régimen demográfico del tipo llamado ‘presión alta’; es decir, con índices de natalidad y mortalidad más altos que los registrados hasta ahora en la historia europea. Hay que decir, sin embargo, que en las últimas décadas, en un número creciente de países del África sub-sahariana (en países del norte, como Túnez, tuvo lugar anteriormente) se observa un descenso de la fecundidad, lo que indica cambios importantes en cuanto al régimen demográfico de estos países (transición demográfica), y que es imprescindible tener en cuenta que la realidad socio-demográfica de los países de emigración es también dinámica.¹²⁷ Las diferencias en los patrones de familia también han condicionado y condicionan los regímenes demográficos; como explica Coleman (1993: 37):

[...] sus normas sobre el matrimonio, la familia, la herencia y el honor normalmente condicionaban a las mujeres a casarse más temprano, sometiéndose a un control paterno en la elección del cónyuge, en la dote y a menudo en la poligamia [Por ejemplo] grupos de inmigrantes del Caribe trajeron consigo el peculiar sistema familiar de tener hijos sin casarse y considerar a la mujer cabeza de familia.

Según Coleman, esto da lugar a un “experimento demográfico”, en el sentido de que en estas nuevas condiciones, el régimen demográfico propio y diversos aspectos socioculturales de los inmigrantes, pueden desembocar en un conflicto con las normas de la sociedad receptora, o entre las propias generaciones de inmigrantes. La previsión es que el contacto con el nuevo entorno provocará, o al menos acelerará, la transición demográfica de estos colectivos y que “esta convergencia con el régimen demográfico de la sociedad receptora tendrá lugar mucho más rápidamente que si los inmigrantes hubieran permanecido en su país de origen” (*Ibid.*:

¹²⁷ La Teoría de la Transición demográfica fue inicialmente formulada por Frank. W. Notenstein (1945, 1953), y plantea el paso de la sociedad tradicional en la que predominan altas tasas de natalidad y de mortalidad (“desorden demográfico” e ineficiencia) a la sociedad moderna (altamente industrializada), donde la natalidad y la mortalidad se estabilizan en niveles bajos (“orden demográfico” y eficiencia). Se plantea, pues, como una consecuencia de la modernización de la sociedad. Esta transición tiene lugar primeramente en países de Europa occidental, con fechas de inicio y duración distintas (p.e. Suecia 1810-1960, Alemania 1876-1965) y más tarde en los países del Tercer Mundo (consúltese Arango 1980; Chesnais 1986; Coale 1977-b; Livi-Bacci 1991). Los tres países precursores en el África subhariana fueron Botswana, Kenya y Zimbawe, que experimentaron retrocesos en los niveles de fecundidad en 1986-88. Encuestas posteriores a 1990 confirman la tendencia también en países como Ruanda (6,4 hijos/mujer en 1988 y 5,5 en 1993) o Senegal (6,6 hijos/mujer en 1988 y 6 en 1992). Esta baja en la fecundidad, consecuencia en parte del retraso en la edad al matrimonio, es un signo de cambio paralelo al descenso de la mortalidad y la creciente urbanización, así como al cambio de normas y valores en cuanto a las relaciones familiares y las relaciones de género, entre otros aspectos (consúltese C.E.P.E.D 1995; para el caso de Senegal véase Pison *et al.* (1997: 39-102).

37). Es muy importante, pues, tener en cuenta los sistemas familiares que importan los inmigrantes y cómo se adaptan al sistema familiar del país de llegada, insistiendo en el hecho de que se trata de un proceso de interacción en ambos sentidos: de los inmigrantes y de los nativos.

En función de las diferencias entre los distintos grupos de inmigrantes, Coleman calcula tasas de fecundidad, nupcialidad, etc. de estos inmigrantes en diferentes países de asentamiento. Así pues, según él, existen infinitos sistemas para que los inmigrantes en países industrializados respondan demográficamente a sus nuevas circunstancias y, por lo tanto, no cabe esperar una respuesta homogénea. Lo que sí afirma es que:

- 1) los inmigrantes europeos con un trasfondo demográfico y social parecido al de la población receptora, pueden adoptar una convergencia más rápida.
- 2) los inmigrantes no-europeos con regímenes distintos a los de la población receptora pueden experimentar una transición mucho más gradual y variada.

En este último caso, los inmigrantes están aproximándose a los modelos europeos por lo que respecta a la edad avanzada en el momento del matrimonio y al descenso de la proporción de casados, pero existen diferencias entre poblaciones de inmigrantes en diferentes países europeos. Cabe señalar, sin embargo, que estos procesos son mucho más complejos de lo que aparenta un esquema como el descrito, y que hay casos que refutan estas previsiones.¹²⁸ Cabe también aquí un inciso sobre la relación entre migración y nupcialidad y la convergencia de patrones. El estudio de Landale (1994) muestra la importancia de conocer el comportamiento nupcial de la población de origen para entender el de las mujeres inmigrantes. Contra su previsión, Landale concluye que el comportamiento nupcial antes de migrar de las mujeres puertorriqueñas ya es diferente (no cambia al llegar). Estas mujeres entran a formar uniones, muchas veces informales, antes que el resto de la población.

Siguiendo con las tesis de Coleman, la convergencia demográfica en cualquier tendencia (nupcialidad, natalidad, etc.) es un indicador de integración estructural (socio-económica) y también de asimilación a los valores socio-culturales del país de destino. Como argumentaré en el Capítulo 7, en mi opinión no es correcto plantear estas dinámicas en términos de *integración* más allá de los índices demográficos estructurales, sino que cabe pensar los procesos de endogamia/exogamia desde una perspectiva distinta, que se no obvie su complejidad y su dinamismo. Por ahora, se trata de dejar clara la importancia del análisis microsociológico de cada comunidad de inmigrantes para explicar las tendencias demográficas, entre ellas las referentes a la nupcialidad. Así, por ejemplo, en Francia las hijas de inmigrantes de origen magrebí se casan más tarde que sus madres e incluso que las

¹²⁸ En un estudio reciente sobre inmigración andaluza en Cataluña se refutó el principio de que la población inmigrante sufre un proceso de asimilación de las pautas de comportamiento social de la sociedad receptora, y de que el comportamiento nupcial y reproductivo de la población migrante se encuentra a medio camino entre el comportamiento de la zona de origen y el de la zona de destino. Véase Solsona (1995: 50, 51-55).

jóvenes francesas. Y dentro de estas diferencias, hay que tener en cuenta también las referentes a las diferencias entre hombres y mujeres. Por ejemplo, a los hombres argelinos, que amplían su periodo de formación y en consecuencia se marchan más tarde de casa, no les ponen muchas objeciones a casarse fuera de la comunidad; en cambio a las mujeres sí, y en consecuencia pierden la oportunidad de posibles parejas. Y todavía otro dato respecto a diferencias entre mujeres y hombres: en Gran Bretaña, sólo el 10% de hombres chinos están casados con mujeres blancas, mientras que el 24% de mujeres chinas están casadas con blancos. En suma, existe una relación entre: género, formación, empleo y matrimonio.

Aunque me he centrado en los trabajos de Coleman, hay otros trabajos referentes al marco europeo (Finnäs 1988) o a otros países europeos (Tribalat y Muñoz Pérez 1991, sobre el caso francés), que tratan también la endogamia/exogamia étnica desde parámetros demográfico-sociológicos. No hay lugar aquí para extenderse más en estos estudios. Baste decir que hay diversidad de trabajos, desde los que se centran en aspectos como la viculación entre la historia de vida migratoria y la matrimonial, en un intento por estudiar los acontecimientos sincronizados; hasta los que tratan específicamente el efecto demográfico de los “matrimonios mixtos”. En el primer bloque, destacan los trabajos de: Mulder (1993), Warnes (1993), Wrigley (1994), Stark (1988) y, especialmente, los estudios de Courgeau de 1976 –donde analiza las interrelaciones entre la movilidad espacial, la nupcialidad y la fecundidad, argumentando que la relación entre ambos fenómenos es menos fuerte de lo que se piensa (i.e. de los tres cambios de vivienda que hace una persona como media antes de los 50 años: 0,75 están relacionados con el matrimonio y 0,7 con la reproducción) (cf. Courgeau 1976)– y de 1984 y 1985 –donde expone que el matrimonio y el acceso a una vivienda de propiedad son los dos acontecimientos que más contraen la movilidad (la estabilización de la residencia se acostumbra a producir después del matrimonio), en cambio el nacimiento de hijos y los cambios profesionales la fomentan (cf. Courgeau 1984 y 1985). Sobre el efecto demográfico de los matrimonios mixtos, destaca el trabajo de Finnäs (1988), que calcula el efecto de los matrimonios interétnicos sobre el número de nacimientos a través de las generaciones (modelo de simulación).

Centrémonos ahora en los estudios sobre endo/exogamia étnica desde el punto de vista demográfico, empezando por el caso de Estados Unidos. Ya me he referido anteriormente al modelo norteamericano del *melting-pot*, que se originó más por efecto de la inmigración europea que por el reciente flujo de inmigrantes del Tercer Mundo. A este respecto, diversos estudios muestran la realidad de la endogamia étnica de los inmigrantes europeos en el pasado. El estudio de Bodnar (1994), por ejemplo, señala que se buscaban similitudes lingüísticas y culturales para formar pareja y familia. Así, por ejemplo, en Wisconsin el 86% de la primera generación de alemanes y el 80% de la segunda se casaban con otros alemanes. Tasas similares eran aplicables también a polacos y rusos en ese estado (algunos estudios adicionales muestran una ausencia de apertura o difusión del inter-matrimonio entre inmigrantes en varias localizaciones con algunas excepciones de recién llegados de clase

media).¹²⁹ En la actualidad, la incidencia de los matrimonios interétnicos (1%) es, según Coleman (1993: 73), cien veces menos frecuente que la que cabría esperar si las parejas se formaran al azar en relación al grupo étnico.¹³⁰ Estudios más recientes muestran que en 1991 aproximadamente el 2% de los 53 millones de matrimonios en Estados Unidos eran exógamos respecto a la etnia, el 7% de los cuales correspondía a individuos afroamericanos (O'Hare 1992: 14). Aún así, podemos apoyar la afirmación de Coleman. La sociedad americana (al igual que la alemana) mantiene un patrón que Todd llama “enclaustramiento matrimonial”, y que relaciona con un mantenimiento firme de la concepción de la diferencia y la consecuente segregación (1996: 347):

Índices de endogamia del 97 y 99% demuestran que, bajo la aparente modernidad de las formas democráticas, existe un substrato primitivo intacto, una creencia *a priori* en la diferencia humana. Aunque ese mecanismo de segregación es constante, en ninguno de los dos casos conduce a la estabilidad de las relaciones raciales. La bienintencionada retórica del derecho a la diferencia no debe hacernos olvidar que la percepción de la diferencia siempre genera ansiedad a nivel inconsciente. A pesar de todo, el diferencialismo liberal de tipo anglosajón se adapta bastante bien a la persistencia de una sociedad segmentada en categorías raciales.

No obstante, dos puntualizaciones. En primer lugar, habría que tener en consideración los emparejamientos y todas las formas de unión no regulada por una u otra razón; así como las limitaciones en el conocimiento (cuantificación) del tipo de unión, en general. En segundo lugar, hay que tener en cuenta que las pautas en la endo/exogamia étnica varían según los grupos étnicos. Así, en Estados Unidos, entre los afroamericanos el índice de matrimonios interétnicos ha crecido desde 1960, y es mayor en los varones que en las mujeres; aunque, de hecho, sea relativamente bajo. Los asiático-americanos (japoneses, chinos, coreanos y filipinos) han experimentado en los últimos años niveles muy altos de matrimonios interétnicos (60% de la tercera generación); y los indios americanos (*American Indian*) tienen porcentajes de matrimonio interétnico aún mayores. En cambio, los puertorriqueños tienen porcentajes de matrimonio interétnico muy por debajo del resto de minorías étnicas, incluido el grupo de los hispánicos (Taylor 1994: 28-29, 233, 188 y 89, respectivamente).¹³¹

¹²⁹ Sobre éste tema véanse también: R. M. Bernard (1980) *The Melting Pot and the Altar: Marital Assimilation in Early Twentieth-Century Wisconsin*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 117-124; R. A. Burchell (1980) *The San Francisco Irish, 1848-1880*, Berkeley: University of California Press, pp. 84-85 (ambos citados por Bodnar 1994: 238, n.37). Consúltese también Álvarez, R. R. (1987).

¹³⁰ Estos datos están basados en el estudio de Lieberson y Waters (1988), según el cual en 1980 en Estados Unidos el 99% de las mujeres negras estaban casadas con hombres negros, el 76% de las mejicanas con mejicanos, el 40% de las mujeres irlandesas con irlandeses y el 21% de las escocesas con escoceses.

¹³¹ Sobre diversidad étnica en la familia y endogamia/exogamia étnica en los diferentes grupos étnicos en Estados Unidos, véase Sussman y Steinmetz (1987-1988: 190 y sig.).

En el caso de Inglaterra y Francia, que Todd contrapone a los modelos de Estados Unidos y Alemania, se trata de sociedades más exógamas. En Francia, la idea de igualdad y la vocación universalista impiden que se produzca una segmentación étnica o racial estable que se traduzca en una fuerte endogamia. El modelo asimilacionista francés tiende más bien a lo contrario. Como señala el estudio de Varro (1995: 15), según las estadísticas francesas, cerca del 12% de los matrimonios en Francia son mixtos según la nacionalidad de los cónyuges (aunque culturalmente sean mucho más numerosos). El estudio de Noiriel (1996: 150-152) también señala un progresivo aumento de los matrimonios mixtos en Francia a lo largo de los últimos doscientos años, aumentando su número en los casos de estancia más larga en el país.

De forma similar, en Inglaterra, todos los índices de exogamia de los hijos de inmigrantes son superiores al 15%, y a veces más elevados. Sin embargo, para Todd, y a diferencia del caso de Francia, esto no sería un efecto de defensa de un modelo de igualdad (1996: 349). Según Todd, Francia asimila más a sus magrebíes que Inglaterra a sus paquistaníes o Alemania a sus turcos. De hecho, y aunque se ha dicho que el aumento de uniones mixtas en Gran Bretaña es imparable (Bryan *et al.* 1988: 229), y que el sustancioso número de gente que se autodefinen como ‘mixtos’ o ‘mestizos’ en los censos ingleses es un reflejo de la gran tolerancia hacia los “matrimonios interétnicos”, en comparación con países como los Estados Unidos (Banton 1988: 95), las tasas actuales son más bajas de lo esperado demográficamente, y más bajas también que en períodos anteriores (Coleman 1993). Entre 1985 y 1988, los matrimonios mixtos con blancos constituían el 53%, aunque con diferencias por sexo y origen geográfico. El 25% de los hombres africanos estaban casados con mujeres blancas, mientras que sólo el 12% de las mujeres africanas estaban casadas con hombres blancos. Los sud-asiáticos presentaban menores porcentajes de uniones mixtas con blancos (el 5% los de Pakistán y el 1% los de Bangladesh) (1993: 71-72). Según Coleman, la tendencia general es que la siguiente generación sea más exógama que sus padres inmigrantes (Coleman 1983; 1985; 1992-a; 1993: 71-74). Aunque las consecuencias de este proceso dependerán en gran medida de las auto-percepciones de estas “nuevas generaciones” (Coleman 1993: 74):

[...] the social and demographic consequences of these interethnic marriages depend, in a certain way, on the personal identity of individuals of mixed origin [...] there is an important number, which is increasing, of people who agree being defined as “mixed”. Interviews at a micro level suggest that the main part of individuals of mixed origin probably are self-identified as “white population”, so they identified themselves through their parents, though the self-identification can be a problem for them.

Volveremos sobre el tema de la “segunda generación” al abordar el caso de los senegambianos en Cataluña.

– El marco jurídico. Adquisición de la nacionalidad y exogamia

En una sociedad abierta, la libertad de escoger cónyuge está garantizada.

Coleman (1993: 39)

Las políticas de inmigración y naturalización aplicadas en un país son una clave para entender su auto-concepto como nación. Al determinar a quién admite como residente y como ciudadano, el reglamentador define la futura composición étnica y racial de la población y del cuerpo político.

Vecoli (1993: 319)

Las medidas legislativas directas sobre el matrimonio son raras en la actualidad en comparación con otros momentos históricos. Como se ha señalado más arriba, la legislación sobre el divorcio y el matrimonio, y la propia dinámica demográfica y familiar en general ha variado mucho, en gran parte a través de la transformación del estatuto de las mujeres (Cain 1988; Kuijsten 1996; Solsona 1996). Sin embargo, como veremos, las medidas institucionales directas sobre el matrimonio existen, abarcando también el ámbito del matrimonio –y la organización del parentesco en general– de los inmigrantes extranjeros, lo que constituye un aspecto esencial en la dinámica de la población en su conjunto. El control legislativo de la nupcialidad y, concretamente, de la endo/exogamia étnica, es un hecho dentro y fuera de Europa. El trabajo de Wilson, B. F. (1984), por ejemplo, señala que el porcentaje de matrimonios interétnicos en Estados Unidos en 1982 era sólo del 2%, pero que se había doblado desde que la legislación restrictiva fue invalidada en 1967. Esta regulación está presente en todos los países y puede adecuarse a las características culturales (p.e. religiosas) de cada grupo. Así, por ejemplo, en África hay leyes específicas que regulan el matrimonio mahometano.¹³² Según todo esto, parece que la cita inicial de Coleman no se corresponde con la realidad.

La variable clave es la nacionalidad: la pertenencia de una persona a la población constitutiva de un Estado. Ya me he referido anteriormente a los criterios de pertenencia nacional; a saber: el *jus sanguinis* y el *jus soli*. El primero establece la nacionalidad según la descendencia de los padres, mientras que el segundo lo hace en referencia al nacimiento en el territorio del individuo, sin considerar la descendencia sanguínea. El criterio de haber nacido en el territorio (*jus soli*) predomina en los países no europeos. En los Estados Unidos, desde 1868, todo niño nacido en suelo americano adquiere, en el momento del nacimiento, la ciudadanía de este país. En Europa es bastante clara la diferencia que hay entre los países que dan más importancia al derecho de sangre, es decir, a la adquisición de la nacionalidad por

¹³² Sobre esta cuestión consúltese Phillips y Morris (1971).

filiación (p.e. Alemania o Suiza) y los que dan más importancia al derecho de suelo, es decir, la adquisición de la nacionalidad por nacimiento en el territorio (p.e. Francia, los Países Bajos, el Reino Unido o, con criterios más restrictivos, España e Italia).

La pertenencia a la nación determinada por los ancestros (sangre) y no por la cultura (territorio) lleva a situaciones tan paradójicas como que, por ejemplo, un turco que ha nacido y/o vivido toda la vida en Alemania no pueda acceder a la ciudadanía alemana; con todo lo que ello implica en cuanto a la limitación de derechos civiles. Así, mientras en Francia el 95% de los hijos de inmigrantes argelinos tienen la nacionalidad francesa, en Alemania la proporción es a la inversa: sólo el 5% de los hijos de turcos tienen la nacionalidad alemana. Permítaseme un inciso breve sobre el papel de ‘la ciudadanía’ en el marco político actual. Puede decirse que la ciudadanía es la categoría de exclusión social y cultural hoy vigente. La organización política nacional se constituye por la *inclusión* de los ciudadanos y la *exclusión* de los no-ciudadanos, a los que se les niegan los derechos civiles del país. Vale la pena citar una reflexión más que pertinente de Kymlycka (1996: 240) a este respecto:

[...] en una sociedad que reconoce los derechos diferenciados en función del grupo, los miembros de determinados grupos se incorporan a la comunidad política no sólo en calidad de individuos, sino también a través del grupo, y sus derechos dependen, en parte, de su propia pertenencia de grupo [...] Pero, ¿podemos seguir hablando de “ciudadanía” en una sociedad donde los derechos se distribuyen en función de la pertenencia a un grupo?. Efectivamente parece una contradicción, si entendemos que la ciudadanía (democrática) es, por definición, el trato a las personas como individuos con iguales derechos ante la ley.

Como desarrollaré en el Capítulo 8, el aumento de los fenómenos de transnacionalidad obliga a replantear la definición de la ciudadanía en las sociedades plurales.

Volviendo a la nacionalidad, en general se diferencia entre *atribución* de la nacionalidad (por *jus soli* o *jus sanguinis*) y *adquisición* de la nacionalidad, que se refiere a las personas que han tenido el estatus de extranjero. En este caso, los inmigrantes cambian de nacionalidad por diferentes mecanismos. Por ejemplo, después de un período más o menos largo de residencia en el país de acogida (p.e. cinco años en Francia, en Suecia, en el Reino Unido y en los Países Bajos, diez en Alemania o en Bélgica) y, en algunos casos, con la condición de dominar la lengua y los rudimentos de historia del país (un caso cercano y restrictivo en este sentido es el de Andorra). Existen también procedimientos de naturalización que tienen en cuenta, particularmente, la duración de la estancia y el dominio de la lengua, dos criterios que favorecen a las llamadas: “segundas, terceras... generaciones”.

Otra posibilidad es la obtención de la nacionalidad como consecuencia de un matrimonio mixto (inter-nacional). De hecho, en muchos países de la OECD, el matrimonio con un nacional es la manera más frecuente de obtención de la nacionalidad para los

extranjeros. En Suiza los matrimonios mixtos representan el 27% del conjunto de naturalizaciones; en el Reino Unido el 28%, un número que se ha reducido respecto a 1996. En cambio en Francia el número de naturalizaciones a través de los matrimonios mixtos aumenta. En términos absolutos, donde hay más naturalizaciones es en Francia y en el Reino Unido. En España el número es mucho más reducido; aunque aumenta de forma significativa (OCDE-SOPEMI 1999; OECD-SOPEMI 2000, 2001). Estas diferencias se explican en parte por el hecho de que en algunos países, como por ejemplo Alemania o el Reino Unido, a diferencia de la situación vigente en Francia, los matrimonios mixtos no confieren automáticamente la nacionalidad al cónyuge extranjero (Tribalat 1993). Por otro lado, el requisito de tiempo varía según los países. En Italia, por ejemplo, se tiene el derecho de ciudadanía por medio del matrimonio mixto si se es residente al menos seis meses antes, o después de tres años de matrimonio (si éste aún es válido). Asimismo, en algunos países las naturalizaciones se han restringido a determinados grupos en determinados períodos (por ejemplo, en 1989 en Alemania sólo se naturalizaba a los inmigrantes polacos). En general, cuanto más fácil es la adquisición de la nacionalidad, tanto más aumenta la probabilidad de que los nacionales contraigan matrimonio con extranjeros. En Bélgica, y en los Países Bajos, por ejemplo, donde la legislación es poco restrictiva a este respecto, el número de uniones mixtas ha aumentado en el transcurso del último decenio. La cita inicial de Vecoli da sentido a estas diferencias en el acceso a la nacionalidad según el país.

Esta posibilidad de obtención de la nacionalidad a través del matrimonio ha dado lugar a los llamados “matrimonios de complacencia” o “matrimonios blancos” (del término jurídico francés ‘*mariage blanc*’, que se refiere al matrimonio no consumado), donde el objetivo de la unión es, exclusivamente, la obtención de la nacionalidad. El artículo 32 de la Constitución española otorga la posibilidad de matrimonio como un derecho fundamental; según lo cual los matrimonios “de interés” son perfectamente lícitos. No obstante, existen organizaciones, generalmente relacionadas con redes de prostitución, que se encargan de organizar uniones en las que el contrayente extranjero paga una cantidad de dinero (al “conyuge”, además de a gestores e intermediarios) para casarse con un nacional con el fin de obtener la nacionalidad y acceder a los derechos civiles del país de acogida, en especial del permiso de trabajo. En este sentido, es innegable que la atribución o adquisición de la nacionalidad del país de acogida proporciona a los extranjeros un aumento de sus posibilidades de inserción social y económica. Esta realidad ha llevado a situaciones paradójicas, como la de Suecia, donde la legislación sobre matrimonios mixtos (entre nacionales y no-nacionales) llegó al extremo de preguntar a los contrayentes si la unión era real o si se trataba de un “matrimonio blanco” (exclusivamente para la obtención de la nacionalidad). El mayor o menor control en este ámbito existe en todas las legislaciones. Las leyes de inmigración americanas, por ejemplo, establecen la clasificación denominada “visa de noviazgo” o “K-1” para los extranjeros que entran en los Estados Unidos con la intención de contraer matrimonio con personas de ciudadanía americana y residir en ese país. Para la obtención de esta visa temporal, los futuros cónyuges deben haberse conocido previamente en persona dentro de los últimos dos años; deben aportar documentos que acrediten la existencia de la relación

(p.e. información biográfica, fotos, etc.) y el peticionario debe realizar una entrevista con un oficial consular. La visa concedida es válida por el período de seis meses, y el matrimonio debe celebrarse dentro de noventa días tras la entrada en el país. En el caso de celebración directa de un matrimonio de un ciudadano americano con un extranjero, que pasa a obtener la llamada “Tarjeta Verde por Matrimonio”, el ciudadano americano debe enviar la petición para la visa a la oficina de inmigración apropiada y probar que el matrimonio es “de buena fe”, esto es, “contraído por amor y no con el sólo propósito de obtener la residencia permanente”. En este caso también se pide información biográfica de la unión y se entrevista a los contrayentes. Si se considera que la práctica es fraudulenta, se detiene al cónyuge extranjero y se le puede expulsar del país.¹³³

En España, en teoría, son los encargados de los Registros los que se deben cerciorar de la “veracidad” del consentimiento de los contrayentes; lo que puede suponer un mero trámite o derivar en un interrogatorio de tipo policial. Pero la administración no tiene competencias para evaluar si se trata de un matrimonio aparente o no; la competencia es exclusivamente judicial. Así, ante la sospecha de un “matrimonio blanco”, se remite el caso al Ministerio Fiscal, quien instará al juzgado la nulidad del mismo.

Además de los “matrimonios blancos”, existen los llamados “reconocimientos de complacencia” (o “reconocimientos blancos”, según la terminología francesa), donde para que un niño adquiera la nacionalidad española se compra un “padre” que reconoce al niño como tal. En general, en el momento del reconocimiento no se investiga la “verdad biológica” de la relación.

En España, el Reglamento de la L.O 8/2000 sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social (que es la reforma de la L.O 4/2000), establece en el apartado dedicado a la reagrupación familiar y el derecho a la intimidad familiar una modificación destinada a evitar los ‘matrimonios de conveniencia’, ‘matrimonios por papeles’, ‘falsos matrimonios’ o ‘matrimonios blancos’. Al párrafo: “El cónyuge que hubiera adquirido la residencia en España por causa familiar y sus familiares con él agrupados conservarán la residencia aunque se rompa el vínculo matrimonial que dio lugar a la adquisición”; añade que: “Reglamentariamente se podrá determinar el tiempo previo de convivencia en España que se tenga que acreditar en estos supuestos”. La obtención de la nacionalidad a través del matrimonio mixto no es automática. Por regla general, cotizando en la Seguridad Social y sin haber cometido delitos, la nacionalidad por residencia se obtiene en un período de diez años; cinco para los que están en régimen de asilo o refugio, y dos si los solicitantes son nacionales de países latinoamericanos, Andorra, Filipinas, Guinea Ecuatorial o sefardíes. Obtienen la nacionalidad por residencia en un año, entre otros casos, los que al tiempo de la solicitud llevan un año casados con un español/a y no están separados legalmente o de hecho (Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales 2000:

¹³³ Esta información está extraída de una guía de asistencia legal por Internet que incluye una Guía práctica sobre la inmigración en los EE.UU: <http://www.shusterman.com>.

456). Enrique Fernández Miranda (Delegado del Gobierno español para la inmigración), sostuvo que la Reforma de la Ley de extranjería 8/2000 propiciaría los “matrimonios de conveniencia”, al otorgar automáticamente la residencia a los cónyuges, por lo que se exigía un período mínimo de convivencia de tres años, algo que, de hecho, es inconstitucional.¹³⁴

Actualmente hay dos formas para que un extranjero/a se pueda documentar a través del matrimonio con un/a español/a:

- 1) Se casan en España y tras registrar el matrimonio en el Registro Civil van al país de origen con el libro de familia, y piden un visado conforme son familiares. A los 15 o 20 días les dan el visado. Con ese visado van a la Subdelegación del Gobierno en España, y el cónyuge extranjero puede pedir la tarjeta de Régimen comunitario.
- 2) Si el individuo extranjero no puede ir a su país de origen, ha de pasar un año para que pueda pedir la tarjeta comunitaria.

En cualquier caso, automáticamente tras el matrimonio, el cónyuge extranjero está autorizado a trabajar; aunque en general los contratadores no les dan la cobertura de la Seguridad Social al no estar todavía identificados en la Seguridad Social (para evitarlo, pueden pedir un número provisional).

Diversos informes de la policía referentes a los expedientes de nacionalidad por residencia, señalan que es muy frecuente el caso de matrimonios por complacencia en los cuales se compra al cónyuge con la única finalidad de reducir el plazo establecido por la Ley para la adquisición de la nacionalidad (véase Volumen 2, Anexo IV, IV.7: Red de tráfico de mujeres en España).¹³⁵ Actualmente, el mayor control se da con aquellos países donde la inmigración tiene una fuerte presión, como Cuba o, más recientemente, Nigeria. El tema es de dominio público, y aparece a menudo en los *mass media*. Recientemente, un periódico español de gran tirada dedicaba un reportaje a este tema (véase Volumen 2, Anexo IV, IV.8: Turismo español a Cuba, y IV.9: Pasaporte conyugal). Según la investigación, se está disparando el número de matrimonios hispano-cubanos para conseguir un visado. Hasta los años 1990s, España consideró garantía suficiente para conceder un visado a un cubano una simple carta de invitación personal hecha por un ciudadano español que se responsabilizase

¹³⁴ Recientemente fue noticia el caso de una mujer dominicana contra la que se dictó orden de expulsión de España y que, tras recurrirla, se casó con un español, pese a lo cual le fue denegado el visado de residencia por no poder acreditar un periodo previo de matrimonio de tres años a la fecha de la solicitud. El Tribunal Supremo le dio la razón al considerar que la exigencia de tres años previos de matrimonio iba en contra del principio constitucional de protección de la familia y se oponía a lo establecido en los artículos 67 y 68 del Código Civil, que imponen a los cónyuges el deber de vivir juntos, respetándose y ayudándose mutuamente en interés de la familia. Véase Volumen 2, Anexo IV, IV.10: Matrimonio de conveniencia en España.

¹³⁵ Véase también: Desarticulada una red acusada de concertar matrimonios de conveniencia para inmigrantes, *El País Digital. Edición Cataluña*, 28-07-2000.

de él y de su manutención. Pero cuando en la isla profundizó la crisis, España endureció las entradas, y se desató el *boom* de los matrimonios. En el año 1990 sólo 15 parejas mixtas se inscribieron en el registro consular (Consulado General de España en La Habana); fueron 1.190 en 1996, y 4.169 en el 2000. Según fuentes consulares, en el 80% de los casos se trata de españoles de mediana edad o mayores que se casan con chicas mulatas jovencísimas, algunas adolescentes, y no pocas con estudios técnicos o universitarios. Sin embargo, como señala la investigación, pensar que en su mayoría son “matrimonios de conveniencia” no es del todo exacto. Hay diversidad de casos, donde el interés no es siempre económico o material; como el caso de españoles que viven en pequeños pueblos y que encuentran en Cuba la solución a su soledad. En cualquier caso, se estima que un 70% de estas uniones se disuelven antes de tres o cuatro años. Muchas veces los maridos españoles se sienten engañados; aunque no menos que las muchachas, que muchas veces pasan a vivir una vida miserable embaucadas por estos mismos hombres que se presentan como potentados en la isla. En Cataluña y en otras comunidades autónomas hay clubes y hasta revistas que promueven los encuentros y matrimonios entre cubanos y españoles.

La cuestión, entonces, es si es posible llegar a prevenir los “matrimonios blancos” relacionados con el tráfico o explotación de personas sin dejar de perjudicar otras formas lícitas de unión. No es sólo, como señalan Giménez y Malgesini (2000: 356), que “la exogamia –que anteriormente era considerada como un signo positivo de integración– hoy es sometida a un seguimiento seudopolicíaco, con el objeto de detectar uniones “falsas”. Sino que, además, este control sobre el matrimonio, que pone en duda el derecho constitucional, limita de forma indirecta la reagrupación familiar, a la que cada vez imponen más restricciones, en parte por el temor a los “matrimonios blancos”. Todo lo cual, en definitiva, afecta seriamente a la libertad y al proyecto vital de muchos individuos y familias. Una medida positiva es la aceptación en octubre de 2001 por parte del Ministerio de Asuntos Exteriores de una recomendación del Defensor del Pueblo, según la cual a las extranjeras casadas que soliciten visado para entrar en España no se les debe exigir como requisito el permiso del marido en ningún caso (una exigencia que sí existe en otros países). Aún así, insisto, las medidas generales son lo suficientemente restrictivas como para limitar seriamente la libertad de movimiento y acción de la que deberían disponer todas las personas.

– La observación estadística de la endogamia/exogamia en España

Es importante dejar constancia de las dificultades en la observación de los procesos de endogamia/exogamia a nivel demográfico. No existe una fuente demográfica española que nos de datos directos (tabulados) sobre los matrimonios endógamos/exógamos entre nacionales y extranjeros; es decir, que cruce las variables: ‘nacionalidad’ o ‘país de origen/nacimiento’ y ‘estado civil’ para cada uno de los cónyuges (véase el Anexo al Capítulo 5). No es así para el caso de los inmigrantes internos, para los cuales sí existen

diversas fuentes directamente analizables (de hecho, hay estudios que tratan el tema de la endogamia/exogamia interprovincial).

Los datos de flujo se obtienen a partir del vaciado de los Registros, que necesariamente son fuentes abiertas. De ahí que la fuente más directa para observar estos datos sea el Registro Civil. Cuando se produce un nacimiento, un matrimonio o una defunción, es obligatorio inscribirlo en el Registro Civil del municipio donde ha tenido lugar. En la actualidad la inscripción va acompañada de la cumplimentación de un Boletín Estadístico de Matrimonio. Estos boletines son enviados por las oficinas de los Registros Civiles a la Delegación Provincial del I.N.E, que los remite al Centro Regional de Estadística de la Dirección General de Economía y Planificación para su codificación. Posteriormente se realiza la depuración, grabación y tratamiento estadístico de los datos contenidos en dichos boletines, a partir de los cuales se obtiene la publicación en el Movimiento Natural de la Población (M.N.P). El problema es que en las tablas estadísticas del M.N.P no se cruzan las nacionalidades de los cónyuges; es decir, que no conocemos la nacionalidad de cada uno de los cónyuges que forman la pareja, sino sólo de los individuos por separado. La única posibilidad de conocer estos datos es, pues, mediante la explotación de los Boletines matrimoniales estadísticos, donde sí se recoge la nacionalidad. El problema es el acceso a la información aquí contenida, pues esta información está protegida por secreto estadístico. Para tener acceso a ella hay que hacer una petición ministerial. Otra forma de obtener esta información es explotando las preguntas del Censo referentes al estado civil y la nacionalidad (preguntas que no están traspasadas a las estadísticas publicadas).

A esta limitación por la inexistencia de fuentes estadísticas que recojan la información desagregada y pormenorizada respecto a las características de ambos cónyuges de las parejas, se suma la dificultad inherente al estudio de las migraciones. La nupcialidad es difícil de cuantificar. Pero a esto se suma el hecho de que la migración es el fenómeno demográfico más difícil de observar. Como señala Courgeau (1992: 43):

[...] de todos los fenómenos demográficos, la migración es [...] el más difícil de examinar. En lo que se refiere al análisis, la migración difiere profundamente de los demás fenómenos demográficos porque el concepto de migración interviene, además del tiempo, el espacio y sobre todo porque no puede entenderse más que como un proceso en interacción con los diversos aspectos de la vida humana [...] la migración medida por las fuentes estadísticas clásicas no es más que la ínfima parte visible de un iceberg en el que todas las formas de movilidad quedan ocultas por una definición muy estrecha.

Esto es particularmente así en cuanto a la inmigración extranjera. De hecho, hasta la actualidad, ninguna de las fuentes demográficas es suficiente para obtener un conocimiento exhaustivo sobre la situación de la población extranjera. A las dificultades intrínsecas de contabilización de cualquier población (p.e. omisión de casos y doble contabilización), en

el caso de la población inmigrante extranjera se suman dificultades como la irregularidad, que provocan un desfase entre las estadísticas oficiales y la población inmigrante real, o la poca desagregación respecto a variables como la edad y el sexo en muchos de los datos. Asimismo, las nacionalidades son muchas veces agrupadas, y en pocas cuantificaciones donde hay un tratamiento multi-variable aparecen desagregados todos los países. En el caso del continente africano, los datos muchas veces se agrupan por área (p.e. ‘Norte de África’, ‘Resto de África’, ‘Resto de nacionalidades’...).

Nos encontramos también con limitaciones, por ejemplo, respecto a la adscripción étnica. Como veremos, en algunos países la ‘nacionalidad’ puede también tener un carácter distintivo de una cierta pertenencia étnica, distinguiendo entre ‘nacionalidad jurídica’ o ‘ciudadanía’ (situación jurídica de una persona que la vincula a un estado determinado) y ‘nacionalidad étnica’ (Pressat 1987: 120).

Para superar las limitaciones de las fuentes clásicas, en los últimos años se han desarrollado nuevas metodologías que tratan de estudiar la interacción entre fenómenos demográficos como: la migración y la nupcialidad, la fecundidad, etc. Se trata del Método del análisis biográfico, que requiere la elaboración de encuestas específicas. Dado que los acontecimientos (eventos) están definidos en términos de cambio en el tiempo, la mejor forma de estudiar los cambios y sus causas es recogiendo datos biográficos (*‘event history data’*). De ahí que se haya desarrollado el análisis biográfico a partir de la aplicación de métodos de regresión lineal,¹³⁶ que pueden considerar de forma simultánea un número importante de características. Este análisis parte del establecimiento de historias de acontecimientos, que constituyen un registro longitudinal de todos los acontecimientos que han sucedido a una muestra. La idea básica es que todos los acontecimientos de un individuo tienen que ver con su biografía en todos sus campos (clase social, amigos, profesión, etc.). Esto permite superar el método clásico de análisis de la migración diferencial a lo largo de un período determinado que se basaba en la descomposición de la población en sub-poblaciones (según determinadas variables), las cuales no se pueden comparar si no son completamente homogéneas (y cuando lo son, el número es demasiado bajo como para realizar un análisis válido). Los métodos de regresión lineal parten de unas hipótesis (p.e. linealidad) que se ponen a prueba. Las variables cualitativas se pueden sustituir por variables binarias; y se pueden incluir también variables cuantitativas (p.e. edad). La medición de la interacción entre los fenómenos se analiza estableciendo hipótesis sobre la interacción (posibilidades de lo que ocurrirá), estableciendo cocientes respecto a los fenómenos analizados. Según los cocientes, el análisis pone de manifiesto unas dependencias entre los sucesos: independencia total, dependencia unilateral o dependencia recíproca.¹³⁷ Cada variable que incluimos en el análisis aportará un porcentaje de

¹³⁶ El método de regresión es un método estadístico que sirve para medir la relación entre dos variables, medida en términos de dependencia. La fórmula básica básica es: $Y = a + \beta_1 X_1 + \beta_2 X_2 + \varepsilon$, donde “Y” es la variable dependiente, “ β_1 ” y “ β_2 ” son los coeficientes que miden la relación entre “X1”, “X2” e “Y”.

explicación sobre el fenómeno estudiado. Pero puede haber variables más importantes que otras (p.e. religión) y que no se tengan en cuenta en el análisis (el modelo sólo mide las variables que incluimos).

Este mismo análisis podría aplicarse en la interacción entre el hecho inmigratorio y la nupcialidad. Una de las fuentes básicas para este tipo de análisis es la Triple Biografía o “3B” de 1981, y que es la encuesta pionera realizada por el INED (Francia). Esta encuesta recoge la información de un gran número de individuos (4.500) respecto a su trayectoria familiar, laboral y migratoria.¹³⁸ En España el paralelo de la “3B” es la Encuesta sociodemográfica (E.S.D) de 1991.

En cualquier caso, teniendo en cuenta todas estas limitaciones respecto a las fuentes demográficas-estadísticas, podemos afirmar el valor del Trabajo de campo en el estudio del fenómeno de la endogamia/exogamia, lo que no implica una disyuntiva entre el análisis cuantitativo y el cualitativo, sino más bien una complementariedad necesaria.

1.1.d Aproximaciones desde la sociobiología y la demografía-antropología biológica

1.1.d.1 Consideraciones iniciales sobre el mestizaje biológico

En la era de la globalización y del cosmopolitismo, estamos ya lejos de la clasificación de la especie humana en “razas”, una clasificación que parte del movimiento de análisis sistemático de los grupos vivos iniciado por Carl Linneo en el siglo XVIII (*System of nature*, 1735) –luego continuado por Buffon (*Histoire naturelle*, 1749-1789) y el Conde de Gobineau (*Essai sur l'inégalité des races humaines*, 1853)– que, aplicando los principios de la botánica al estudio de los humanos, dividía a la especie humana en seis razas; a saber: americana, europea, asiática, africana, salvaje y monstruosa (!). La antepenúltima era hipotética, y la última, no localizada geográficamente, representaba a los individuos con anomalías patológicas (cf. Jahoda 1999: 40-42).

Está suficientemente demostrado que la humanidad pertenece a una sola especie (*Homo Sapiens*) y que la división de esta en subespecies o “razas” no se sostiene, pues se da el principio biológico de interfecundidad entre grupos genotípicamente y fenotípicamente diversos. El 75% de los genes conocidos en los humanos son monomórficos en toda la especie; es decir, que no varían en absoluto (Lewontin, Rose y Kamin 1987). Esto desestima la existencia de grupos humanos “puros” (“razas”) frente a la

¹³⁷ Véase, por ejemplo, el trabajo de Courgeau (1992: 47-51), donde se pone el ejemplo de la interacción entre el abandono del mundo agrícola y la nupcialidad.

¹³⁸ Sobre metodología del análisis biográfico consúltese Courgeau y Lelievre (1989: 9-24). Sobre aplicaciones del análisis biográfico en el tema de migraciones y matrimonio consúltese Mulder (1993).

realidad del mestizaje a nivel planetario de los humanos, aunque exista el prejuicio contrario (p.e. incluso los aborígenes australianos, que tradicionalmente han sido pensados como aislados, como una “raza” separada, se mezclaron con los papúes y con inmigrantes polinesios del Pacífico mucho antes de que llegaran los europeos). Podemos afirmar, pues, siguiendo a Francisco Candel, que “la pureza de la raza es una falornia”.¹³⁹

Según las conclusiones de la Declaración de Moscú de 1964, promovida por la UNESCO tras la Segunda Guerra Mundial, y que representa la opinión consensuada más actual a nivel mundial de los biólogos sobre la cuestión racial, se considera que el mestizaje es positivo en términos biológicos. Como recoge Rex (2000: 121):

‘All men living today belong to a single species and are derived from a common stock’, even though opinions may differ as to how and when groups diverged from this common stock. Interbreeding between members of different groups is possible and productive and in 1964 as distinct from 1951 the experts saw a ‘positive biological aspect of this process’ (i.e. saw interbreeding as possibly beneficial from an adaptative point of view) ‘while at the same time repeating the denial, at all events in the light of present scientific knowledge, of any negative aspect for mankind in general.

En la actualidad, desde la genética de las poblaciones se insiste en que el “mestizaje” entre individuos de grupos genotípicamente y fenotípicamente diversos, que aumenta sin parar, incrementa el polimorfismo intra-poblacional y disminuye las diferencias inter-poblacionales, produciendo consecuentes ventajas biológicas (Ruffié 1982: 293). Como señala Ruffié (*Ibid.*: 370):

La humanidad se encamina de forma inexorable hacia un mestizaje generalizado, hacia un amplio *pool* génico intercomunicante, y una panmixia planetaria.

Queda claro, pues, que podemos mezclarnos unos con otros; que el mestizaje no es sólo una realidad, sino que también positivo desde un punto de vista biológico. Pero ha pasado ya mucho tiempo para seguir considerando al grupo humano sólo como un conjunto biológico (tarea tradicional de la antropología física), dejando a un lado el contexto socio-cultural. Como dejó claro Marshall Sahlins en su ya clásico *Uso y abuso de la biología*, los seres humanos no se perpetúan como seres físicos, sino como seres sociales (*cf.* Sahlins 1976). De ahí que, como científicos sociales, nos corresponda analizar la complejidad de la acción y la significación social, al margen del hecho biológico.

¹³⁹ Citado por Pujol (1976: 133).

1.1.d.2 Endogamia/exogamia desde la sociobiología

La sociobiología es una subdisciplina de la biología y de la antropología evolutiva, que ha sido definida como: “el estudio de la naturaleza y los fundamentos biológicos del comportamiento animal, más precisamente del comportamiento animal social” (Ruse 1980: 17). La afirmación central de la sociobiología radica en que el comportamiento humano está codificado en los genes y que se ha conformado por la selección natural. Sin embargo dentro de la propia disciplina hay diferentes aproximaciones y énfasis. Desde Hobbes y Spencer, precursores de la disciplina, hasta Konrad Lorenz, Desmond Morris y Edward O. Wilson, la sociobiología se erige fuertemente sobre los pilares del determinismo biológico. Edward O. Wilson, padre de la sociobiología moderna, extrapola el comportamiento de las hormigas a las personas, y afirma que tanto la guerra (manifestación de la agresividad) como el altruismo están dictados por los genes (*cf.* Wilson, E. O. 1975). En el lado opuesto están los que consideran que el comportamiento humano es totalmente cultural –lo que no deja de ser un reduccionismo. En una línea crítica más moderada, pero más contundente, se argumenta que en realidad lo que hay es una interacción entre lo biológico (genética) y lo social (medio ambiente); ambos *influyen*, pero no *determinan* (Lewontin, Rose y Kamin 1987). Gran parte del debate se centra en la medida (porcentajes) en que interviene cada factor, en lugar de en los significados y extrapolaciones asociados a esas medidas. La crítica, en cualquier caso, no debería dirigirse tanto a la biología como al reduccionismo biológico; igual que al reduccionismo cultural, económico, o de cualquier otro tipo.

El comportamiento sexual y la selección familiar ha sido uno de los temas principales de la sociobiología, que ha retomado y ampliado las tesis clásicas de Darwin respecto a la selección natural. Dentro de esta temática, se ha abordado el tema de la endogamia/exogamia genética o consanguínea. La comparación entre primates y humanos, y en general entre animales y humanos, es lo que le ha valido a la sociobiología la crítica desde las ciencias sociales. Así, algunos sociobiólogos argumentan que entre los humanos, como entre los primates, es importante respetar los límites de la endogamia/exogamia genética por el efecto desfavorable (aparición de taras) de la consanguinidad; se habla entonces de la ‘distancia genética ideal’ (Christen 1989: 107-108). Desde la Antropología social y cultural se ha argumentado en contra de este determinismo genético del incesto. Como señalan San Román y González Echevarría (1994: 13-14):

[...] desde el momento en que las diferencias genéticas no aparecen necesariamente después de cada parto generado por una relación incestuosa y que sin embargo pueden aparecer por una variedad enorme de razones distintas, tendríamos que aceptar que, universalmente, todos los pueblos conocieron los mecanismos genéticos por los cuales el incesto no podía llevar a esas consecuencias y cuándo y porqué las deficiencias tenían otras causas. Y esto es imposible.

La misma idea es mantenida también por biólogos como Bertran Petit que, siguiendo las tesis de Maynard Smith, mantiene que las prohibiciones de matrimonios consanguíneos no tienen nada que ver con los efectos biológicos de la consanguinidad, y que: “su función debe ser alguna otra [...] como por ejemplo, ayudas al intercambio económico o alianzas entre grupos” (1981: 329).

Respecto a la endogamia/exogamia ‘étnica’ (entre individuos de grupos genotípicamente y fenotípicamente diversos), actualmente pocos trabajos argumentan en términos de impulsos biológicos en estos comportamientos –aunque no hace mucho una investigación relacionaba la percepción de las feromonas con la preferencia en el emparejamiento (véase Volumen 2, Anexo IV, IV.11: Feromonas y elección de la pareja). Están lejos los estudios sobre frenología y elección matrimonial, según los cuales determinadas regiones del cerebro determinaban las actitudes ante el matrimonio (*cf.* Murstein 1986: 19-20). Estas teorías (p.e. sobre la aversión), han sido desarrolladas más bien desde la psicología y la psicología social, como explicación de las actitudes y comportamientos racistas y xenófobos. Es el caso del prejuicio “étnico-racial”. Algunos sociobiólogos, como Eibl-Eibesfeldt (1964), admiten que puede haber una base instintiva que predisponga a mantener una conducta hesitante y de alerta ante los extraños. Pero ello no es suficiente para la creación del prejuicio etno-racial (Allport 1954). La clave visual actúa únicamente como condensador de actitudes y asociaciones estereotipadas previas. Un ejemplo que se da es el del olor de los negros (concretamente del sudor), que es percibido por muchos como peculiar. No obstante, se conoce que la aversión sensorial es culturalmente aprendida.

En la línea sociobiológica, Christen (1989: 109-110) señala que los estudios de los genéticos confirman la tendencia inconsciente a buscar la “distancia genética ideal”:

[...] se busca preferentemente gentes más bien semejantes que distintas [...] los cruces interraciales suelen unir a individuos finalmente bastante semejantes [...] el paso de la barrera racial responde a una aproximación genética. Por la misma razón se ha confirmado el hecho de que la raza y el sentimiento de pertenencia étnica no sean esencialmente un asunto de color de piel. Se trata de algo más general que remite a la vez al conjunto de los parámetros genéticos y la vivencia individual [...] Así, la semejanza entre sujetos de iguales grupos sociales no hará más que reflejar una tendencia a la identificación social, a la afirmación de un emparejamiento genético más que a la creación *exnihilo* de una diferencia que no preexistiera a la estratificación.

Como hemos visto, y seguiremos viendo a lo largo del trabajo, los factores que influyen en la endogamia y la homogamia son múltiples: sociales, culturales, económicos, demográficos, psicosociales, etc. Pero nada apunta a una determinación genética hacia la endogamia u homogamia. Por otro lado, como ya se ha argumentado, el mestizaje es, de hecho, favorable en términos biológicos.

Otras aproximaciones más interesantes y útiles, desde mi punto de vista, son trabajos que analizan la elección matrimonial en función de factores fenotípicos (p.e. el color de la piel), sin dejar de subrayar que la homogamia tiene una explicación más social que genética. Es el caso de la investigación de Banerjee (1985) sobre las castas de la India, que muestra que hay una homogamia positiva en cuanto al color de la piel (también genética-familiar en el caso de las subcastas Khatri y Arora), y concluye que la formación de castas es esencialmente un fenómeno social.

1.1.d.3 Endogamia/exogamia desde la demografía-antropología biológica: el método *Potential-Mates*

En genética se utilizan dos conceptos respecto a la forma de contacto de los cónyuges potenciales: ‘panmixia’ (i.e. situación en que los matrimonios se realizan aleatoriamente dentro de una población grande o pequeña) y ‘endogamia-*isolat*’: existe endogamia cuando se observa una clara tendencia en los individuos pertenecientes a un cierto grupo de dimensiones relativamente pequeñas a no elegir cónyuge más que entre los miembros del grupo. Se dice, en este caso, que dicho grupo constituye un ‘*isolat*’ (Leguina 1973: 210; Pressat 1987: 58-59). Louis Henry utilizó estos conceptos para desarrollar sus esquemas analíticos sobre los círculos y el mercado matrimonial, que ya analizamos anteriormente.

Uno de los métodos más desarrollados para el análisis de la endogamia/exogamia consanguínea es el método de los *Potential Mates* (literalmente: “cónyuges potenciales”), que combina los desarrollos de la sociología y la biología. Las unidades de análisis son poblaciones pequeñas y geográficamente aisladas. En este contexto se analizan, por ejemplo, las tasas de reproducción o los índices de consanguinidad. Cabe hacer aquí un inciso sobre la consanguinidad. En los estudios sobre consanguinidad suele estudiarse el coeficiente medio de todos los individuos que se define como:

$$F = \sum P_j F_j$$

, donde “ P_j ” es la frecuencia relativa de consanguinidad de cada matrimonio con un coeficiente de consanguinidad “ F_j ” (Bertran Petit 1981: 344). El coeficiente se calcula sumando todas las consanguinidades de los matrimonios y dividiendo por el número total de matrimonios. Bertran Petit señala que en las poblaciones humanas suele ser inferior a 0,001, aunque se han descrito poblaciones con valores superiores a 0,01, que suelen ser muy pequeñas y cerradas y con contactos escasos con otras poblaciones (son los ya mencionados *isolats*). Bertran Petit (1981: 344) da ejemplos de algunas poblaciones actuales cuyos valores respecto a la media de las poblaciones occidentales son muy elevados. Por ejemplo, los Huttérites¹⁴⁰ ($F=0.04$, debido a la ausencia de control en los

¹⁴⁰ Los Huttérites son un grupo religioso cuyo origen se remonta al año 1530, y que viven en una comunidad rural en el Norte de América. Sus fundadores fueron refugiados anabaptistas originarios de Suiza, Alemania

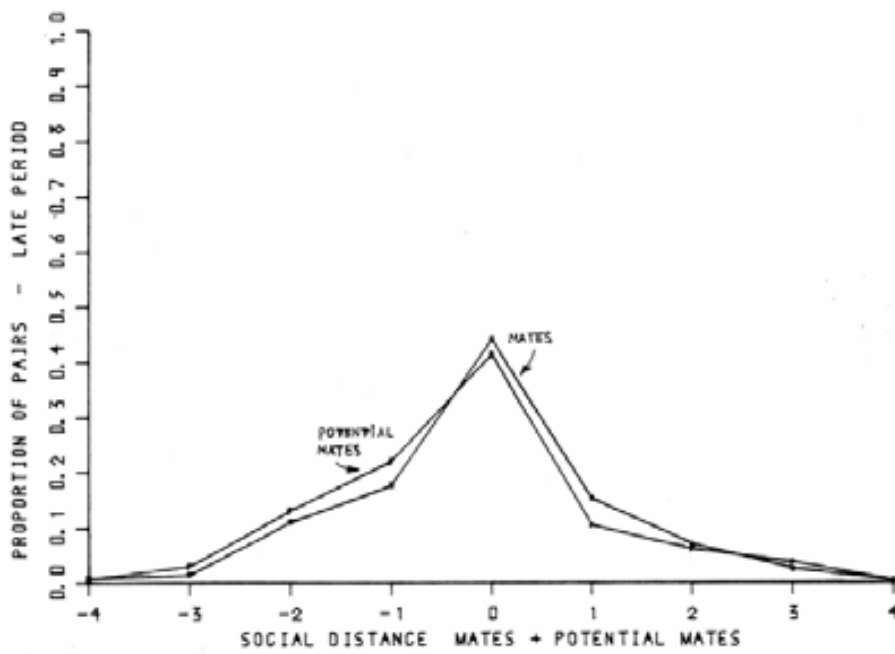
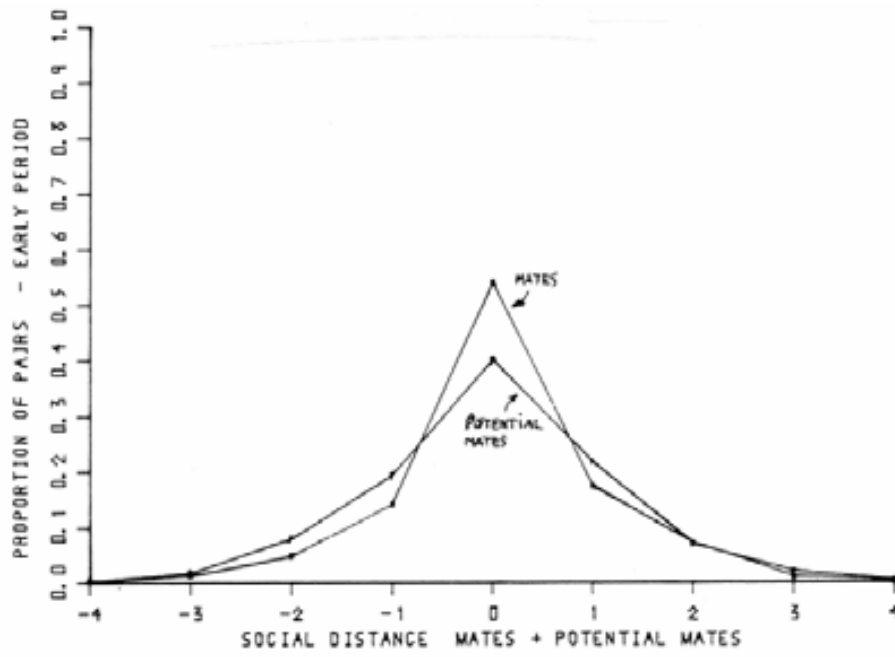
nacimientos; los Huttérites han sido además el ejemplo demográfico por excelencia de medida máxima de la fecundidad); los Dunkers de Pensilvania ($F=0.05$), los habitantes de Tristán da Cunha ($F=0.07$) o los Samaritanos ($F=0.09$). Hay que decir, no obstante, que el aislamiento genético total es bastante excepcional, y que el grado de intercambio genético entre poblaciones es mayor o menor, pero siempre hay, o ha habido, intercambio. Asimismo, hay que tener en cuenta el efecto de la denominada ‘deriva genética’, que depende del azar de la transmisión de los genes, en los stocks génicos de grupos aislados. Según este proceso, un gen puede ser transmitido más veces que otro. Como explica Ruffié (1982: 295):

[...] después de unas cuantas generaciones, dos poblaciones inicialmente idénticas, pero sexualmente aisladas, podrán tener un perfil genético muy distinto, en particular, si estas dos poblaciones, tras una fuerte deriva genética, experimentan un gran crecimiento demográfico, que multiplique los efectos de la divergencia.

Volviendo al método de los *Potential Mates*, en general se considera que se trata de un fenómeno multifactorial, donde los factores estructurales (p.e. estructura demográfica, parentesco, distancia espacial) actúan a la vez que los factores no-estructurales (p.e. preferencias personales); aunque se pone el acento en los primeros. Concretamente, se acepta que los límites a la selección matrimonial están fijados culturalmente, fundamentalmente a través de las reglas de parentesco; pero también por las oportunidades que ofrece la estructura demográfica. Se argumenta que si esas reglas de parentesco y matrimonio y la estructura demográfica se pueden describir, entonces es posible definir para cada persona un límite de individuos del sexo opuesto que serían cónyuges potenciales (Dyke 1971: 29-30). Otros trabajos señalan la importancia de la proximidad o propinquidad (tanto espacial como social) en la selección matrimonial, y se afirma que las esposas son elegidas a distancias más cortas de lo que cabría esperar con la distribución del método de los *Potential Mates* (Brennan y Boyce 1980: 204-205) (véanse Gráficos (1).1 a (1).4, en la página siguiente).

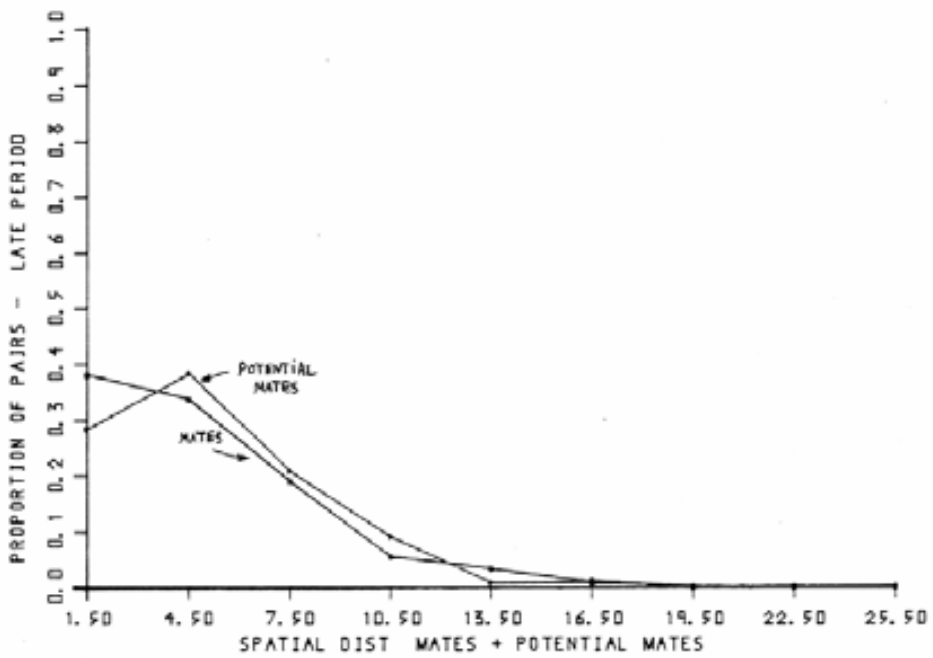
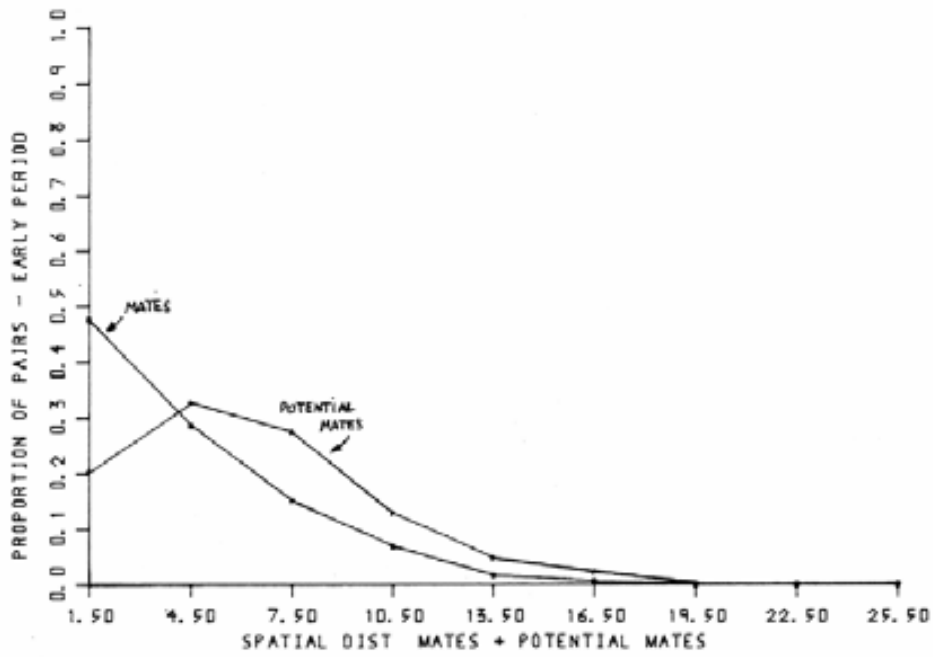
Generalmente, los indicadores analizados con el método de los *Potential Mates* se refieren a: la edad, el calendario anual, el grado de relación entre familiares (ascendencia), el estatus marital, la propinquidad espacial o la interacción del matrimonio con otras variables, además de a las variables individuales (sexo, fecha de nacimiento, fecha de matrimonio, etc.). Estas variables pueden ser tabuladas individualmente de forma estadística y establecer relaciones (p.e. de consanguinidad) entre todos los individuos de la muestra. Esto da lugar a fórmulas según las cuales calcular los cónyuges potenciales.

y el Tirol. Para una información completa y actualizada de este grupo puede consultarse el sitio web: <http://www.hutterites.org>.



Fuente: Brennan y Boyce (1980: 203).

Gráficos (1).3 y (1).4
Distancia espacial y cónyuges potenciales



Fuente: Brennan y Boyce (1980: 204).

Así, por ejemplo, Dyke (1971: 31) utiliza:

$$\sum_{j=1}^{N_i} M_{ij} / N_i$$

, donde “j” es Ego, “N_i” el número total de *egos* en cada una de las “i” clases de elegibilidad matrimonial (previa agrupación de los individuos), y “M_{ij}” el número total de individuos de diferente sexo. Según este esquema, los que encuentran todos los requerimientos de relación, edad, diferencial de edad y estatus marital, pueden ser clasificados como cónyuges potenciales (Dyke 1971: 31-32). El coeficiente de parentesco¹⁴¹ (*imbreeding*) se calcula por el año y la edad de las parejas potenciales de los que se han casado dentro de la comunidad (endógamos) y de los que no lo han hecho (no-endógamos). En el estudio de Brennan y Boyce (1980) una mujer era pareja o cónyuge potencial (*potential mate*) si no era miembro de la misma familia nuclear que un hombre determinado, y si no tenía más de cinco años ni menos de veinte que el marido potencial. Eso sería, según los autores, algo bastante universal. Los matrimonios exógamos (donde uno de los cónyuges es de fuera de la comunidad o *isolat*) son analizados según las mismas reglas.

En general, todos los estudios que utilizan esta metodología señalan que la tendencia creciente es al aumento de la exogamia, lo que, además de la variable geográfica (distancia espacial), incluye variables socio-culturales, entre las que está el grupo étnico o nacional. En poblaciones más aisladas los matrimonios interétnicos son muy escasos, pero las tasas de matrimonios extra-locales aumentan. Así, el trabajo de Brennan, E. R. (1981) sobre el caso de Sanday (Islas Orkney, Escocia), demuestra como en un contexto tradicionalmente aislado de lo urbano, la afinidad genética o consanguinidad matrimonial desciende a medida que el contexto se industrializa y aumenta la movilidad social y espacial. En un breve período de tiempo, el porcentaje de matrimonios entre personas muy cercanas espacialmente (y parentalmente) ha descendido, aunque todavía es un importante factor en la elección matrimonial. En este proceso, ha jugado un papel principal el hecho de que las redes de parentesco y de vecindaje hayan sido cada vez menos influyentes en la elección matrimonial, consecuencia, precisamente, de los cambios a nivel socio-cultural.¹⁴²

¹⁴¹ Técnicamente definido como: “la probabilidad de que los alelos de un locus dado de dos individuos de una población elegidos al azar sean idénticos por descendencia” (Dyke 1971: 36) o como “la probabilidad de que dos individuos escogidos al azar tengan genes idénticos de descendencia” (Brennan y Boyce 1980: 205).

¹⁴² Me remito también, modestamente, al trabajo de campo que yo mismo realicé en poblaciones rurales de Cantabria en Julio de 1996 sobre “Endogamia/exogamia inter-local e intra-local en el Valle de Rionansa (Cantabria)”, y al que ya me he referido en la Introducción de este trabajo. Se trataba de poner a prueba algunas hipótesis centradas en la relación entre los discursos identitarios a diferentes niveles de pertenencia (i.e. casa, parentela, localidad, provincia, comarca y país) y los comportamientos matrimoniales locales. La hipótesis de partida era que: en las zonas rurales hay mayor endogamia local (matrimonios entre gente del mismo pueblo) que exogamia, debido a que las redes sociales suelen ser –han sido– más cerradas. Las unidades de observación fueron 11 pueblos del valle (aunque se visitaron los 15 que forman el distrito). Se

Podemos concluir que la endogamia de una población aislada (geográfica y/o socio-culturalmente) se relaciona y puede coincidir con una endogamia de tipo estructural, en donde el factor 'étnico' juegue un papel importante. También aquí se confirma la idea de que todas las características de la endogamia y la exogamia (ubicación espacial, edad, religión, grupo étnico, etc.) se están interrelacionadas en mayor o menor medida.

1.1.e Aproximaciones desde la sociología

1.1.e.1 El marco social de la elección matrimonial

Aparentemente, es cierto, nuestra sociedad parece brindar a los individuos un área "privada" donde concede a cada uno su "zona franca" personal. Pero la ausencia de control social en materia matrimonial no es más que un espejismo, la pareja no vive en una isla y la sociedad tiene demasiados intereses en la familia para abandonar este campo a la fantasía de los individuos.

Roussel (1979) *La cohabitation juvenil en France*, Cahiers de l'INED, Paris: P.U.F. Citado por San Román y González Echevarría (1994: 51-52)

Pour fréquents qu'ils puissent être, les mariages mixtes apparaissent comme des exceptions à côté des mariages homogames, qui tendent à perpétuer les groupes sociaux, religieux ou ethniques et à maintenir leur cohésion au cours du temps.

Girard (1981: 30 [1964])

contactó con unas 100 personas y se recogieron datos, en fichas personales, de 25 individuos, de los cuales 23 fueron entrevistados: 17 entrevistas temáticas semi-dirigidas y 6 historias de vida. Asimismo, se utilizó información demográfica (Registros padronales y registros civiles). Las conclusiones del trabajo validaron la hipótesis inicial, indicando una relación entre localización geográfica y movilidad y endogamia. Básicamente había endogamia local e interlocal, donde todo el valle funcionaba como "un gran pueblo". A la vez, surgieron hipótesis paralelas insospechadas. Así, por ejemplo, aunque sí se verificó un alto índice de endogamia intra-local (en gran parte consanguínea), cuyos principales factores explicativos serían la movilidad (redes cerradas) y las alianzas familiares (matrimonios concertados por razones de alianzas familiares), se vió que la existencia de patrones de exogamia local en las nuevas generaciones, con un sistema de vida muy diferente al de sus padres o abuelos, era paralela al mantenimiento de la tradicional endogamia local en un porcentaje mayor del esperado, aunque los matrimonios exógamos habían aumentado con el tiempo. Insisto en que esta información no procede de un trabajo de campo extensivo, lo que tendría más validez científica. Sin embargo, se trata de un trabajo riguroso con información de primera mano que apunta en la misma dirección que los estudios sobre este fenómeno.

Cupido tiene alas, pero no parece que estén adaptadas para largos vuelos.

Héritier (1981: 163), jugando con la metáfora de Brossard. Citado por San Román y González Echevarría (1994: 52)

Las teorías sociológicas sobre la elección de la pareja y la endogamia/exogamia tienen muchos aspectos en común con las teorías desarrolladas desde la antropología, la demografía o la psicología social, hasta el punto que en muchos momentos la distinción disciplinaria carece de sentido. Las teorías de la *Mate Selection* o elección matrimonial, han sido ampliamente desarrolladas desde la sociología, que tradicionalmente se ha centrado en el estudio de sociedades urbanas, industriales o pos-industriales.

Es un tópico sociológico decir que el amor romántico (el flechazo, la pasión, o cualquiera de sus derivados) es tanto más frecuente cuanto más industrial sea la sociedad; los matrimonios arreglados propios de sociedades rurales y no altamente industrializadas, son sustituidos por los “matrimonios de amor”, en general más exógamos.¹⁴³ Ocurriría, quizás, lo que argumenta Mark Hudson, quien ‘habla de ‘emociones humanas universales’ (*universal human emotions*), que trascenderían barreras lingüísticas, sociales y culturales, que están presentes en las relaciones individuales íntimas, pero que no pueden ser exteriorizadas debido al fuerte control social y a las normas matrimoniales para el establecimiento de alianzas”.¹⁴⁴ Aunque, de hecho, como vimos en el apartado sobre antropología social y cultural (1.1.b), la norma se puede quebrantar. Basten dos ejemplos más, pertinentes aquí: los yimba, de Nepal, son poliándricos; esto es, una mujer es compartida por varios esposos, que suelen ser hermanos. La familia dispone de un patrimonio que la monogamia dispersaría; de ahí que hagan el símil entre monogamia y pobreza. Sin embargo, hay conflicto en esta tradición, y la norma puede saltarse. Existe una danza que los jóvenes bailan a la puesta del sol vinculada al emparejamiento y que los más ancianos consideran perjudicial para el sistema tradicional, pues promueve el “amor libre”. Aquí se encuentran hombres y mujeres casados que si se enamoran se refugian en un sacerdote que les protege. Otro ejemplo etnográfico que nos muestra que el “matrimonio de amor” y “matrimonio sin amor” pueden coexistir es el de los wodaabe, un pueblo nómada del Níger. Los wodaabe

¹⁴³ Por ejemplo, el caso de la India, al que ya me he referido anteriormente, donde el matrimonio es arreglado y se produce dentro de los límites de las castas. Tanto las familias acaudaladas como las más humildes realizan alianzas a través de los matrimonios concertados. Y aunque las distinciones de casta están desapareciendo, todavía predomina la endogamia. Consúltese, por ejemplo, Saroja y Surendra (1991). En esta investigación sobre 395 postgraduados de entre 21 y 28 años, el 64,3% (76% en las mujeres) preferían casarse dentro de su casta. Algunos estudios relacionan directamente la influencia de la industrialización sobre la exogamia. Este es el caso del trabajo de Padez y Alabade (1995), que demuestra que desde 1900 hasta la actualidad se ha producido en el norte de Portugal un aumento en los índices de exogamia y un decrecimiento en los índices de endogamia que ha ido paralelo al proceso de industrialización.

¹⁴⁴ M. Hudson (1990) *Our Grand Mother's drums*, London: Mandarin. Citado por Kaplan (1998: 52).

tienen dos clases de matrimonio: los que se negocian, que consideran para la familia (de estabilidad), y los que simplemente ocurren, para el amor. En cierto modo ambos coexisten. Una mujer entregada y luego raptada, expresa:

Desde que mi padre me dió a él [*su marido*], he ordeñado leche de las vacas que me dió y llenado calabazas para él. Y le seguí desde el Níger hasta Nigeria y volví. Seguí al ganado, hice mi campamento para visitarle para mil noches. Es el estilo wodaabe. Soy su seguidora, su esposa [*es la misma palabra*]. Mantengo mis ojos bajos y modestos, eso el *lobúo*, pues ellos están vacíos. Y él, él me quiere menos que a sus vacas; soy una esposa entregada, no de amor; sólo hay arena entre nosotros, arena seca.¹⁴⁵

Existe una ceremonia, el “yake”, en la que los hombres wodaabe, maquillados y ornamentados, danzan para las mujeres formados en línea. Éstas valoran la belleza, que se mide en base a características como la blancura de los dientes y de los ojos, la suavidad de la piel, etc. Los hombres wodaabe llevan colgadas plantas y semillas que previamente han recolectado y que son “magia de amor” para conseguir a una nueva mujer (esposa). Los hombres se colocan a un lado danzando y mostrando sus atractivos; y las mujeres se colocan frente a ellos. Muchas están casadas, pero dicen: “hoy temprano muchos hombres les robarán a sus maridos sus mujeres, y a muchas esposas les encantará ser robadas. El yake es la mayor cama de matrimonio del mundo”. Si a una mujer le gusta un hombre, hace que una amiga le lleve algo (p.e. un anillo) y pide una cita. La pareja huye en camello hacia el campamento del hombre, donde se reúne con sus otras esposas. Y es entonces cuando se desatan los celos. La mujer, que era una “esposa entregada”, ha pasado a ser una “esposa de amor”. Luego, el hombre sacrificará un toro para demostrar que la ama de verdad y que se casan por amor. De todas formas no hay que ir tan lejos para encontrar este juego de amor/matrimonio-desamor, que podemos encontrar en nuestro propio contexto.

Ciertamente, en muchos sentidos, el marco de acción en la elección de la pareja o cónyuge es más abierto en las sociedades urbanas modernas, un contexto en el que ha sido crucial el papel del proceso en las relaciones de género, la sexualidad el amor y el erotismo (cf. Giddens 1995).¹⁴⁶ Sin embargo, como sugieren las citas iniciales, la pretendida libertad total en la elección de la pareja o cónyuge en las llamadas “sociedades complejas” (industriales o pos-industriales) es irreal. Más bien, hay una tendencia al matrimonio entre personas que comparten ciertas características; entre categorías de personas, más que entre grupos corporativos. Nos movemos en redes de relación determinadas y nos casamos con personas no demasiado lejanas, ni tampoco demasiado próximas (Zonabend 1981; Carabaña 1983). Todas las evidencias confirman que la endogamia¹⁴⁷ y la homogamia, tanto en su

¹⁴⁵ Extraído de un documental sobre los wodaabe (de la serie: Millenium), de colección propia. Transcripción propia, de ésta y de las siguientes citas al respecto.

¹⁴⁶ Y para un análisis sociológico del concepto de amor, consúltese Fernández Villanueva (1998).

sentido estricto (i.e. uniones entre cónyuges con similar estatus económico, ocupación o educación) como en términos de similaridad en general (p.e. residencia, religión, nacionalidad, etc.) son la regla, y la exogamia y la heterogamia la excepción; para diferentes grupos y en diferentes contextos socioculturales (Winch 1958, 1974; Kerckhoff 1963; Segalen 1992: 109; Carrison y Bly 1997: 515; McDaniel y Tepperman 2000: 93-95).

Según Zonabend (1981), en las sociedades occidentales industrializadas, las únicas reglas de matrimonio son de orden prohibitivo entre parientes muy próximos (ley civil de matrimonio con primos hermanos, derecho canónico con primos segundos). Las alianzas se concluyen mediante estrategias individuales, inducidas por consideraciones sociales y económicas. Nuestro ‘sistema de parentesco complejo’ difiere, por tanto, del ‘simple’ o ‘semi-complejo’, donde el matrimonio se inscribe siempre en el ámbito del parentesco. Sin embargo ¿es imposible encontrar en nuestras sociedades normas o regularidades que inscriban nuestras alianzas dentro del campo del parentesco?. En las pequeñas sociedades rurales de Europa, la estrategia matrimonial basada en la homogamia social o profesional es una de las coacciones que pesan con más fuerza. Existe la preocupación de casarse entre iguales; es decir, se trata de casar a los “mismos”, y esos “mismos” se encuentran en el seno de la parentela. Este juego de la alianza va a consistir en buscar justo punto entre lo más próximo y lo no demasiado lejano: la prohibición por la ley civil y la ley canónica de los matrimonios muy próximos (sea de primos hermanos o de primos segundos) conduce a ir a buscar la pareja más lejos, aunque no demasiado, pues en estas sociedades se rechaza al extraño o desconocido. Así, se reanuda la alianza preferentemente en el círculo extremo de la parentela, constituido de consanguíneos tan lejanos que se renuncia a llamarlos ‘primos’. Ciertamente, cuando Zonabend sostiene que en las sociedades rurales europeas nos casamos con personas no demasiado lejanas ni tampoco demasiado próximas, está apuntando al seno de la parentela. Pero si lo aplicamos a las sociedades urbanas, lo “próximo” puede ser la ocupación, el estatus, o cualquier otra variable que indique afiliación o ámbito de relación. Precisamente, esta es una de las características que se han señalado sobre las estructuras modernas del parentesco europeo y americano: que el matrimonio preferencial con un primo es reemplazado por un matrimonio preferencial en la clase social (Michel 1991: 61 [1974]).

Las investigaciones que confirman la homogamia socio-profesional son numerosas. Un ejemplo son los trabajos de Girard (1981 [1964]) o Roussel (1975), que ya he mencionado a lo largo del capítulo. En la heterogamia de clase socio-profesional (matrimonio entre cónyuges de diferente clase social) ocurre en dos formas distintas: a) hipergamia, es decir, casarse con alguien de clase social o estatus superior (“hacia arriba”), y b) hipogamia, es decir, casarse con alguien de clase social o estatus inferior (“hacia abajo”).¹⁴⁸ Algunos

¹⁴⁷ Para los antropólogos, la ‘endogamia’ apunta al matrimonio dentro de un grupo o categoría social. Los sociólogos definen la ‘endogamia’ como la tendencia de los consuegros a ser iguales, y la ‘homogamia’ como la tendencia de los esposos a ser iguales (Carabaña 1983). Una y otra perspectiva apunta al mismo fenómeno, aunque con énfasis distintos.

estudios discuten las vinculaciones entre hipergamia/hipogamia y género. El de Musham (1974) concluye que la distancia territorial, el estatus socio-económico o la instrucción son factores que afectan diferentemente a hombres y mujeres; y que los hombres tienden a casarse hipogámicamente, mientras que las mujeres lo harían preferentemente hipergámicamente –una teoría que fue formulada primeramente por Merton (1941) y Davis (1941), y sobre la que volveré más adelante. En esta línea, el estudio de Carabaña (1983) sobre la movilidad social de las mujeres, analiza, entre otras, la hipótesis de que el intercambio matrimonial está estructuralmente regulado, como un mercado en el que se produce un regateo en torno a cualidades sociales y personales más o menos deseables, señalando una tendencia de todas y todos los participantes a casarse “hacia arriba”; es decir, a obtener el máximo en el mercado matrimonial, de forma que la mayoría se queda igual. Todas estas elaboraciones podrían ponerse en relación con las teorías más economicistas de la complementariedad (elección racional) en la elección del cónyuge, según las cuales en cualquier relación intentamos emparejarnos con alguien cuya asociación nos proporciona el máximo beneficio y los mínimos costes.¹⁴⁹

Es pertinente recuperar ahora el concepto de ‘mercado matrimonial’, que Cabré definía como: “el lugar físico y simbólico donde se encuentran la oferta y la demanda de pareja socialmente legitimada” (1994: 37). Según Cabré, aquí el “precio” se describe en términos de aportaciones personales, tales como: bienes, estatus personal y social, expectativas de futuro, etc. En este contexto, las mujeres se han comportado y se comportan como oferta y los hombres como demanda. Aunque menos visible socialmente y en grados diversos, ocurriría lo mismo que en los sistemas de alianza concertada de los sistemas de familia troncal (p.e. catalanes), donde uno de los principales condicionantes a la hora de escoger pareja es la posición del individuo respecto a la posición de la casa a la que pertenece y de su posición respecto a la sucesión de ésta, que es lo que determina su valor dentro del mercado matrimonial. Todo esto compele a la endogamia social y geográfica, así como a la homogamia de clase para mantener o mejorar (hipergamia) la posición en la jerarquía social. Podemos recuperar aquí las tesis que relacionan endogamia y homogamia de Lévi-Strauss (1981: 86 [1949]):

La ‘endogamia verdadera’ [la negativa a reconocer la posibilidad del matrimonio fuera de los límites de la comunidad considerada humana] es más acentuada cuanto más elevado es el rango que ocupa la clase social que la practica; así sucede en el antiguo Perú, en las islas Hawai, en algunas tribus africanas. Por el contrario, se sabe que se trata de endogamia

¹⁴⁸ Existen diversos términos *folk* para designar esta posición hipogámica (más que la hipergámica). En Latinoamérica, por ejemplo, a las mujeres de estatus social inferior se las denomina: ‘filongo’.

¹⁴⁹ Banton (1983) aplica las teorías de la elección racional a las relaciones raciales y étnicas, y mantiene que éstas son intercambios en una situación de mercado en la cual los individuos, mediante sus acciones, tratan de maximizar sus ventajas, habiendo evaluado previamente los beneficios y los costes de las opciones existentes. Sobre la teoría de la elección racional y las relaciones interétnicas consúltese también Hechter (1994).

“funcional” cada vez que la relación está invertida, vale decir, que la exogamia aparente disminuye a medida que uno se eleva en la jerarquía.

El fenómeno de la hipergamia/hipogamia en relación con el sexo (o con la edad) hay que verlo, sin embargo, en el contexto de la sociedad patriarcal. Como ya argumenté en el apartado sobre demografía (1.1.c) al hablar de la relación directa entre patriarcado y matrimonio hipogámico según la edad en los hombres (Cain 1988: 25), en las dinámicas de hipergamia/hipogamia de clase según el sexo, la oferta y la demanda no actúa en términos exactamente de “mercado” económico, sino más bien influenciados por las relaciones de género imperantes en la sociedad.

Para Carabaña (1983), la intensidad de la endogamia y la homogamia difiere según las características adscritas (p.e. “raza”, origen nacional) o adquiridas (p.e. educación, ocupación). No obstante, las teorías sociológicas clásicas defienden que el primer determinante en la elección del cónyuge es la propinquidad (distancia geográfica), dando más importancia a los factores estructurales que a los normativos. Veamos, entonces, cuales son las principales teorías que se han propuesto sobre la elección de la pareja/cónyuge desde la sociología.

1.1.e.2 Teorías de la elección de la pareja/cónyuge

Hasta los años 1960s, las investigaciones sobre la elección matrimonial se centraron en la búsqueda de correlaciones, más que de explicaciones. Numerosos estudios desarrollaron tres ideas básicas: a) la elección de la pareja ocurre homogámicamente con respecto a variables individuales como: el grupo étnico, la religión, la educación, la edad y la clase social de los padres; b) los matrimonios tienen una marcada tendencia a ser entre individuos que viven cerca el uno del otro; c) los matrimonios son homógamos también respecto a los valores (Anderson 1971: 165).

Los estudios ya clásicos de R. F. Winch demostraron que la homogamia, entendida como similaridad (*similarity*), funcionaba sobre un amplio conjunto de variables: “raza”, (color), grupo étnico, religión, nacionalidad, clase social, lugar de residencia, ingresos, edad, nivel de educación, etc. (Winch 1958). Algo más tarde Kerckhoff suscribiría esto con la idea de “*like to marry like*” (“casarse igual con igual”); esto es: negro con negro, protestante con protestante, graduado con graduado, etc. (Kerckhoff 1963). Por tanto, habría varias dimensiones de la homogamia, según las diversas variables en juego (religión, clase social, ocupación, localización residencial, etc.). Sobre cada una de estas variables se han desarrollado diversas teorías. Según Kerckhoff, habría dos explicaciones para explicar el emparejamiento dentro de grandes categorías sociales:

- 1) La explicación *estructural*, que ve los patrones de selección de la pareja como una función de oportunidades. Explica la similitud de las parejas según la base de la segregación residencial y las diferencias en patrones de actividad de varias categorías sociales que limitan el rango de contactos o interacción de cualquier persona para encontrarse con otras personas como ella (movilidad geográfica o espacial). A este desarrollo se le ha llamado Teoría de la propinquidad (del inglés ‘*propinquity*’ o ‘*proximity*’) o de la segregación residencial, cuyo pionero es J. H. S. Bossard.¹⁵⁰
- 2) La explicación *normativa*, que ve los patrones de similitud como resultado de preferencias del “elector/a” de personas como él/ella mismo/a o el refuerzo de semejantes elecciones homogamas a través de sanciones sociales.

Para Kerckhoff, la homogamia puede ser el resultado de, al menos, tres conjuntos de factores: preferencias personales, presiones externas y oportunidades de interacción restringidas. Tales oportunidades y normas varían de un grupo o segmento de la población a otro. Por ejemplo: la clase media tiene un espacio de interacción más amplio que la clase trabajadora, lo que tiene como consecuencia diferencias en el grado de homogamia de las dos clases. De modo que diferentes experiencias vitales pueden dar lugar a distintos grados de homogamia: una persona que ha sido más móvil (social o espacialmente) puede haber tenido un rango más amplio de contactos que otros de esa clase; cabe esperar que personas con un rango mayor de contactos sea menos homogama que alguien con un rango más restringido (Anderson (1971: 171, 173). Según Kerckhoff, más que por normas que determinan la propinquidad, la homogamia normativa puede ser sólo mantenida a causa de la interacción, a través de la segregación por clase.

- 3) Katz y Hill (1958) combinan las dos teorías propuestas por Kerckhoff en una Teoría de la norma-interacción (*norm-interaction*), según la cual: a) el matrimonio es normativo, y b) dentro de normativos campos de “elegibles”, la probabilidad de matrimonio varía directamente con la probabilidad de interacción; es decir, que la probabilidad de casarse con una persona varía con las oportunidades de interacción íntima, y éstas varían inversamente con la distancia (Katz y Hill 1958: 56).¹⁵¹ En la misma línea teórica, pero con diferentes tesis que los anteriores, Catton y Smircich (1964: 527) señalan que la persona por promedio sólo puede relacionarse íntimamente con pocos cónyuges potenciales, cualquiera que sea el número de ellos que pueda

¹⁵⁰ Consúltese J. H. S. Bossard (1932) Residential propinquity as a factor in marriage selection, *American Journal of Sociology*, 38: 219-224. Citado por Murstein (1986: 40).

¹⁵¹ Por ejemplo, trabajos como los de Gray (1987), sobre el matrimonio interétnico en diferentes países, apuntan a que el problema de la diferencia de sexos se puede reducir a un problema de los factores que determinan la posibilidad de escoger una categoría particular de cónyuge en el matrimonio y los factores que representan la preferencia por un tipo dado de cónyuge. En la elección influyen, pues, factores de posibilidad (estructurales) y factores de preferencia (normativos), en función de los cuales Gray establece un ‘índice de distancia social’.

escoger, en términos de ubicación territorial y de motivos normativos en relación con la endogamia/exogamia. Es decir, que no importa cuantas parejas potenciales estén al alcance en términos de localización territorial y de consideraciones normativas; la probabilidad de relación con personas que ya son cónyuges potenciales dependería, en todo caso, de los costes en tiempo y energía que conlleva la interacción, y no tanto de las posibilidades de interacción.

De estas tres grandes teorías, una de las más importantes y mejor desarrolladas es la Teoría de la propincuidad, que correlaciona las posibilidades de elección del cónyuge (número de uniones) con la distancia espacial, estableciendo que, como indica metafóricamente la cita inicial de Hérítier, las uniones se producen generalmente entre cónyuges que residen cerca uno del otro (Catton y Smircich 1964; Anderson 1971: 187, 192) (véase Tabla (1).2):

Tabla (1).2
Relación entre distancia espacial y número de uniones

DISTANCIA (en millas)	Nº DE UNIONES	% (relativo)	% (acumulado)
0 - 0,49	81	19,61	19,61
0,50 - 0,99	34	8,01	27,62
1,00 - 1,49	31	7,7	35,32
1,50 - 1,99	31	7,5	42,82
2,00 - 2,49	25	6,5	48,87
...
16,00 y +	20	-	100,00

Fuente: Catton y Smircich (1964). Adaptado de Anderson (1971: 187). Elaboración propia.

En todo caso, como se ha señalado más arriba, la probabilidad de relación dependerá de la movilidad, que está condicionada en gran medida por los costes que implica dicha movilidad, lo que también está en función de la clase social (no es lo mismo mantener una relación a distancia, por ejemplo trans-oceánica, teniendo un poder adquisitivo que permita vuelos regulares que uno que no lo permita). Por otro lado, debería considerarse el espacio como una entidad no sólo física, sino también virtual, teniendo en cuenta la realidad creciente de las relaciones virtuales a través de la red informática.

La gran variedad de enfoques en el tratamiento de la propincuidad han sido resumidos por Anderson (1971: 188-189) en varios tipos que expongo sintéticamente:

Tipo I: no mencionan la propincuidad; describen la selección de la pareja en términos de factores como conflictos de Edipo, la búsqueda de un sustituto paterno, influencias culturales y familiares, reglas de endogamia y exogamia, influencias familiares, etc. La

selección de pareja se explica por factores de: voluntariedad, normativos o socio-psicológicos (Cavan, Kenkel).¹⁵²

Tipo II: ven la propincuidad como un reflejo de la homogamia, como un mero artefacto de la segregación residencial combinada con las presiones normativas para casarse entre iguales. Según esto, la distancia física no tiene un efecto independiente en la elección de la pareja, incluso en términos de tiempo y coste energético, o incluso en términos de oportunidades de intervención del noviazgo (Truxal, Merrill, Martinson).

Tipo III: analizan la propincuidad como oportunidad; como un simple factor de permisión que hace posible la interacción. La selección de la pareja depende más de la cercanía social que de la física (Woods 1959: 349). En suma, el énfasis se pone en los factores normativos, aunque su funcionamiento es visto como circunscrito por hechos no normativos de la vida.

Tipo IV: consideran la propincuidad como un factor crucial (aunque sea obvio). La probabilidad de que A se case con B decrece en tanto que la distancia entre sus residencias premaritales aumenta.

Tipo V: consideran la propincuidad como una simple contabilidad de la homogamia.

Entre los trabajos recientes que correlacionan la distancia y la movilidad con la nupcialidad cabe destacar los de Courgeau (1984, 1985) y Coleman (1984). Para Coleman, la libertad de elección del cónyuge en una sociedad abierta está garantizada. Pero la libre elección del cónyuge está limitada por la movilidad geográfica y por la distancia residencial (ciertamente, hablar de libre elección y a la vez de limitaciones tampoco deja de ser contradictorio). Estas limitaciones son para Coleman más importantes que las de tipo religioso o étnico. En el caso de poblaciones inmigradas o minorías étnicas, numerosos trabajos señalan que, en general, mantienen patrones de concentración residencial y endogamia (Giddens 1993: 254 [1989]; Bauböck 1996: 96; Kang Fu 2001: 149).

Paralelamente a la Teoría de la propincuidad, se ha desarrollado la Teoría de la complementariedad de las necesidades (*complementary needs*), en dos líneas básicas: a) complementariedad de necesidades, y b) satisfacción de necesidades. En cuanto a la primera, la idea es expresada originalmente por Fowler, precursor de la teoría, del siguiente modo:

Wherein, and as far as you are what you ought to be, marry one *like* yourself; but wherein and as far as you have any marked *excesses* or defects, marry those *unlike* yourself in these objectional particulars.¹⁵³

¹⁵² Consúltense, por ejemplo: R. S. Cavan (1971) A dating-marriage scale of religious social distance, *Journal of Sociology*, 54: 530-535; W. F. Kenkel (1966) *The family in perspective*, New York: Appleton-Century-Crofts. Ambos citados por Murstein (1986: 62 y 117, 121, respectivamente).

Winch es de los primeros en señalar que la homogamia proporciona el ‘grupo de elegibles’ o ‘grupo de partidos’ (i.e. cónyuges potenciales). Pero a la vez afirma que la elección se realiza de acuerdo con el principio de la complementariedad de las necesidades. Dos necesidades son complementarias cuando la necesidad de “A” de “X” está gratificando a la necesidad de “B” de “Y” (Winch 1955, 1958, 1974; Kerckhoff y Davis 1962).¹⁵⁴ No es necesario que la necesidad “A” de “X” sea diferente de la necesidad de B de “Y”; basta que los grados sean diferentes. Es decir, que tomando, por ejemplo, el estatus económico como única necesidad, se complementarían si en uno de los cónyuges fuera menor/mayor que en el otro (diferente en grado, pero no en contenido). Hay, sin embargo, varios problemas en esta teoría, que le restan validez absoluta. En primer lugar, la elección de las necesidades que se incluyen en el modelo (15 en total) están preconcebidas en función de que tengan roles complementarios en nuestra sociedad. Además, no hay necesariamente una transmisión directa de la necesidad al comportamiento. Por otro lado, la teoría no explica qué ocurre cuando una necesidad complementaria se acompaña de muchas diferencias respecto a otras variables que no se pueden complementar. Finalmente, se ha argumentado que más que buscar complementarios, los cónyuges potenciales buscan la pareja que corresponda a su percepción de la ‘pareja o cónyuge ideal’ (Murstein 1986: 127) (desarrollaremos el tema de las percepciones al tratar la endogamia/exogamia desde la perspectiva de la psicología social, en el apartado 1.1.f).

Respecto a la hipótesis sobre la satisfacción de las necesidades, se ha desarrollado sobre todo en campo de la psicología social, de forma paralela a las teorías cognitivas, como la Teoría del Equilibrio, o las teorías sobre la atracción (reiterando lo que apuntábamos al principio de este apartado, las teorías sociológicas y las de la psicología social son en gran medida indisolubles). Resumidamente, lo que plantea la Teoría de las necesidades es que: “un individuo se sentirá atraído por otra persona que posea características deseadas de las que el propio individuo carece” (Insko *et al.* 1980: 307).¹⁵⁵

La idea de la proximidad como determinante de la elección matrimonial es paralela a la Teoría de las redes sociales y de la interacción. Esta teoría, que también se ha denominado ‘enfoque reticular’, se ha aplicado a campos de estudio diversos, entre ellos el de la familia y las migraciones. Más que de un análisis de las redes sociales realmente existentes, se trata de una perspectiva de tratamiento estructural de la realidad social; es decir, analiza el proceso de interacción social, más que la interacción en sí misma. La idea básica es que toda acción social es producto de una relación. Esto implica que las propias

¹⁵³ O. S. Fowler (1859) *Matrimony*, Boston, p. 295. Citado por Murstein (1986: 18).

¹⁵⁴ Consúltese también W. C. Shutz (1958) *A Three-Dimensional Theory of Interpersonal Behaviour*, Holt, New York: Rinehart & Winston.

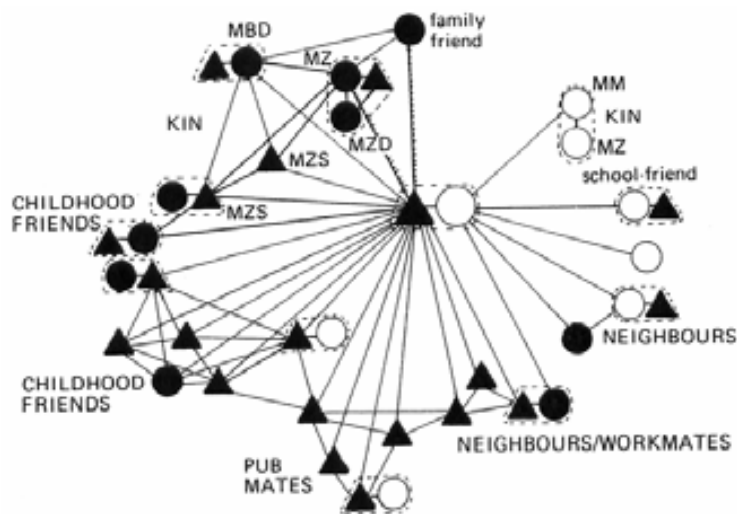
¹⁵⁵ Consúltese también Thompson y Nishimura (1952) Some Determinants of friendship, *Journal of Personality*, 20: 305-314.

acciones y las de los demás están interconectadas; hablamos entonces de ‘interacción’. Las interacciones, pues, ocurren en el seno de redes sociales. Estas relaciones tienen una representación gráfica como ‘grafos’ (i.e. representación (Y) de conjuntos de puntos o unidades (N) y de las relaciones entre ellos (L); $Y = \{Ng, LI\}$). Las unidades son ordenadas en socio-matrices o *clusters*, que luego se representan en los grafos. Así, pueden representarse, dependiendo de la relación que se estudie: díadas (conjuntos de dos elementos), tríadas (de tres elementos), y así sucesivamente. Las variables implicadas son de distinto tipo: estructurales (construidas sobre la relación indican el flujo de lo que se transmite en la relación, en función de los contenidos teóricos de nuestro trabajo), entre las cuales están las variables atributivas (p.e. sexo, edad, ubicación, categoría socio-económica), y de afiliación (p.e. amistad, pertenencia a una empresa). La cantidad de relaciones, representadas con líneas entre los puntos o unidades, nos dará la densidad del grafo o red. Este análisis nos permite hablar de principios cohesivos y estructurales de las redes; es decir, distinguir las variables que están relacionadas con esa densidad de la red (p.e. ocupación, movilidad geográfica, clase social, nacionalidad).¹⁵⁶ Una aplicación más que sugerente de la teoría de redes al caso concreto de la endogamia/exogamia étnica es la que hace Benson (1981: 119-129) (véanse Figuras (1).4 y (1).5, en la página siguiente).

En suma, el proceso de emparejamiento está condicionado por las redes sociales por las que nos movemos, es decir, por los encuentros que surgen en los procesos cotidianos de interacción social. El sistema de parentesco proporciona una base sobre la que un individuo puede construir su red social (Turner, C. 1969). Pero las interacciones se producen en redes que se forman en torno a diversas actividades y adscripciones: vecindad, grupo de amigos, trabajo, escuela, en acontecimientos sociales, etc. (Goode 1959; Coleman 1984). Para Epstein (1961) la clave es que el cónyuge potencial debería estar situado dentro del conjunto de relaciones conocidas a través de una asociación previa con otra persona de esa red efectiva. Todo esto tiene un paralelismo directo con la Teoría de los círculos de Louis Henry, que habla de ‘círculos’ para referirse a un conjunto de hombres y mujeres que se forma en una fecha determinada, en el que nadie puede entrar posteriormente y donde sus miembros se casan solamente entre sí. Según esto, cada círculo se compone de un número determinado de candidatos (casaderos en disposición de casarse) que interaccionan por un tiempo determinado. Los círculos se forman por diferentes motivos (edad, movilidad, aficiones, etc.), y unos son más duraderos que otros (Leguina 1973: 210-212). Esta es la misma argumentación que mantiene Musham, según la cual “la elección de una pareja se hace siempre restringida sobre las personas que se han encontrado socialmente (1974: 292).

Otra de las variables que se han tenido en cuenta en las teorías sobre elección de la pareja, y que está relacionada con la clase socio-profesional, es la educación. Para muchos (p.e. Blau, Duncan), la educación es la pieza clave en la elección matrimonial: si el emparejamiento se hace sobre la base de la proximidad y la compatibilidad, es plausible

¹⁵⁶ Sobre modelos de estructura de redes consúltese Burt (1980). Sobre análisis de redes sociales consúltense: Ronald y Michael (1983); Scott (1991); Galaskiewicz y Wasserman (1993).



Notes to Diagrams 9.1, 9.2, etc:



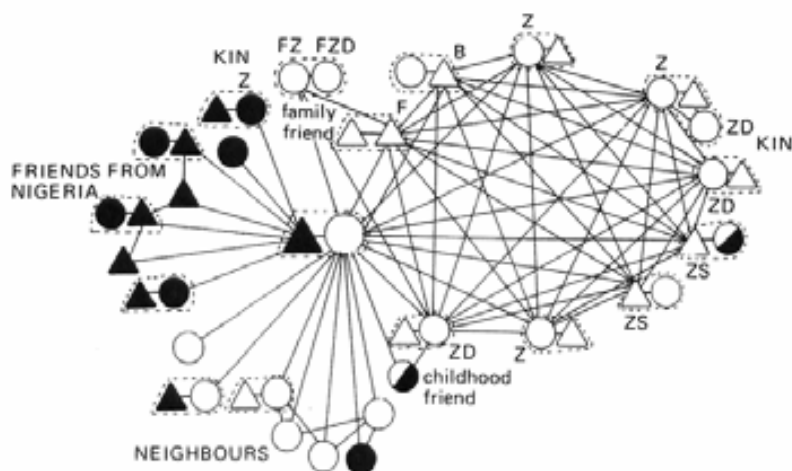
— independent social relationship. In the case of households, links have been drawn between the pivotal individuals in each case, but social relations encompass all household members indicated in diagram

— relationships assessed by respondent as important to them

--- relationships involving a significant exchange/unilateral flow of goods/services

Abbreviated kin terms used in diagrams:

M	mother	D	daughter	Also used combinationally, as in
F	father	B	brother	MZD mother's sister's daughter
S	son	Z	sister	FBS father's brother's son



Fuente: Benson (1981: 119-120). El primer diagrama muestra una familia 'negro-orientada' ('black-oriented'), y el segundo una familia 'blanco-orientada' ('white-oriented').

pensar que ocurra primariamente y directamente sobre la base de la escolarización y las características personales de los esposos (Carabaña 1983: 75). Carabaña, en cambio, le da más importancia al origen social que a la educación (aunque no explicita qué características del origen social).¹⁵⁷

Se ha hecho referencia también a la variable edad/generación, que ha sido tenida en cuenta en numerosos estudios socio-demográficos, y que en ocasiones se ha antepuesto en importancia a variables culturales.¹⁵⁸

Finalmente, la religión es otra de las variables que tradicionalmente se han analizado en los estudios sociológicos sobre la elección matrimonial.¹⁵⁹ También en este campo todas las evidencias demuestran la tendencia homogámica, aunque en grados normativos y de comportamiento distintos. Existen casos de homogamia estricta, como el de los mormones, entre los que para una hija es preferible casarse con su padre si no encuentra en otra parte a un candidato dotado del atributo necesario, según el credo de los mormones, para la definición de un ser humano: la posesión de la verdadera fe (Lévi-Strauss 1981: 84 [1949]). Para el conjunto de la población, podemos hablar de homogamia religiosa en un sentido general. Por ejemplo, el estudio de Larson (1990) sobre endogamia/exogamia religiosa en Canadá, muestra que los matrimonios entre personas de la misma religión continúan siendo los más frecuentes; primero entre los judíos (60%), y luego entre no-cristianos, pentecostistas, etc.¹⁶⁰

1.1.e.3 El factor étnico en la elección de la pareja/cónyuge

Como ya se ha comentado, una de las variables que se ha tenido en cuenta en los análisis sociológicos sobre la elección matrimonial es la etnia, tanto en términos de ‘grupo étnico’, ‘nacionalidad’ o ‘raza’ (fenotipos). El término ‘etnia’ se utilizó en ciencias sociales de forma generalizada a partir de la pos-guerra, cuando muchos intelectuales rechazaron el término ‘raza’ como respuesta a las atrocidades del régimen Nazi. Sin embargo, en Norteamérica se sigue hablando tanto de ‘minoría étnica’ como de ‘minoría racial’,

¹⁵⁷ Un trabajo que incluye la educación como variable principal de la homogamia/heterogamia en el caso español es el de Alberdi *et al.* (1994). Véanse especialmente los apartados 2.5: Homogamia y heterogamia educativas (pp. 54-55); 2.6: Perfil de las uniones en función de su grado de homogamia (pp. 55-63); y 2.7: Homogamia educativa y cohabitación (pp. 63-65) del Capítulo 2: Características de las parejas y circunstancias de su formación (pp. 37-65).

¹⁵⁸ Por ejemplo, Oropesa y Anderson (1994). Las conclusiones de este estudio apuntan a que los factores culturales no explican las diferencias de nupcialidad entre grupos (afroamericanos, anglo-sajones y mejicanos), y que los aspectos específicos del proceso de matrimonio entre los americanos de origen mexicano no pueden entenderse sin tener en cuenta las diferencias de generación (edad).

¹⁵⁹ Consúltese, por ejemplo, el trabajo de Alan Johnson (1980), sobre el caso estadounidense.

¹⁶⁰ Hay muchos estudios sobre el tema en contextos distintos. Uno de los casos más interesantes y complejos es el de las diferencias religiosas y matrimonios mixtos entre católicos y protestantes en Irlanda del Norte. Sobre este tema véase Jenkins (1997: 111-120).

reservando el primer uso para referirse a los grupos que difieren de la mayoría dominante por criterios más bien culturales, y el segundo para los que difieren por sus características fenotípicas.¹⁶¹ Así, Murstein (1986) habla de ‘*ethnicity*’ (nacionalidad) y homogamia, por un lado (p. 30), y de ‘*race*’ (grupo étnico) por otro (pp. 47 y sig.).

Respecto a la nacionalidad, ya hemos visto anteriormente que tanto en Europa como en Estados Unidos, la tendencia clara es hacia la homogamia y la endogamia. El estudio de Girard (1981 [1964]), por ejemplo, muestra que tanto los cónyuges como los consuegros responden a esta regla también en cuanto a la nacionalidad. Por otro lado, Murstein (1973, 1976, 1986) señala que la homogamia de ‘raza’ (color), es también una tendencia clara; y que las políticas sobre las prohibiciones del matrimonio exógamo –sobre todo durante la Segunda Guerra Mundial– han creado y/o re-creado prejuicios que influyen en que así sea. Además de los factores psicológicos, a los que nos referiremos más adelante, y que Murstein no considera cuantitativamente significativos en este fenómeno, señala la relevancia del estatus socio-económico en la homogamia étnica. De hecho, en los matrimonios interraciales o interétnicos siguen los mismos patrones que los matrimonios homogamos y endógamos (exceptuando la variable étnico-racial, obviamente); es decir, son homogamos en cuanto a la clase social, educación, etc. (Kang Fu 2001: 149; Kalmijn 1998).

Además de la evidencia de que el factor étnico-nacional se correlaciona positivamente con la homogamia y la endogamia y negativamente con la heterogamia y exogamia, diversos estudios analizan la relación entre endogamia/exogamia étnica e hipergamia (casarse “hacia arriba”) / hipogamia (casarse “hacia abajo”). Benson (1981: 21 y sig.) señala la tendencia observada en diferentes países, y también en su análisis del caso de los anglo-caribeños y anglo-africanos de Brixton (Inglaterra), de los varones de minorías étnicas a casarse hipergámicamente (i.e. con mujeres de estatus superior a ellos). Hay varias teorías al respecto. Según Bagley, esto se explica porque, tradicionalmente, los varones han dispuesto de mayor libertad que las mujeres para explorar nuevos territorios y nuevas relaciones sociales.¹⁶² Esto se relaciona con la argumentación de Booth (1992), según la cual los hombres son más exógamos que las mujeres debido al patrón migratorio predominantemente masculino. Otra teoría, más desarrollada, es la de Merton (1941) y Davis (1941). A partir del análisis del matrimonio interracial en los Estados Unidos, Merton argumenta que, como en Gran Bretaña, se trata convencionalmente de una unión entre ‘iguales sociales’ (*social equals*), donde, en el caso de las uniones interraciales, hay marcadas desigualdades en un eje de la diferenciación social, que es el del estatus étnico,

¹⁶¹ Sobre este tema consúltense: F. Heckman (1983) Towards the Development of a Typology of Minorities, en: C. Fried (ed.) *Minorities: Community and Identity*, New York: Springer-Verlag, pp. 9-24; G. Simpson y J. M. Yinger (1985) *Racial and Cultural Minorities*, New York: Plenum. Ambos citados por Taylor (1994: 2).

¹⁶² Véase G. Bagley (1972) Interracial marriage in England: some statistics, *New Community*, 1; p. 320. Citado por Benson (1981: 22).

donde se espera encontrar una compensación en el otro/a. Es decir, el ‘color’ (“blanco”) es un tipo de estatus, y la ‘clase socio-económica’ otro; de forma que en las uniones interétnicas los estatus se intercambian dando lugar a ‘uniones de compensación recíproca’ (*reciprocal compensatory pairings*). En función de esto, Merton plantea tres hipótesis:

1) los matrimonios entre una mujer blanca (*White*) de estatus socio-económico bajo con un hombre de color (*Blak*) de estatus socio-económico bajo, ocurrirían en la misma frecuencia que los matrimonios entre una mujer de color de estatus socio-económico bajo con hombre blanco de estatus socio-económico bajo (las dimensiones de estatus se redistribuyen equitativamente).

2) la combinación que ocurriría más frecuentemente sería la de uniones entre hombres de color de estatus socio-económico alto (a partir de ahora S-A) y mujeres blancas de estatus socio-económico bajo (a partir de ahora S-B). Aquí se intercambiaría el alto estatus socio-económico del hombre por el alto estatus de color-étnico (*whiteness*) de la mujer (estas uniones serían más frecuentes que las de mujeres de color de S-A con hombres blancos de E-B por la preeminencia en el ranking del estatus del hombre en la determinación del estatus socio-económico de la familia en la sociedad americana). En general, las uniones menos equilibradas serían las individuos de color de S-B con individuos blancos de S-A.

3) las uniones que ocurrirían con menos frecuencia serían las que combinan el color (*race*) con la hipogamia de clase; esto es: entre mujeres blancas de S-A y hombres de color de S-B. (*cf.* Murstein 1986: 51-56). (véase la Figura (1).6, en la página siguiente).

De las tres hipótesis, la única que se corrobora es la tercera. Respecto a la primera, los estudios de Wirth y Goldhammer demostraron que, contra estas predicciones, los matrimonios entre mujeres blancas de S-B y hombres de color de S-B eran tres veces más frecuentes que los de mujeres de color de S-B con hombres blancos de S-B.¹⁶³ La segunda hipótesis parece cumplirse más que la primera: aunque en general las uniones se dan entre personas de diferente color con igual o similar estatus socio-profesional, existe la tendencia de los hombres de color de superar el estatus socio-económico de la mujer blanca.¹⁶⁴ Finalmente, la tercera hipótesis es la única que se corrobora.¹⁶⁵

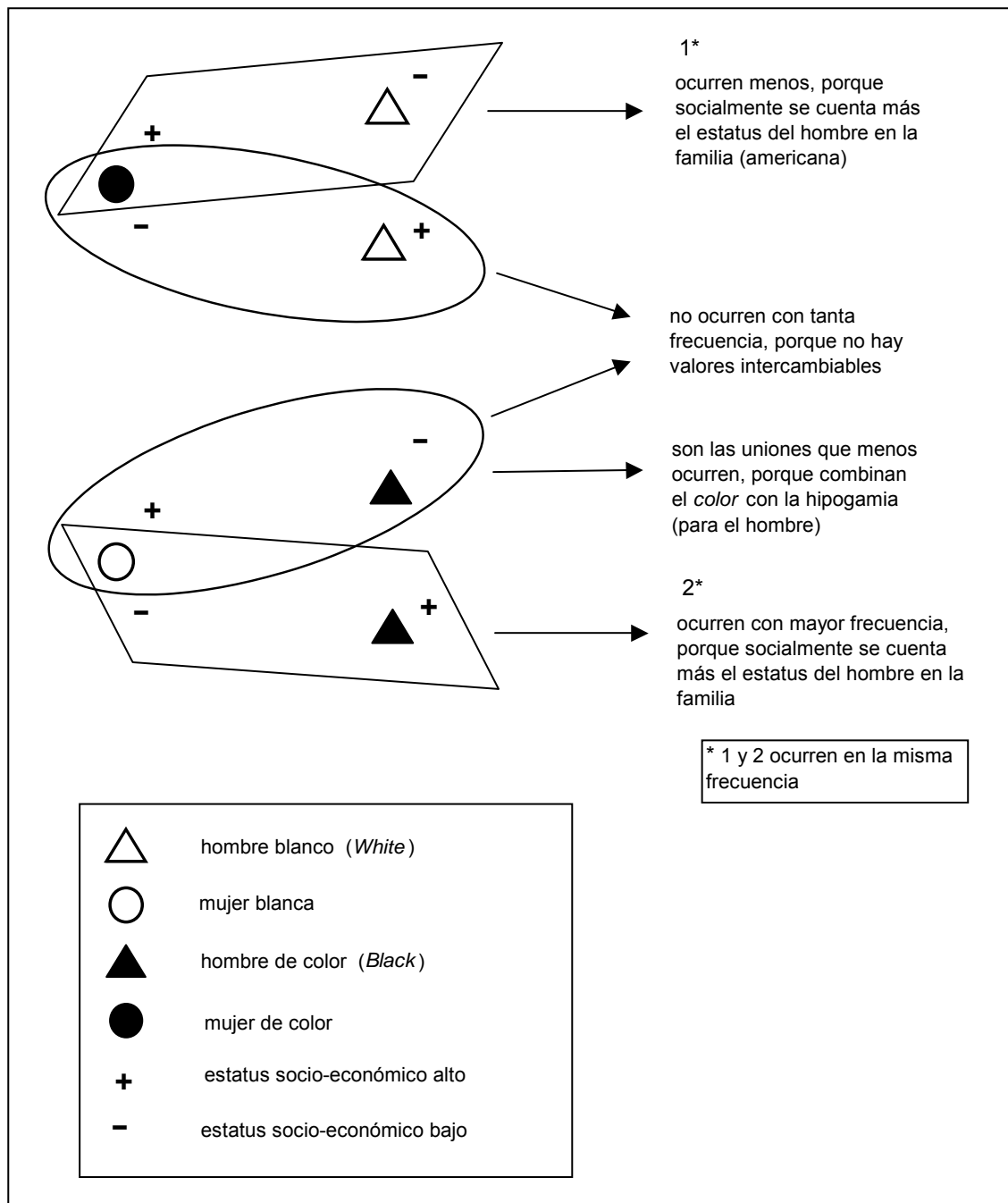
¹⁶³ Consúltese L. Wirth y H. Goldhammer (1944) The hybrid and the problems of miscegenation, en: O. Kleinberg (ed.) *Characteristics of the American Negro*, New York: Harper, pp. 249-369. Citado por Murstein (1986: 51-52).

¹⁶⁴ Consúltese, por ejemplo, J. Bernard (1966) Note on educational homogamy in Negro-White and White-Negro marriages, *Journal of marriage and the Family*, 28: 274-276. Citado por Murstein (1986: 52).

¹⁶⁵ Consúltese, por ejemplo, D. M. Heer (1974) The prevalence of black-White marriages in the United States, 1960 and 1970, *Journal of Marriage and the Family*, 36: 246-258. Citado por Murstein (1986: 52).

Figura (1).6

Sistema de uniones de compensación recíproca de Davis-Merton



Fuente: Davis (1941); Merton (1941); Murstein (1986:51-56). Elaboración propia a partir de las hipótesis.

El modelo funcionalista de Davis-Merton ha recibido numerosas críticas. Por un lado, por el sexismo implícito, que asume que: todas las mujeres desean casarse; que los hombres eligen y las mujeres son elegidas; y que no deja clara qué idea de la belleza se está usando (Breger y Hill 1998: 16). Por otro lado, el modelo no llega a explicar porqué ocurre más frecuentemente el matrimonio entre hombres de color y mujeres blancas que el matrimonio entre mujeres de color y hombres blancos. Para explicar este fenómeno, los desarrollos más modernos han analizado las relaciones de género en el contexto de las relaciones de poder, un aspecto obviado tradicionalmente por los modelos economicistas. Así, Murstein (1973; 1986: 53) argumenta que, como socialmente el estatus del hombre es mayor, su poder de elección-atracción marital es también mayor. Por su parte, Musham (1990) apunta en dos direcciones. Por un lado, la teoría de la distancia social, según la cual las uniones tienden a producirse entre individuos socialmente iguales: teniendo en cuenta que el estatus del hombre es mayor que el de la mujer, y que el del individuo blanco es mayor que el del de color, la distancia social entre un hombre blanco y una mujer de color será mayor que entre un hombre de color y una mujer blanca. Y por otro lado, lo que él llama la teoría del dinero-belleza (*money-beauty theory*), según la cual los estereotipos de belleza en los Estados Unidos serían favorables a las mujeres blancas;¹⁶⁶ y las mujeres blancas no plantearían tantas limitaciones a las uniones con hombres de color en términos de estatus, al ser similar al del promedio del hombre americano blanco, constituyendo de hecho uniones homogámicas (no hipogámicas) para la mujer. Ambas teorías, cuyos datos empíricos son consistentes, vendrían a explicar, según Musham, el porqué del mayor número de uniones entre hombres de color y mujeres blancas que entre hombres blancos y mujeres de color.¹⁶⁷

Es preciso considerar, sin embargo, que no podemos hacer generalizaciones al comportamiento de todos los grupos. El estudio de Hwang *et al.* (1995) sobre matrimonios interraciales de los asiáticos residentes en Estados Unidos apunta en la misma dirección que la tesis general de Davis-Merton: que las mujeres se casan mayoritariamente de forma hipergámica, mientras que los hombres tienden a desposar a mujeres de estatus socio-económico inferior.¹⁶⁸ Podemos decir, por tanto, que cada grupo, incluso en un mismo contexto, tendrá comportamientos que no tienen porqué coincidir (p.e. los anglo-caribeños y anglo-africanos de Brixton de Benson con los asiáticos de Hwang).

Por otro lado, es cierto que el modelo de Davis-Merton prioriza los intercambios tangibles en las uniones mixtas, sin considerar otros factores socio-emocionales intangibles (*cf.* O. Gaines y Liu 1997).

¹⁶⁶ Las teorías sobre la atracción física han sido ampliamente desarrolladas desde la psicología social, y las analizaremos en profundidad más adelante.

¹⁶⁷ En esta línea, consúltese también Kalmijn (1998).

¹⁶⁸ Sobre matrimonios interétnicos de los asiáticos en Estados Unidos consúltese también B. E. Aguirre (1995) Remarriages et Intermarriages chez les Asiatiques aux Etats-Unis, *Journal of Comparative Family Studies*, 26 (2).

En cualquier caso, podemos decir que las uniones “interraciales” pueden ser vistas no sólo como simples desviaciones de una norma cultural (y estadística), sino también como un reflejo del sistema de relaciones “raciales” de las que forman parte. Según esto, la hipergamia racial refleja las desigualdades de poder y estatus en un sistema donde el *color* está imbricado a la *clase*; la hipogamia racial o étnica refleja las complejidades de un sistema de relaciones raciales en donde la etnicidad es sólo uno de los diferentes ejes de la diferenciación social, y donde el estatus en un eje puede ser intercambiado por el estatus en otro.

A pesar de todo, y como se ha venido argumentando, la homogamia también predomina en los matrimonios interétnicos (Kang Fu 2001; Kalmijn 1998). Tal como señala Bastide (1970: 83):

La mestización se lleva a efecto sobre todo bajo la forma del concubinato, lo cual no significa que no existe el matrimonio entre personas de distinto color. Pero quienes lo concretan no lucen colores opuestos, sino tintes cercanos entre sí.

Trabajos como el de Noiriél, para el caso francés, señalan también que los porcentajes más bajos de matrimonios mixtos se dan entre los inmigrantes con el estatus socio-profesional más bajo (Noiriél 1996: 153). Otros señalan que la educación (formación socio-profesional) aumenta la frecuencia de la exogamia, independientemente del factor étnico (Model y Fisher 2001: 184). Es indiscutible, por tanto, que la clase social, el estatus económico y socio-profesional, juega un papel crucial en los procesos de endogamia/exogamia, y que, en general, el ‘origen’ no determina tanto como la ‘clase social’. En general, la importancia de la estratificación social en los patrones de endogamia/exogamia dependerá de cómo está estructurada la sociedad en cuestión. Por ejemplo, en la India, el sistema de castas constituye un factor de estratificación que afecta de forma fundamental al matrimonio, que se realiza generalmente dentro de los límites de casta (*cf.* Leach 1967).

La religión suele constituir un factor muchas veces indisociable de la nacionalidad o la pertenencia a un grupo étnico, siendo uno de los principales soportes identitarios que juegan en contra de la exogamia étnica y, consecuentemente, a favor de la endogamia. De hecho, los estudios sobre endogamia/exogamia étnica tienen en cuenta paralelamente el factor étnico y el religioso (Vosburg y Juliani 1990), una relación que es especialmente importante en el caso del Islam (*cf.* Cesari 1994; Aldeeb Abu-Sahlieh 1996). El papel del factor socio-político en estos procesos es sin duda crucial. Así, por ejemplo, el trabajo de Botev (1994), sobre la endogamia/exogamia étnico-religiosa en la ex-Yugoslavia, muestra que en las últimas décadas las barreras sociales, en gran parte provocadas por la guerra, han incidido negativamente en las interrelaciones entre musulmanes, ortodoxos (serbios) y católicos (croatas), uno de cuyos reflejos es la limitación del matrimonio interétnico – aunque la gente no siempre interiorice o dé importancia a esas “barreras” (véase Volumen 2, Anexo IV, IV.12: Matrimonio mixto en Sarajevo). Por otro lado, a pesar de esta relación

entre religión y adscripción étnica, cabe tener en cuenta que la adscripción religiosa (p.e. Islam), entre otros factores, puede intervenir en los procesos de endogamia/exogamia sin que la variable étnica entre en juego. Los problemas en los matrimonios inter-culturales o inter-religiosos (musulmán/no-musulmán) se reproducen con exactitud en los matrimonios entre musulmanes cuando la mujer no sigue los preceptos religiosos. El choque no se da, pues, tanto entre “culturas”, sino, en el contexto de las relaciones de género, entre la/s idea/s del papel que desempeña la mujer en la pareja (volveremos sobre esta cuestión más adelante).

Finalmente, y como contrapunto a todas las teorías analizadas, es pertinente recuperar la idea de *habitus* de Bourdieu, según la cual las prácticas sociales se rigen en gran parte por el hábito, que no tiene porqué ir acompañado necesariamente de una estructuración o normativización precisa (Bourdieu 1989: 82 [1972]):

[...] the system of dispositions –a past which survives in the present and tends to perpetuate itself into the future by making itself present in practices structured according to its principles, an internal law relaying the continuous exercise of the law of external necessities (irreducible to immediate conjunctural constraints)– is the principle of continuity and regularity which objectivism discerns in the social world without being able to give them a rational basis.

Asimismo, cabe considerar lo que Lévi-Strauss llama el ‘sistema complejo de referencia’ (educación, centros de interés, etc.), sin el cual no podríamos actuar y que llevamos siempre con nosotros, y que forma parte de la enculturación. Esto daría lugar, según San Román, a un ‘etno-referencialismo’, o proceso diferencial de enculturación que configura: estructuras mentales, modelos de relación, de valoración, etc., y que condicionaría, entre otras cosas, la elección de la pareja (desarrollo estos aspectos psico-sociológicos en el siguiente apartado).

1.1.f Aproximaciones desde la psicología social

1.1.f.1 Definiciones: prejuicios y estereotipos

La psicología social estudia la interrelación entre los individuos y su entorno socio-cultural, centrándose en cómo el contexto social influye en sus pensamientos, conductas e interacciones (Berger y Luckman 1968; Allport 1968: 3 [1954]; Lamberth y Lamberth 1973: 1 [1964]; Tajfel 1984: 23).¹⁶⁹ La idea básica es que el proceso por el cual se llega a

¹⁶⁹ No hay que entender, sin embargo, la distinción entre *psicología* y *psicología social* en términos de la dicotomía individuo/sociedad de forma estricta. Como argumenta el propio Sigmund Freud: “la oposición entre psicología individual y psicología social o colectiva, que a primera vista puede parecernos muy profunda, pierde gran parte de su significación en cuanto la sometemos a más detenido examen. La Psicología individual se concreta, ciertamente, al hombre aislado e investiga los caminos por los que el mismo intenta alcanzar la satisfacción de sus instintos, pero sólo muy pocas veces y bajo determinadas condiciones excepcionales le es dado prescindir de las relaciones del individuo con sus semejantes. En la vida anímica individual aparece integrado siempre, efectivamente, “el otro”, como modelo, objeto auxiliar o

ser persona, tiene lugar en una interrelación con un ambiente que, además del natural, es cultural y social; de forma que el individuo es también: el lugar, la clase social, la educación, los valores, las actitudes, etc. que le corresponden a esa persona en su contexto.

La conducta individual está estrechamente vinculada a la imagen que un individuo tiene de sí mismo en tanto que miembro de ese grupo/s, y de la de los demás, en tanto que miembros del mismo/s o diferente/s grupo/s. Es posible extrapolar aquí el concepto de ‘grupo de referencia’ de Bott, que la autora utiliza en el contexto de la ideología de clase, y que sería: “cualquier grupo, real o ficticio, que en opinión de un sujeto tiene existencia real, y que éste utiliza para comparar o evaluar su posición con la de los demás y para justificar o explicitar su comportamiento.” (Bott 1990: 210 y sig.). En un sentido todavía más genérico, nos referiríamos a la ‘personalidad básica o modal del grupo’ de la que habla Devereux; esto es: “el esquema conceptual elaborado de manera distintiva que está compuesto tanto por conceptos bio-psicológicos cuanto por conceptos vinculados al status humano que el individuo se adjudica y que la sociedad le reconoce.” (Devereux 1975: 103).

Desde los desarrollos de la dinámica de grupos se insiste en la idea de la presión que ejerce el grupo sobre las actitudes y comportamientos de los individuos: “si un grupo cohesivo ha desarrollado una norma o un estándar puede ejercer fuertes presiones sobre cualquier miembro que intente desviarse [...] a mayor cohesión de grupo, mayores presiones de uniformidad habrá.” (Cartwright y Zander 1972: 161, 165).

Siguiendo a Allport, la actitud connota un estado neuropsíquico de disposición para la actividad mental y física (1968: 60 [1954]). Las actitudes tienen, pues, tres componentes: *cognoscitivo* (de creencia), *afectivo* (que controla el nivel de agrado o desagrado) y *comportamental* (que controla el comportamiento en base a los elementos cognoscitivos y afectivos) (Lamberth 1989: 217).

Las actitudes son aprendidas, básicamente de tres maneras: por el llamado condicionamiento clásico (por asociaciones agradables y desagradables); por el condicionamiento instrumental (cuando una conducta deseada es reforzada y/o una conducta no deseada es castigada); y por la imitación (Lamberth 1989: 220-224). En estos procesos, la familia y la escuela tienen un papel crucial, en tanto que agentes de socialización, es decir, de adquisición de las reglas de comportamiento y del sistema de creencias y actitudes que equipan a un individuo a funcionar como miembro de una sociedad (Hewstone *et al.* 1996: 48 [1988]).

Los métodos de observación y medición de las actitudes son diversos. Baste destacar el enfoque psicofísico de Thurstone (de 1931) sobre actitudes de unos grupos étnicos respecto a otros mediante valores escalares que se corresponden con enunciados o ítems; y

adversario, y de este modo, la psicología individual es, al mismo tiempo y desde un principio, psicología social en un sentido amplio, pero plenamente justificado.” (1974-a: 2563 [1921]).

la Escala de Distancia Social de Bogardus (de 1933), que escalona grados de relación desde las más intensas (matrimonio: “me casaría con él”), hasta las menos intensas (p.e. “querría que viviese fuera de mi país”) (Lamberth 1989: 230).

Los estereotipos y los prejuicios son actitudes. El *prejuicio* consistiría en un juicio negativo preconcebido de personas o grupos, basado no en el conocimiento de su conducta real sino en imágenes estereotipadas; una actitud valorativa hacia alguien consecuencia de la pertenencia de dicha persona a ese grupo (Lamberth 1989: 261). Como actitud que es, el prejuicio tiene elementos: cognitivos (el “pensar mal”), afectivos (desprecio, desagrado, miedo, etc.) y conductuales (conducta hostil). El *estereotipo*, en cambio, puede entenderse como una imagen de, o una actitud hacia, personas o grupos basada no sobre la observación y la experiencia, sino sobre ideas preconcebidas; equivaldría, pues, al componente cognitivo de la actitud prejuiciosa. Como sugería W. Lippmann, quien acuñó la expresión en 1922 en *Public opinion*, los estereotipos serían las imágenes en nuestras mentes (Gergen y Gergen 1981: 146). Según la definición de Allport (1954: 187), el estereotipo es una creencia exagerada asociada con, o acerca de, las costumbres y atributos de un determinado grupo o categoría social, cuya función es justificar (racionalizar) nuestra conducta en relación con esa categoría o grupo y, a la vez, sirve de mecanismo de simplificación de la percepción y el pensamiento. La categoría no es evaluativa en sí misma; el estereotipo le añade contenido evaluativo en forma de imagen. Siguiendo el ejemplo de Allport (1954: 187):

[...] the category ‘Negro’ can be held in mind simply as a neutral, factual, non-evaluative concept, pertaining merely to a racial stock. Stereotype enters when, and if, the initial category is freighted with ‘pictures’ and judgements of the Negro as musical, lazy, superstitious, or what not. A stereotype, then, is not a category, but often exists as a fixed mark upon the category.

Pero argumentar que las diferencias son *construidas* no es exactamente decir que éstas no *existan*. Más bien, lo construido son los significados y símbolos que se les atribuyen. Es decir, que la diferencia no implica ontológicamente atribuciones, basadas en prejuicios y estereotipos, con fines legitimadores (p.e. una jerarquía determinada). El antillano Frantz Fanon (1967: 117 [1952]) recoge la paradoja del siguiente modo:

The evidence was there, unalterable. My blackness was there, dark and unarguable [...] I am overdetermined from without.

1.1.f.2 Origen y función de los prejuicios y los estereotipos

Para explicar los orígenes y funciones de los estereotipos y los prejuicios, la psicología social conjuga lo individual (psicología) y lo colectivo (sociología), centrándose en la dinámica grupal, cuyos desarrollos van desde teorías centradas en las motivaciones (afecto)

a las basadas en lo cognitivo (conocimiento). Desde la perspectiva motivacional, Freud (1974-a [1921]; 1974-b) argumentaba que las relaciones sociales del adulto están determinadas por el desarrollo del psiquismo individual en el medio familiar, básicamente a través del proceso de ‘frustración-agresión’. Las relaciones afectivas con la familia condicionan la actitud dentro del grupo (endo-grupo) y fuera de éste (exo-grupo). Según Freud, el prejuicio nace de una actitud favorable al endo-grupo y de una actitud hostil al exo-grupo (prejuicio), que sería la vía de escape al control social en el endo-grupo. Las teorías sobre estos procesos son diversas: narcisismo de grupo, protección, autoritarismo, refuerzo, etc. (Rothbart y Lewis 1994: 358-363).

Desde la perspectiva cognitiva, se parte del hecho de que el prejuicio no es únicamente una expresión individual (p.e. conflicto, malestar, inadaptación), sino que “su existencia expresa también ciertas propiedades estructurales de la sociedad más amplia, las cuales sirven para crear las categorías en virtud de las cuales la gente clasifica y evalúa a la sociedad de su entorno inmediato.” (Tajfel 1984: 14). Así, no son sólo las actitudes y los conflictos *intrapersonales* los que llevan a conflictos con los grupos, sino que las actitudes de los individuos están en gran medida influidas por las relaciones *intergrupales*; es decir, entre los conflictos entre el propio grupo (racial, étnico, religioso, nacional, etc.) y los demás. El prejuicio nace de ese conflicto, entendido en gran parte como competencia (San Román 1994: 209). Según las investigaciones de Allport (1954) y Tajfel (1984) sobre la identidad social, antes del conflicto hay una valoración previa, un sesgo perceptivo que implica la categorización. Resultado de este proceso de clasificación o agrupación son las categorías o estereotipos sobre un grupo determinado. Estas categorías pueden ser pasajeras o provisionales (lo que Allport llamaba: ‘juicio’), o ser más estables y resistentes (lo que llamaríamos propiamente: ‘prejuicio’). Las relaciones intergrupales dependerán de varios factores: 1) la influencia recíproca entre los procesos cognitivos y las relaciones intergrupales, donde se exageran las diferencias entre los grupos en función de características distintivas y se homogeneiza el grupo en torno a esa característica; 2) los efectos psicosociales del conflicto intergrupar (no es necesario que el conflicto sea objetivo); y 3) las relaciones entre conflicto intergrupar e identidad social, donde la diferencia intergrupar sirve para lograr una imagen positiva de uno mismo en base a las características valoradas positivamente del grupo o grupos de pertenencia (Alvarado *et al.* 1996: 302-310). Por tanto, la categorización no afecta sólo al exo-grupo, sino también a los miembros del endo-grupo, en un proceso relacional de separación e identificación (particularización y homogeneización). Cabe recordar aquí algo que ya se señaló en otro lugar (en el apartado 1.1.e), y es la relación entre la categorización y los procesos de racialización o etnificación en la formación de la identidad de grupo (*cf.* Jenkins 1997: 70-73).

Decía más arriba que la función de la categorización es justificar (racionalizar) nuestra conducta en relación con esa categoría o grupo; lo que a la vez sirve de mecanismo de simplificación de la percepción y el pensamiento. Según Tajfel (1981-b: 148):

[...] creation and maintenance of group ‘ideologies’ explaining or justifying a variety of social actions; and [...] helping to preserve or create positively valued differentiation between one’s own and other social groups [Thus] the essential cognitive function of stereotyping is [...] to systematize and simplify information from the social environment in order to make sense of a world that would otherwise be too complex and chaotic for effective action.

La categorización sería, pues, un sistema de orientación que sirve para crear a los individuos un lugar definido en la sociedad (Tajfel 1981-a: 254-258). Según el planteamiento clásico de Berger y Luckman (1968), los individuos crean las categorías que les definen y que, a su vez, crean la realidad. El concepto que está detrás de estos procesos de simplificación y generalización (lo que ha sido llamado: ‘esencialismo psicológico’) es el “principio del mínimo esfuerzo”: si podemos clasificar a todas las personas de un tipo en como semejantes, mantendremos esa creencia hasta que sea ventajoso cambiarla (Blacock 1982: 19; Rothbart y Lewis 1994: 353-354, 368). Una variante de este proceso es lo que Allport llama ‘asimilación’, para referirse a la incorporación de información que conduce a un cambio en la categorización. Mediante este proceso es posible crear ‘individuos tipo’ o ‘prototipos’ y organizarlos en un esquema general (Hewstone *et al.* 1996: 113-117 [1988]). El problema de estos planteamientos es aceptar que se trata de un proceso intrínseco o natural, en lugar de un proceso socialmente condicionado. Los estereotipos representan simplificaciones de un mundo que es mucho más complejo, y esas simplificaciones permiten acciones que luego son justificadas (Hewstone *et al.* 1996: 22 [1988]). Esas justificaciones son, entonces: sociales, políticas económicas, etc. Por ejemplo, si los ‘negros’ son categorizados como ‘violadores’, entonces es posible justificar un comportamiento negativo (p.e. excluyente) contra ellos (Brown, R. 1995: 18; Blacock 1982: 19).

Los factores que originan los prejuicios suelen implicar conflicto de intereses –no necesariamente reales– que grupos de poder (p.e. mediático, político) tienden a crear y/o recrear (Leiris 1973 [1960]).¹⁷⁰

Finalmente, puede decirse que, tanto como la reducción sociologista, hay que evitar la psicologización. El fenómeno del socio-centrismo o sesgo socio-céntrico (autovaloración sistemática y a todos los niveles positiva del propio grupo y negativa del exo-grupo) está sobreestimado. Las percepciones están orientadas fuertemente por las normas socio-culturales y son un reflejo de las presiones sociales generales y de las convenciones de un determinado medio socio-cultural (Arango Agudelo *et al.* 1995: 609; Cartwright y Zander 1972: 161-165). Asimismo, diversos estudios ponen de manifiesto que un grado alto de

¹⁷⁰ Un ejemplo cercano sería la disputa en 1995 por la prolongación del conflicto pesquero entre España y Marruecos, que comenzó a generar reacciones y actitudes de carácter xenófobo entre algunos colectivos españoles contra los inmigrantes de origen marroquí, empezando por los pescadores implicados. Véase *El Periódico de Cataluña*, 26-05-1995, p. 3. Sobre la relación entre prejuicios acerca de los inmigrantes y los medios de comunicación, consúltese Vallés Martínez *et al.* (1999).

identificación endo-grupal no provoca necesariamente un aumento de la discriminación intergrupala, especialmente en situaciones de categorización múltiple (cf. Herrera y Prats 1995).

Por otro lado, es preciso señalar que algunos planteamientos pueden fácilmente transferir la idea de lo que es “normal” en términos estadísticos (media) o de teoría psico-sociológica, a lo que es “mejor”, lo que supone introducir valoraciones en medio de datos. Así, el enfoque psico-social de la identificación que explica que “para su desarrollo normal como persona, un hombre necesita que sus cogniciones (i.e. sus percepciones de sí mismo, de los otros y del mundo), concuerden con las cogniciones y percepciones de las personas con las que interactúa” (Bueno Belloch 1983: 90), y que, en general, mantiene que esa identidad única es una condición de seguridad y de referencia en la edad adulta, puede llevarnos a pensar que, por ejemplo, la endogamia étnica es *mejor* que la exogamia.¹⁷¹

1.1.f.3 Teorías sobre la atracción. Categorías, estereotipos y atracción

En el apartado dedicado a la sociología (1.1.e) ya se señaló que la atracción es uno de los factores que, paralelamente a otros (clase social, educación, etc.) influyen en la elección del cónyuge. El amor, como comportamiento social y sentimiento individual, es un fenómeno extremadamente complejo y variable en forma y contenido.¹⁷² Los griegos diferenciaban entre tres formas de amor; a saber: *phileos* se refería al amor de amistad, *eros* al amor sexual, y *agape* el amor platónico o desinteresado. Una de las complicaciones del análisis es que estos tres significados se han juntado en un solo término (Lamberth 1989: 407). La relación entre amor y matrimonio es también compleja. Como señala San Román (1997: 116): “casarse y enamorarse no es necesariamente lo mismo en ningún punto del planeta”. Recordemos los casos citados sobre las políticas de promoción del matrimonio en países como Suecia, Austria o Hungría, donde las primas a la formación de matrimonios hicieron incrementar la nupcialidad, y su eliminación disminuirla. O el “matrimonio de amor” y el “matrimonio sin amor” entre los woodabe del Níger (¿sólo?).

La pregunta básica que se formula desde la psicología social es la siguiente: ¿porqué nos atraen más unas personas que otras?; pues, de hecho, no todos los cónyuges potenciales tienen las mismas posibilidades de ser elegidos. En este sentido, siguiendo los desarrollos sociológicos de Kerckhoff, cabe explorar el grado en el que el campo de elegibles es un ‘campo de *disponibles*’ o un ‘campo de *deseables*’ (Anderson 1971: 185). La

¹⁷¹ Por ejemplo, el trabajo de Eshleman (1985) plantea que la endogamia étnico-cultural es preferible a la exogamia, pues en los matrimonios interétnicos las tasas de inestabilidad matrimonial son mayores. Aquí, las teorías de la reciprocidad, semejanza, etc. se usan para afirmar que el éxito de la pareja depende de ello.

¹⁷² Sobre el tema específico del amor analizado desde la sociología y la psicología social, véase: Murstein (1986: Cap.6: Love, pp. 101-119); Lamberth (1989, Cap. 9: Atracción y amor, pp. 405-452); y Alvarado *et al.* (1996: Cap. 15: Atracción y relaciones interpersonales, pp. 410-441). Para un análisis sociológico del concepto de amor, consúltese Fernández Villanueva (1998).

atracción interpersonal se puede entender, según los desarrollos de Baron y Byrne, como: “el juicio que una persona hace de otra a lo largo de una dimensión actitudinal cuyos extremos son la evaluación positiva (amor) y la evaluación negativa (odio).” (Alvarado *et al.* 1996: 412). En principio, podemos decir que atracción y amor son procesos que se refieren o descansan en lo que se puede llamar ‘afiliación’; esto es: “la tendencia humana básica que lleva a buscar la compañía de otras personas [cuya función principal consiste en] garantizar la supervivencia tanto del individuo como de la especie.” (Alvarado *et al.* 1996: 410-411). Los primeros estudios sistemáticos sobre la atracción fueron realizados por Sir Francis Galton en 1870, que analizó las pautas matrimoniales de un grupo de hombres ilustres y sus familias, concluyendo que estos se casaban con mujeres de su misma clase social. Más tarde, Pearson cuantificaría éstos y otros datos para concluir que entre los esposos se da una selección basada en la semejanza (Lambers 1989: 408). Según la teoría psicoanalítica de Freud, la elección de la pareja incluye el factor de semejanza según el complejo de Edipo; es decir, que las mujeres se casan con hombres parecidos a sus padres y los hombres con mujeres parecidas a sus madres. A nivel psico-social, la semejanza incluye características como la edad, la procedencia, la religión, los valores, etc., que influirían en la atracción. Es oportuna aquí una cita de Lamaison (Lamaison y Bourdieu 1985: 98), que relaciona la atracción espontánea por la semejanza con el mantenimiento de la homogamia:

Le plus sûr garant de l’homogamie et, par là, de la reproduction sociale, est l’affinité spontanée (vecue comme sympathie) qui rapproche les agents dotés d’habitus ou de goûts semblables, donc produits de conditions et conditionnements sociaux semblables.

Es un tópico decir que la gente se siente atraída por quien se le parece. Y aunque también existe el tópico de que “los opuestos se atraen”, los resultados de las investigaciones desde la psicología social muestran que, en general, conforme aumenta la semejanza entre dos o más individuos, también aumenta la atracción.

Pero existen otras muchas teorías psicosociales sobre la atracción, es decir, sobre qué es lo que hace que una persona resulte o no atractiva a otra, que se relacionan con las teorías sociológicas sobre la complementariedad, la similaridad y la satisfacción de las necesidades. Las teorías motivacionales sobre el narcisismo de grupo, la protección, el autoritarismo, el refuerzo, etc. se han aplicado a la atracción y la afiliación. Así, la teoría de la consistencia cognitiva mantiene que las personas buscamos mantener coherencia (Teoría de la congruencia de Osgood) o equilibrio (Teoría del equilibrio de Heider) entre nuestras actitudes y entre éstas y nuestras conductas (i.e. coincidir con personas que tengan los mismos gustos, aficiones, etc.). La atracción también puede explicarse por las consecuencias que tiene la asociación; esto es, que nos sentiremos atraídos hacia quienes aparezcan asociados a experiencias gratificantes y rechazaremos a quienes estén asociados a malas experiencias. La Teoría del refuerzo, o modelo de atracción por afecto-refuerzo, desarrollada por Byrne y Clore, nos dice que la atracción se dirige hacia quien, de una

forma u otra, nos recompensa o que coincide en un contexto de recompensa. Pero estos efectos deben ser tenidos en cuenta en el contexto de la interacción; es decir, de quien ejerce el refuerzo. La Teoría del intercambio social, expone que una persona nos resultará atractiva si pensamos que nuestra relación con ella será beneficiosa para nosotros; es decir, si las recompensas son mayores que los costes o si, en cualquier caso, la *ratio* entre lo que se ha dado en la relación y lo que ha recibido de ella es equitativa ('justicia distributiva'). Una teoría paralela a ésta es la de la interdependencia, que se centra en la interacción entre dos personas y mantiene que la atracción depende del nivel de comparación (lo que uno cree que se merece) y las alternativas (comparación con el resto de posibilidades de elección).¹⁷³ También hay teorías que vinculan la atracción con la proximidad: la probabilidad de relación/atracción aumenta con la frecuencia de la interacción. La frecuencia de la relación depende tanto de factores sociales o institucionales como individuales. Uno de los conceptos que explican los mecanismos psicológicos que hacen que la proximidad actúe sobre la atracción es el llamado 'efecto de la mera exposición' de Zajonc, según el cual "la percepción de forma repetida de un estímulo que inicialmente es neutral o positivo, ya se trate de una cara, de una melodía musical o de determinado logotipo nunca antes visto, lleva a una mayor atracción hacia el estímulo." (Alvarado *et al.* 1996: 416).

Es preciso reiterar que las características físicas y lo que es o no es atractivo es algo percibido también socialmente. Es decir, que los cánones de 'belleza/fealdad' no existen ontológicamente (naturalmente), sino que son relativos: están culturalmente contruidos en contextos socio-culturales e históricos particulares (Murstein 1986: 35-40; Hewstone *et al.* 1996: 362 [1988]; Young, L. 1996: 42-44). Por ejemplo, entre los gitanos, el ideal de feminidad es cercano al de las imágenes de las mujeres de Hollywood de los años 1950s: mujeres rollizas, con grandes pechos y grandes traseros. El pelo largo, tanto en hombres como en mujeres, es también signo de sensualidad y belleza (*cf.* Gay-y-Blasco 1997: 522-524). Pero estos cánones no tienen porqué coincidir con los de otros grupos (sin olvidar tampoco la diversidad interna). Las categorías 'bello' y 'feo' fueron ya utilizadas por Buffon para comparar la naturaleza del Nuevo Mundo con la del Viejo Mundo, y luego por Meiners para compara las "razas humanas". Durante el siglo XVIII, estas nociones fueron racializadas; y hay evidencias de una conjunción de ideas que relacionaban el bienestar socio-económico con la "riqueza del aspecto" (Young, L. 1996: 44).¹⁷⁴ De hecho, hasta no

¹⁷³ Sobre todas estas teorías, véase Hogg y Vaughan (1995: 415-422). Específicamente sobre la Teoría del intercambio social, consúltese Blau, P. M. (1974). Y sobre la Teoría del refuerzo, consúltese D. Byrne y G. L. Clore (1970) A reinforcement model of evaluative responses, *Personality: An International Journal*, 1: 103-128.

¹⁷⁴ Existe un estudio sobre el caso contemporáneo de Perú, en el que se analizan las categorías 'feo'/'bonito' en el marco de la creación cultural de lo estético y la condición social. El estudio muestra como en la categoría 'feo' se condensan las ideas: marginal, ignorante, de la sierra, de raza mestiza/india, colonizado, pobre, etc. Mientras que en la categoría 'bonito' se condensan las nociones de: raza blanca, centro, colonizador, rico, etc. Estas categorías dependen fundamentalmente de los sentimientos (p.e. prejuicios) de unos sujetos respecto a otros, lo que a su vez depende de los procesos históricos de conflicto interétnico. Consúltese: S. K. Yrigoyen Fajardo (1994) Lo 'feo', lo 'bonito', y la clasificación social, *Quaderns*

hace mucho en Estados Unidos en los tests de inteligencia era común la comparación de imágenes de dos rostros de mujer, una con rasgos anglosajones y otra con rasgos negroides, ante las que el niño debía contestar “cuál era la más bonita”. El niño debía seleccionar el tipo más próximo al nórdico-anglosajón, aunque, razonablemente, un niño mexicano o negro no escogería esa opción (lo que mide el test, por tanto, es el acuerdo del individuo con las normas del grupo dominante) (véase Volumen II, Anexo IV, IV.13: Lo ‘feo’ y lo ‘bonito’). Otro reflejo de esta dicotomía es la problematización de la negritud como rasgo físico (color), que se refleja en la propaganda de blanqueamiento de la piel en Estados Unidos durante la primera mitad del siglo XX (véase Volumen 2, Anexo IV: IV.14: Propaganda de cremas blanqueadoras en EE.UU).

Al fin y al cabo, la dicotomía ‘belleza/fealdad’ se incluye en una dicotomía más abarcadora de los procesos de categorización y marcación social que es la de ‘normalidad/anormalidad’ y que, en mi opinión, puede estar en ocasiones por encima de factores étnicos o socio-culturales en el proceso de elección de la pareja.¹⁷⁵

Los estereotipos sexuales raciales o étnicos no son exclusivos de un grupo, sino que se dan entre diferentes grupos en contextos diversos. Así, según el trabajo de O. Gaines (1997) sobre los estereotipos sexuales atribuidos a los latinos y asiáticos en los Estados Unidos, al hombre latino se le atribuye una masculinidad exagerada, y a la mujer latina sumisión e hipersexualidad. Por otro lado, a los hombres asiáticos se les considera asexuales, y a las mujeres asiáticas exóticas y sensuales (objetos sexuales). Otro ejemplo de repertorio de estereotipos sexuales es el que ofrece el trabajo de Shibata (1998), que analiza las dinámicas de endogamia/exogamia entre africanos y asiáticos en la Guayana: la imagen general de las mujeres asiáticas, es la de mujeres bellas, sumisas en lo doméstico, devotas, dóciles, diligentes, orientadas a la vida en familia, castas y decentes; aunque muchos hombres, tanto indios como africanos, niegan muchos de estos atributos y señalan su (pretendida) hipersexualidad. Por otro lado, a los hombres indios, se les atribuyen estereotipos tanto positivos (p.e. elegancia, sacrificio, respeto por la tradición, diligencia, etc.) como negativos (p.e. sexistas, machistas, desconfiados, celosos, mandones, racistas, etc.), en gran parte sustentados por las mujeres indias. Los estereotipos negativos sobre las mujeres africanas, construyen una imagen de éstas como: moral y sexualmente peligrosas, promiscuas, feas, vagas, materialistas, mandonas y agresivas con sus parejas. Los hombres indios que han tenido relaciones con ellas, aprecian su belleza, independencia y madurez; aunque en general para ellos las africanas son atractivas para mantener relaciones sexuales, pero no para el matrimonio. En cuanto a los estereotipos sobre los hombres africanos son

d'Antropologies 2, Barcelona: Antropologies, Actas de la IIª Trobada d'Estudiants d'Antropologia de l'Estat Espanyol, pp. 16-18.

¹⁷⁵ Es pertinente la referencia a un testimonio que recoge Calvo Buezas (1990: 89) de una niña madrileña de 13 años de 7º curso de EGB que, ante la pregunta de si se casaría con un gitano, contesta: “molestarme no me molestaría casarme con un gitano; pero, según los gitanos y amigos y amigas dicen, que yo nunca me podré casar ni con un gitano, ni con un payo; dicen que soy la chica más fea de la clase.”

también negativos en general: poco religiosos, sin un “comportamiento adecuado” (frente al “buen comportamiento” de los hombres indios), con tendencia a la criminalidad y a las drogas, causantes de problemas, sexistas, brutales, etc. Estos estereotipos son mantenidos básicamente por parte de los hombres indios. Sin embargo, muchas mujeres indias los niegan, y pueden sentirse atraídas por éstos en base a otros estereotipos positivos, como: la mayor potencia sexual, la mayor libertad de ideas y comprensión, etc. En el sentido opuesto, las mujeres africanas consideran a los hombres indios menos potentes sexualmente, autoritarios y sexistas.

De hecho, no hay evidencias que indiquen una dotación diferencial entre la sexualidad de los ‘negros’ y la de los ‘blancos’ o cualquier otra categoría (Murstein 1986: 49). Como veremos a continuación, el mito fuertemente enraizado de la ‘hipersexualidad negra’ es producto de una gigantesca fantasía creada y recreada a lo largo del tiempo.

1.1.f.4 El prejuicio étnico-racial y los orígenes del imaginario sobre la ‘sexualidad negra’

Sexuality is the most salient marker of otherness, organically representing racial difference.

Gilman (1985-b). Citado por Stoler (1989: 636)

The imaginary becomes the real. This applies to nations, worlds, and the racial/sexual borders that construct them.

Eisenstein (1996: 18)

Racism defined African peoples as having only bodies and no minds: Black men and women were seen as muscle machines and thus the superexploitation of slavery could be justified.

K. Mercer e I. Julien (1992) True Confessions. A discourse on Images of Black Male Sexuality, en E. Hemphill (ed.) *Brother to Brother, New Writings by Gay Men*, Boston: Alyson, p. 171. Citado por Boyce Davies (1994: 73)

Las conductas y comportamientos en torno a la endogamia/exogamia étnica están altamente influenciados por los prejuicios y estereotipos étnico-raciales. De ahí la importancia de tener en cuenta los procesos colectivos de percepción social, en tanto que conformadores de esas actitudes. Las características del prejuicio racial son básicamente las mismas que las del prejuicio en general; del mismo modo que la formación de la

identidad étnica se inscribe en los procesos generales de la formación identitaria (Jenkins 1997: 63-70; Liebkind 1992: 152-153). Según Lagunas Rodríguez (1992: 12-13) el prejuicio racial se caracteriza por ser producto de un estado afectivo-activo y nunca el resultado de la reflexión; varía con el tiempo; está influido por circunstancias políticas y económicas y es aprendido en la infancia.

La historia –y la memoria histórica– de las relaciones interétnicas son cruciales para entender la formación y mantenimiento de los prejuicios y estereotipos étnico-raciales (Berguere 1996: 280 y sig.; Sigler 1987: 121 y sig.; Waters 1994). Así, en un contexto social étnicamente segmentado, o que históricamente lo haya estado (real o ideológicamente), la decisión de establecer una unión interétnica se convierte en un acto social, incluso político (Benson 1981: 13). En general, cuanto más segmentada está la sociedad, más significativo es el matrimonio mixto. Por ejemplo, en Irlanda, donde la sociedad está estructurada en términos identitarios en la división católicos/protestantes, el matrimonio mixto tiene una directa significación política, y la hostilidad es mayor. Lo mismo ocurriría en Israel, respecto a los matrimonios entre musulmanes y judíos (especialmente en el momento de conflicto actual).

La importancia de la memoria colectiva en estos procesos conduce a Bastide (1970: 80-91) a proponer reubicar la sexualidad en las situaciones sociales globales:

[...] por situación global no entendemos tan solo la coyuntura presente sino también toda la herencia del pasado, un pasado más o menos lejano que ha trazado las líneas del presente, porque los seres que se unen no son únicamente cuerpos, sino también personas sociales, dotada cada una de ellas de lo que Halbwachs denominaba con razón una ‘memoria colectiva’.¹⁷⁶

Aunque ya los escolásticos y viajeros de la Edad Media (p.e. Marco Polo) recogieron ideas estereotipadas sobre las características físicas y temperamentales de los negros africanos – entonces denominados genéricamente ‘etíopes’– (Jahoda 1999: 27), fue con los primeros viajes de aventureros ingleses a la costa oeste africana a mitades del siglo XVI, el tráfico de esclavos hacia las metrópolis y el desarrollo de las sociedades de plantación en las Américas, cuando el imaginario en torno a las diferencias fisionómicas y sexuales entre ‘blancos’ y ‘negros’ se consolidó. Estas ideas estaban estrechamente conectadas con la ideología victoriana, que contraponía la ‘civilización’ a la ‘barbarie’. El concepto-imagen del ‘África oscura/profunda’ (*‘Darkest Africa’*, *‘Dark Continent’*), consecuencia de la ignorancia e incomprensión acerca de los límites geográficos y el contenido del territorio, condensaba las nociones de: salvajismo, brutalidad e ignorancia, opuestas a las de: racionalismo y progreso de la sociedad inglesa de la época (Chamberlain 1976: 17). La colonización implicó la invención de territorios, comunidades y gentes, incluyendo la racialización y sexualización de sus cuerpos, a través de las relaciones jerárquicas entre

¹⁷⁶ *Ibíd.*: 81.

colonizadores y colonizados, según los principios del estado-nación: territorialidad, soberanía y nacionalidad (cf. Young, C. 1985). Allport ya señaló que el prejuicio anti-negro tiene sus raíces en la esclavitud (Allport 1954). Ciertamente, el sistema esclavista reforzó el estereotipo del ‘negro’ en su forma extrema, según la cual no se les consideraba humanos (poligenismo); una actitud presente incluso entre aquellos que abogaban por la abolición a finales del siglo XVIII (Chamberlain 1976: 19).

Los florecientes cuerpos de conocimiento científico sobre la naturaleza y la sociedad durante ese período coincidieron con la exploración del interior de África y los intereses de las naciones europeas en el territorio. Así, la imagen de África y de los africanos es, en gran parte, herencia de los relatos de exploradores como: Livingstone, Burton o Stanley, que tuvieron un papel crucial en la recreación del imaginario de África y la negritud. En este contexto, según los imperativos de la metodología científica, se aplicó la clasificación de la naturaleza; una metodología derivada del trabajo de Linneo (*System of nature*, 1735), fundador de la taxología biológica moderna, continuado por las clasificaciones raciales de Buffon (*Histoire naturelle*, 1749-1789), las teorías del Conde de Gobineau (*Essai sur l'inégalité des races humaines*, 1853), y culminado con la obra de Darwin (*Origin of Species*, 1859) (Chamberlain 1976: 22-23; Jahoda 1999). Estas publicaciones jugaron un papel fundamental en la creación de estereotipos acerca de la sexualidad de los africanos. Así, Linneo, que había dividido a los humanos en seis razas (i.e. americana, europea, asiática, africana, salvaje y monstruosa), describía a los africanos como: “negros, flemáticos, relajados [...] de pelo negro y rizado, piel sedosa, nariz plana, labios túmidos, astutos, indolentes, negligentes, ungidos con grasa, gobernados por capricho.” (Chukwudi Eze 1997: 13, la traducción es mía). La raza monstruosa incluía a los Hottentotes. La descripción de Buffon también enfatizaba la lascivia, y el apetito sexual simiesco de la ‘raza negra’, introduciendo una incipiente literatura de viajes en un contexto científico (Gilman 1985-a: 231). Esto se transfería al pensamiento político. Así, Thomas Jefferson – que se conoce tuvo relaciones con Sally Hemmins, una esclava mulata que, desde la adolescencia, fue sirvienta de sus hijas huérfanas– se refería a los negros africanos como más ardientes que reflexivos:

[...] they are more ardent after their female; but love seems with them to be more an eager desire than a tender delicate mixture of sentiment and sensation [...] in general, their existence appears to participate more of sensation than reflection.¹⁷⁷

Los conceptos raciales evolucionistas proveían de un lenguaje y unos estereotipos que podían ser fácilmente entendidos y utilizados. Así, a lo largo del siglo XVIII y XIX, los iconos que representaban a las mujeres negras en la medicina y el arte recreaban estos estereotipos raciales y sexuales. Quizás el caso más conocido sea el de Saartjie Baartman, la llamada ‘Venus Hottentote’, una mujer de etnia khoisan que se llevó a Europa, donde fue exhibida como atracción, primero en Londres (1810) y luego en París (1814). Allí fue

¹⁷⁷ T. Jefferson (1787) *Notes on the State of Virginia*. Citado por Chukwudi Eze (1997: 98).

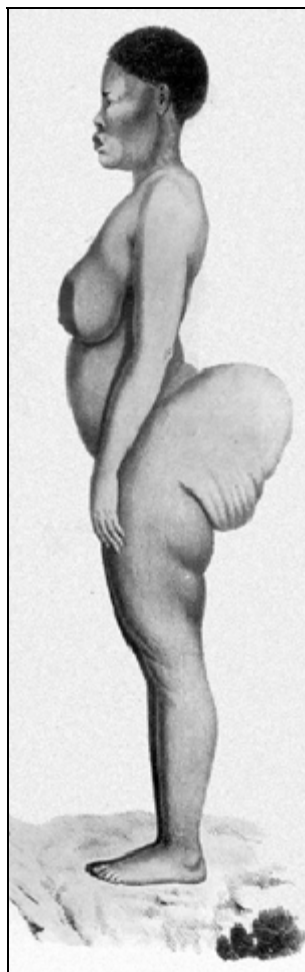
examinada por el naturalista Georges Cuvier, que la comparó anatómicamente con un simio y la describió como “un ser de apariencia brutal” (cf. Gilman 1985-a: 248; Jahoda 1999: 79-82).¹⁷⁸ (véanse Figuras (1).7 y (1).8, en las páginas siguientes). Las características fisionómicas de ‘la mujer Hottentote’, reducida a su fisionomía sexual (trasero saliente, pechos protuberantes, etc.), eran vistas como anomalías determinadas naturalmente, que eran transferidas a la esfera de la moralidad. Así, por ejemplo, la esteatopigia (desarrollo excesivo del tejido adiposo de las nalgas) de la ‘mujer hottentote’, se identificó con la misma característica que presentaban las prostitutas (véase Figura (1).9, en las páginas siguientes). La ‘mujer hottentote’ representaba la ‘mujer negra al desnudo’, y la prostituta a la ‘mujer sexualizada’: la *Olympia* de Picasso vs. la *Nana* de Manet. Estos iconos representaban a la vez jerarquías raciales (la figura de la mujer negra como sirviente) y normas morales generales (prostitución). En este contexto, médico y social, la sexualidad del ‘negro/a’ representará un icono de la desviación sexual en general, como opuesta a la sexualidad del ‘blanco/a’; esto es, patología (primitivismo) vs. normalidad (civilización) (Gilman 1985-a: 228; 1985-b). De hecho, la creencia en las relaciones sexuales entre mujeres negras y simios era común durante el siglo XVIII y persistió durante el XIX (cf. Jahoda 1999: 37) (véase Figura (1).10, en las páginas siguientes).

Al igual que en la colonización española de las Américas, la desnudez corporal de la ‘mujer negra’ se pensó como desnudez (inferioridad) cultural y moral, situando a los ‘salvajes’ más cerca de los animales que de los humanos, legitimando así su subordinación.

¹⁷⁸ Sobre la ‘Venus Hottentote’, consúltese el sitio web: <http://www.emory.edu/ENGLISH/Bahri/Hott.html>. Para bibliografía sobre el tema, consúltese: <http://www.carlagirl.net/words/venhib.html#hotven>. Para una visión crítica de la representación desde el arte de la Venus Hottentote y otras imágenes estereotipadas (p.e. Mamy), consúltese: <http://www.wam.umd.edu/~yarmo/new>.

Figura (1).7

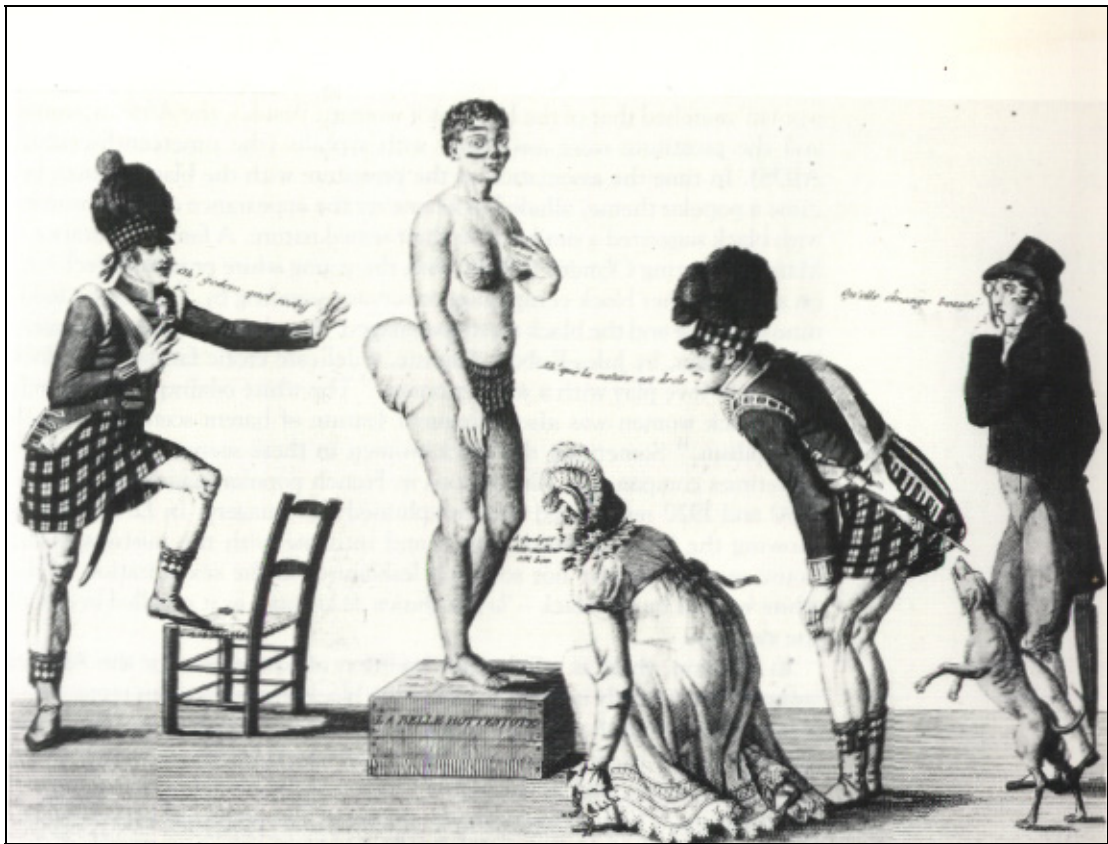
Saartjie Bartmann, 'La Venus Hottentote'



Fuente: <http://www.suntimes.co.za/1998/10/18/insight/in04.htm> (también reproducido en: Gilman 1985-a: 179). Extraído de: Georges Cuvier, *Extraits d'observations faites sur le cadavre d'une femme connue à Paris et à Londres sous le nom de Vénus Hottentote*, 1817).

Figura (1).8

'La Venus Hottentote', objeto de curiosidad

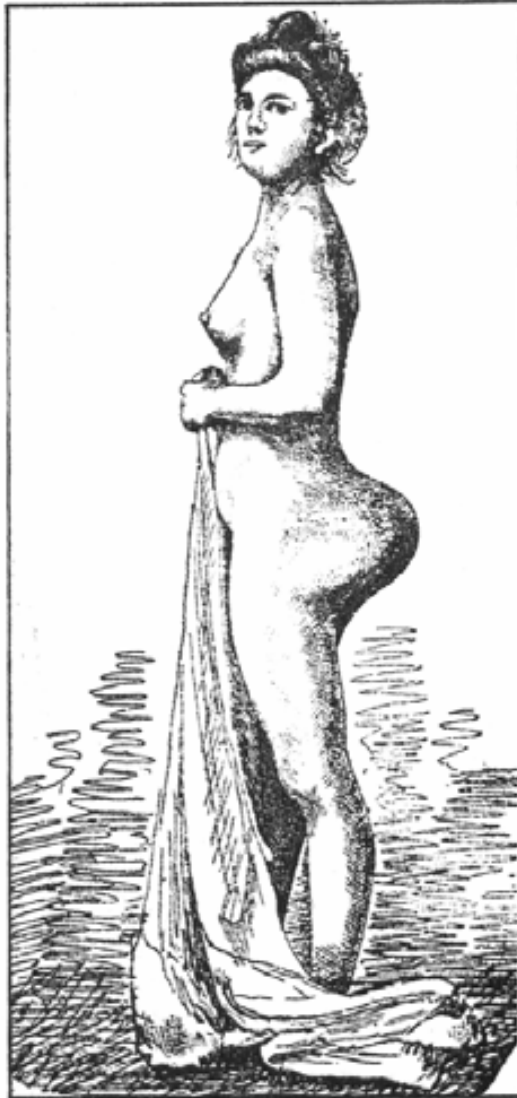


Fuente: <http://www.suntimes.co.za/1998/10/18/insight/in04.htm> (también reproducido en: Gilman 1985-a: 179). Extraído de: Georges Cuvier, *Extraits d'observations faites sur le cadavre d'une femme connue à Paris et à Londres sous le nom de Vénus Hottentote*, 1817.

[El hombre de la izquierda exclama: “¡Dios mio, vaya roast beef!”, el de la derecha: “que extraña belleza”, y el del centro: “¡Que rara es la naturaleza!”]

Figura (1).9

Prostituta italiana con esteatopigia



Fuente: Gilman (1985-a: 188). Extraído de: Abele de Blasio, 'Steatopigia in prostitute', plate 1, 1905.

Figura (1).10

La sexualidad salvaje de la mujer negra



Fuente: Jahoda (1999: 37). El pie de foto dice: 'The Orang-Outang carrying of a Negro Girl' (May 1795).

El imaginario acerca de la sexualidad del ‘hombre negro’ ha sido abordado desde el psicoanálisis de Freud hasta la actualidad. Eisenstein (1996: 38) señala que el falo es un símbolo de dominación masculina, reforzado racialmente en la figura del ‘hombre negro’:

Color is also symbolized by the phallus and the fear of sexual desire, given the intimate history of racializing sexuality and sexualizing racism. Thus racism and the phallus are intimately connected.

En la misma línea, para Fanon (1967: 165 [1952]):

[...] the Negro is fixated at the genital [...] The Negro symbolizes the biological danger [while the Jew symbolizes the intellectual danger].

La exageración de los genitales, tanto masculinos como femeninos, es común en las representaciones y descripciones de los siglos XVIII y XIX. Diversos autores han reparado en que siempre hay una exageración sexual en la construcción de los “otros raciales” (Edward Said 1978: 311-312; Eisenstein 1996: 38).

Dentro del mito de la hipersexualidad negra, el estereotipo del ‘hombre negro’ como individuo esencialmente sexual, endiablado y potencial violador de la “casta” mujer blanca, constituye uno de los miedos comunes en el odio racial contra los negros (Fanon 1967: 165-166 [1952]; Stoler 1989: 641-643); una asociación, ésta del negro como el mal y del blanco como el bien, que el simbolismo cristiano contribuyó a crear y reforzar (diablo de piel negra vs. ángeles y vírgenes de piel blanca). El mito nace en la sociedad esclavista americana del siglo XVII. Irónicamente, el mismo sistema esclavista que demandaba potencia y frecuencia sexual incontrolada entre hombres mujeres negros (con fines reproductivos), los definía a la vez como seres hipersexuales:

A plethora of sexual myths surrounded the Black male slave. The myths ranged from the unusual enormity of the Black male slave’s penis to his spectacular feats and endeavours in the sexual arena. Indeed, the Black male slave *was* an animal...a subhuman who was only fit for working and breeding. This perception of Black male slaves as studs supreme meant that white women had to be protected from the potentially sexually aggressive subhumans. This perception of Black male slave as stud supreme along with the resulting paranoia that Black male slaves would rape white women led to numerous lynchings of and other heinous crimes against Black male slaves.¹⁷⁹

Se trata, pues de un estereotipo ambivalente: la negritud se asocia a la naturaleza (primitivismo) y esto lleva implícita una concepción de sexualidad y sensualidad superiores y

¹⁷⁹ Clyde Franklin II (1993) ‘Ain’t a Man?: The Efficacy of Black Masculinities for the Men’s Studies in the 1990s’, en: R. Major y J. V. Gordon (eds.) *The American Black Male: His present status and his future*, Chicago: Nelson Hall, p. 5. Citado por Edley y Wetherell (1995: 151).

deseables. Pero, al mismo tiempo, la negritud simboliza, en el imaginario occidental: el vicio, la lujuria, lo diabólico, etc. Una ambivalencia que se nutre del pasado colonial, pero que ya está presente en la Edad Media (cf. Jahoda 1999: 26-30) y que se condensa en la idea del irreprimible salvaje (cf. Bartra 1996: 150-157). Según Pitt-Rivers (1992: 138-139), la vertiente negativa predominaría en la tradición puritana cristiana norteamericana; mientras la imagen imperante en el mundo hispánico es el aspecto positivo (la superioridad que no tiene el blanco).

Es pertinente volver a referirnos aquí a las tesis de Douglas (1991), sobre la delimitación simbólica de los grupos étnicos a través de las nociones de ‘pureza’ y ‘peligro’.¹⁸⁰ Aunque, de nuevo, no es posible desvincular estas ideologías de sus causas e implicaciones socio-políticas: estos prejuicios y estereotipos servían para justificar relaciones de poder. Como señala Blacock (1982: 19).

[...] this fear of rape of white women by black men became one of the “ultimate” justifications for the severe system of social controls that existed throughout the South following emancipation and that reached its height in the several decades following 1890. Fear of rape became the most common reason for the lynchings that reached an annual level as high as 150 during the 1890s. Though the lynchings have disappeared, the fear still remains to an unknown degree, though it is not explicitly mentioned in polite white society.

En la misma línea, Cohen y Bains (1988: 46-54, 80) señalan que el mito del ‘negro violador’:

[...] links a popular racist myth (blacks come from the jungle) to popular sexual fantasies (blacks breed like rabbits) to reinforce a racist misrecognition (blacks are animals).

Este mito se fortaleció a lo largo del siglo XIX gracias a las teorías científicas biológicas y medioambientales del siglo XIX, especialmente a través de los trabajos del Conde de Gobineau (*Essai sur l'inégalité des races humaines*, 1853) y de Gregor Mendel (*Ensayos sobre los híbridos vegetales*, 1866), que coincidieron con y contribuyeron al crecimiento del Eugenismo y las teorías de la degeneración racial y el declive de la población (decadencia nacional) a través de la misceginación (véase, más arriba, el apartado 1.1.b.4). Así, el estereotipo del ‘negro violador’ se propagó en el sur de Rhodesia y Kenya durante los años 1920s y 1930s, donde se le denominaba: ‘el peligro negro’ (*the Black peril*). Cabe recordar que, a la vez que se forjaba el mito del ‘negro violador’, con el fin de controlar a las mujeres blancas y mantener la jerarquía de clases, los hombres blancos abusaban sexualmente de las mujeres negras, lo que, de hecho, reforzaba las jerarquías. Esto ocurrió tanto en el sistema esclavista del sur de Estados Unidos (Nkweto Simmonds 1992: 214), como entre colonos holandeses y las mujeres sudafricanas (Van der Berghe 1967), como

¹⁸⁰ Para un análisis en la misma línea, véase también Eisenstein (1996: 35).

también en las colonias inglesas (Benson 1981: 2), o en Guinea Ecuatorial durante la colonización española (Nerín 1995: 199, 203; 1998: 60-63, 84-85, 91).

Todos estos prejuicios y estereotipos se han mantenido hasta la actualidad; y no sólo entre organizaciones racistas (véase Volumen 2, Anexo IV, IV.15: Propaganda mixófoba de organizaciones supremacistas americanas)¹⁸¹, sino también en la sociedad en general. Así, por ejemplo, Herton (1967: 16, 23-27, 90) señala que en los Estados Unidos durante los años 1960s, la idea del hombre negro deseando tener relaciones sexuales con mujeres blancas era una especie de obsesión entre los hombres blancos del sur:

That the white racist's *bestial* concept of sexual activity with and between Negroes is a reflection of his own sexual and moral depravity, cannot be denied [...] the Negro represents the dark sexual monstrosity that rages in the racist's concept of himself [...] is the walking nightmare of the white supremacist's sense of moral inadequacy, an inadequacy which engulfs the whole life of the Southerner, but which the Southerner projects entirely into the sexual area.

En el contexto inglés, Herton (1967: 17-18) recoge el siguiente contenido del especial de la revista inglesa *Science Digest* de octubre de 1963 titulado 'The Negro how he's different, why whites fear him':

[...] it says that the thing whites fear most about Negroes is that Negroes have an uncontrollable urge to mate with the sisters and daughters of white men. White men, specially Southerners, are afraid of the so-called superior, savage sexuality of the Negro male [...].

En la misma línea, Curtin (1972: 138 [1964]) señala que el estereotipo inglés sobre el "carácter africano" es de una persona que tiende a los extremos, con un temperamento ardiente, pasional y violento. También Craven, en su trabajo sobre los nigerianos en Inglaterra, señala que mucha gente piensa que los africanos son físicamente diferentes, especialmente en lo referente a sus órganos sexuales (1968: viii).

Uno de los trabajos más interesantes en cuanto al mantenimiento de estos estereotipos sexuales en la actualidad, es el ya clásico 'Dusky Venus, Black Apollo' de Bastide (1961), quien usa el caso brasileño y francés para cuestionar la asunción tradicional de que en contextos de mestizaje generalizado (lo que él llama 'racial democracy') no existe ni conflicto racial ni prejuicios. Desde una perspectiva psico-social, y a través diversas entrevistas, Bastide analiza las relaciones entre negros y blancos en Sao Paolo, y las

¹⁸¹ Sobre este tema consúltese el trabajo de Daniels (1997), que analiza los discursos y representación gráfica (chistes, iconos, etc.) de unas trescientas publicaciones de organizaciones americanas supremacistas, mostrando cómo los mismos estereotipos y prejuicios racistas y sexistas son recreados en la actualidad (p.e. para los hombres: criminales, lascivos, violadores, drogadictos, holgazanes, irresponsables, etc.; para las mujeres: atractivas/no-atractivas, irresponsables, reproductoras, etc.).

percepciones de una élite universitaria negra en París. En el segundo caso, observó que el concepto ‘raza’ provocaba la respuesta ‘sexo’, lo que para Bastide es un indicador de la confusión entre competencia *racial* y competencia *sexual* en países donde los prejuicios no están institucionalizados. La reivindicación de la ‘Venus negra’ en Brasil y del ‘Apolo negro’ en Francia, sería una manifestación de los prejuicios raciales heredados de la época de la esclavitud. Las mujeres negras siguen siendo objetificadas, vistas simplemente como objetos de placer, y se considera que entre ellas la sexualidad es una forma de promoción social, lo cual las reduce a prostitutas. En Francia, el fenómeno del ‘Apolo negro’ es inverso; según Fanon porque, desde un punto de vista psico-patológico, la mujer blanca siente el deseo de ser violada por el hombre negro como resultado de la esclavitud. Aunque para Bastide esto (que simbolizaría una transgresión prohibida históricamente) sería aplicable quizás entre la élite intelectual, pero no en el caso de los individuos africanos de clase baja, argumentando aquí como razón la hipergamia (el modelo ideal de mujer blanca para los negros entrevistados era una mujer rubia, de ojos azules y de buena familia). Según Bastide, en el caso de los hombres, el tabú histórico haría a las mujeres blancas más deseables.¹⁸² Pero esto sería a la vez un acto de crítica social. Así, deseo y venganza son dos ideas que se mezclan en el discurso de los africanos en París:

[...] when we got here the first thing we wanted, partly out of curiosity, partly out of a desire for vengeance, was to go with white women. (*Ibid.*: p.15).

Como señala Bastide en otro lugar (1970: 88, 91):

[...] el apareamiento de los colores representa una forma más de la lucha racial y de ningún modo la eliminación del racismo [...] no estamos así en presencia del amor, que anulando las barreras reúne a los seres; aquí pesan más bien las ideologías raciales, que continúan enfrentándose hasta en la misma alcoba.

En suma, para Bastide, el hecho de que la mujer negra haya sido tabú para los blancos, y la blanca tabú para los negros, las hace deseables. Como ha señalado Kristeva (1987: 159-161), el deseo nace de lo que uno no posee, y se intensifica con la insegura imaginación sobre lo desconocido (Kohn 1998: 72). Sin embargo, Bastide acaba dando más importancia a los factores estructurales (menor número de individuos negros que blancos) para explicar las relaciones mixtas. Aunque esto no implica la ausencia de prejuicios y estereotipos, algo que demuestra el conflicto sexual observado entre los estudiantes en París, donde los estudiantes blancos atribuían epítetos devaluativos tanto a los hombres negros como a las mujeres blancas que salían con ellos. La conclusión de Bastide es que los estereotipos sexuales-raciales se mantienen a través de la memoria colectiva.

Finalmente, es importante dejar claro que los estereotipos y prejuicios raciales no están basados necesariamente en características visibles u “objetivas”. Los mismos

¹⁸² Sobre la influencia de la “raza” en la atracción consúltese Byrne y Wong (1962).

estereotipos y prejuicios raciales-sexuales aplicados a los negros (p.e. salvajismo, lascivia, etc.), han sido, por ejemplo, también aplicados tradicionalmente en Inglaterra a los irlandeses (Curtis 1996: 54-63 [1984]). Se trata, como en todos los procesos de exclusión/inclusión, no tanto de la *diferencia* como de su *representación* (Solomos 1996: 7).

1.1.f.5 Memoria colectiva y reproducción de los prejuicios y estereotipos raciales sobre la 'sexualidad negra'.

O preto nao se casa, junto-se.
[los negros no se casan, se juntan]

Proverbio brasileño.
Citado por Bastide (1961: 11).

Los roles de género, al igual que las categorías referentes al endo-grupo y exo-grupo, incluyendo las variables 'raciales' o 'étnicas', son aprendidas y reproducidas a través de la familia, la escuela y el mismo contexto social desde la infancia (Brown, R. 1995: 119; Barlett 1969: 187). Algunos trabajos demuestran que las calificaciones (positivas/negativas) hacia un grupo concreto en los libros de texto escolares producen también, y de forma importante, estereotipos y prejuicios respecto a ese grupo/s (Bernete 1992: 131-132), con las consecuentes repercusiones en las actitudes y comportamientos de los individuos. Así, por ejemplo, diversos estudios psico-sociológicos demuestran que un niño que se desarrolla siendo objeto de un prejuicio étnico, comienza a lamentar su propia identidad racial o étnica, hasta el punto de rechazar a su propio grupo étnico (Lamberth 1989: 274-275).

Pero paralelamente a la familia y la escuela, los distintos tipos de representación iconográfica y, más recientemente, los *mass media*, en especial el cine y la televisión, han jugado un papel fundamental en la creación y reproducción de estereotipos y prejuicios. La imagen de los negros en la iconografía clásica, el cine¹⁸³ y la televisión, ha ido cambiando en función del contexto socio-político. En Estados Unidos, este cambio lo marca la Guerra Civil. Antes de la guerra, predominaba la imagen del negro dócil. Así, las mujeres representaban a las 'tías' o 'mamis', y los hombres negros al 'chico' o 'cantante de club'. Es el personaje de 'Jim Crow',¹⁸⁴ el bailarín exagerado e incansable, que dió lugar al

¹⁸³ Analizaremos fundamentalmente producciones de la industria norteamericana, que es la que ha tenido y tiene más influencia a nivel mundial.

¹⁸⁴ 'Jim Crow' era un nombre común entre los esclavos, usado como título de canción en el siglo XIX por el showman Thomas Rice (1808-60), quien ridiculizaba a los negros como divertidos locos, congénitamente vagos pero con un aura de felicidad infantil. El nombre fue aplicado a legislación que legitimaba la segregación entre blancos y afro-americanos. Véase Ellis Cashmore, *Dictionary of Race and Ethnic Relations*, London y New York: Routledge, p. 186.

personaje del ‘Zambo’: el negro bailarín, sencillo, holgazán, dócil y risueño, más cerca de la niñez que del mundo adulto.¹⁸⁵ Este estereotipo se convirtió en una de las justificaciones más potentes de la esclavitud durante la época de la abolición, pues naturalizaba una pretendida inferioridad y deseo servil. Otro personaje era el ‘Zip-cool’, o negro espabilado, que en su intento fallido de imitar a los blancos (“prueba” del fracaso de los negros para adaptarse a la libertad) deformaba la idea de igualdad y, de nuevo, servía de justificación para la necesidad de tutela de los negros. El estereotipo de ‘Mami’, una mujer gruesa, fuerte, fea, asexual y que obedece con alegría a sus amos (pero que, anormalmente, manda en su casa por encima de su marido), también servía para justificar las jerarquías (Blacock 1982: 98).

Con la Guerra Civil y la abolición de la esclavitud, la amenaza que suponía un sistema igualitario para el *status quo* se reflejó en el refuerzo del imaginario de la “amenaza negra”, y los estereotipos del negro salvaje, violento, misterioso, lascivo, hipersexual etc., todos ellos también legitimadores de la necesidad de tutela (jerarquía) y/o genocidio y, en suma, de una vuelta a un pasado ideal. El film *The Birth of a Nation* (D.W. Griffith, 1915), contiene toda esta imaginería. La idea principal es que la libertad da rienda suelta a las pasiones más salvajes de los negros. Así, los negros representan personajes brutales, violentos, lascivos e hipersexuales, y las mujeres blancas son caracterizadas en personajes que representan la feminidad y la pureza. En uno de los episodios, Gus, un soldado negro que encarna la bestialidad negra, viola a una chica blanca; en respuesta, su hermano, The Little Colonel, funda el Ku Klux Klan (Pajaczkowska y Young 1997: 214-217 [1992]) (véase Figura (1).11, en la página siguiente).

Hasta la Segunda Guerra Mundial, las caricaturas en el cine y en papel continúan mostrando esta ambivalencia de estereotipos que se trasladan a los modelos de belleza preferentes (‘blanco’ vs. ‘negro’) y legitiman a nivel popular (también político) la endogamia de ‘raza’. En films más actuales encontramos los mismos estereotipos, aunque muchas veces de forma más sutil. Por ejemplo, en el clásico film ‘Mona Lisa, Simone, la protagonista, es una mujer negra que representa todas las formas de perversión: drogodependencia, prostitución, criminalidad, etc. en un ambiente oscuro y sórdido. El personaje negro masculino, Anderson, representa al negro brutal que no puede controlar su apetito sexual y que “se alimenta” de adolescentes blancas. En ambos casos, los personajes negros son reducidos a objetos sexuales (Pajaczkowska y Young 1997: 214-217 [1992]).¹⁸⁶ Aunque podríamos enfatizar las jerarquías de género más que las raciales o étnicas, de hecho están imbricadas (*cf.* Hill Collins 1992).

¹⁸⁵ La idea actual y generalizada del ‘negro’ como alguien que “lleva en la sangre” el baile, la música (p.e. blues), o el deporte (p.e. baloncesto), tiene su origen en estos estereotipos.

¹⁸⁶ En la industria del espectáculo, la cantante y actriz Madonna constituye uno de los ejemplos más claros de reificación de estos estereotipos, usando representaciones de la negritud como tabú (prohibición y transgresión), donde los hombres negros hipersexuales asedian a la mujer blanca (Hooks 1992: 157-164; 1994: 9-23).

Figura (1).11
El negro violador



Fuente: Gilman (1985-a: 215). Extraído del film de D. W. Griffith, *Birth of a Nation* (1915). El actor blanco Walter Long interpreta a Gus, el negro que encarna lo diabólico y bestial.

Los estereotipos y prejuicios sobre la ‘sexualidad negra’ se reproducen indirectamente incluso en aquellos films que pretenden criticarlos. Es el caso de films como *She’s gotta have it* (Spike Lee), donde la protagonista, Nola Darling, una chica negra americana que tiene tres amantes y que parece no poder tener relaciones al margen de su sexualidad, aunque ese sea su propósito (Nkweto Simmonds 1992: 217; Reid 1993: 70). En otros films del mismo director, como *School Daze* or *Do the Right Thing*, se redefinen también los referentes étnico-raciales al usar los mismos códigos y formas que se pretenden contestar (Lubiano 1996).

De nuevo hay que señalar que las representaciones, prejuicios y estereotipos étnico-raciales no han sido ni son exclusivos de un grupo concreto, y que, como he venido argumentado, la construcción de los estereotipos y prejuicios de un grupo respecto a otro es un proceso relacional (Hagendoorn 1993: 26). Así, la construcción de la ‘sexualidad negra’ no es un proceso unilateral, sino interactivo y simultáneo. Como señala Fanon (1967: 110 [1952]):

For not only must the black man be black; he must be black in relation to the white man. In the same way, ‘black sexuality’ is constructed in relation with ‘white sexuality [...]

Así, por ejemplo, Bastide (1961: 13-14) encontró en su investigación los mismos prejuicios y estereotipos por parte de los chicos negros hacia los blancos, y hacia ellos mismos:

[...] the white man has a quick orgasm. The black woman prefers to go to bed with a black man. If she takes a white, it is out of pride, or for money, she prefers the Negro in bed.’ Afterwards he notes that ‘all the Negroes we questioned [in Brazil and French West Indies] affirmed without exception their superior masculinity, claiming that white women preferred them to whites.

Bastide (1961: 16) observó también que los estudiantes negros varones en París expresaban el estereotipo de masculinidad y rudeza, y que contraponían la hipersexualidad de las chicas africanas frente a la feminidad de las francesas blancas. En la misma línea, Ambadiang (1994: 77), analizando los prejuicios de los inmigrantes africanos (principalmente estudiantes cameruneses) en España, señala que uno de los prejuicios más consolidados es que “los blancos no tienen mucha potencia sexual” y que “no son tan hombres como los negros”.

La utilización de los estereotipos raciales-sexuales negros ha sido un elemento clave de la lucha política negra. La noción de placer, que incluye un amplio espectro de estereotipos en torno a la sexualidad, ha sido contrapuesta a las fuerzas productivas capitalistas, vistas como una nueva forma de servidumbre (Gilroy 1990: 273-274; Edley y Wetherell 1995: 110-114). Esto ha comportado también una masculinización de la sexualidad negra, que tiene su epicentro en los movimientos de reivindicación de los

derechos civiles en Estados Unidos en los años 1960s. La idea del ‘macho negro’, a través de categorías como: una hipersexualidad demostrable, habilidades superiores, valentía, etc., ha servido como símbolo de la “liberación del pueblo negro”. Esta ideología emergió con el Movimiento del Poder Negro (*The Black Power Movement*), que reivindicaba la superioridad y la unión de la humanidad negra (pan-africanismo). Como ha señalado Wallace (1996 [1978]), el Movimiento Negro era marcadamente patriarcal, pues definía los roles diferenciados de hombres y mujeres, recreando el estereotipo de la ‘mujer negra’: hipersexual, fuerte, guerrera, etc.; una ‘supermujer’, pero que a la vez era una *posesión* (la más preciada) de los hombres negros; un símbolo de derrota y un incentivo para la venganza. Un rol que se ha reflejado tradicionalmente en el cine (Reid 1993: 70). En suma, los estereotipos dominantes no cambiaron con los movimientos pretendidamente anti-racistas (Nkweto Simmonds 1992: 214). Este ‘machismo negro’, como lo llama Wallace (1996 [1978]), tuvo un efecto boomerang, provocando el surgimiento de un movimiento negro feminista (Hooks 1989), que se ha reflejado en todas las formas de representación artística, incluida el cine, y que huye de lo que Reid (1993: 111) llama un ‘pan-africanismo falocéntrico’. Esto ha implicado también la reivindicación y visibilidad de otras formas de sexualidad además de la heterosexual, que habían sido excluidas en un modelo con límites rígidos, y que consideraba a los homosexuales como ‘no auténticos negros’ en la agenda anti-racista (Thomas 1996: 61; Boyce Davies 1994: 73).

A pesar de mis críticas, es necesario considerar que las reivindicaciones esencialistas pueden ser necesarias en una primera fase de despertar de la consciencia crítica entre minorías marginadas; y que, posiblemente, sin esa radicalización racial inicial no se hubiera construido una contra-política activa que supuso una disrupción del status quo (*cf.* Helms 1990: 9 y sig.). Esta consideración no obsta, sin embargo, a la crítica necesaria a cualquier esencialismo. La negritud, como movimiento socio-político que luchó por eliminar la imagen paternalista del negro como “buen niño” y que trató de restaurar la dignidad expoliada durante siglos de colonización, y que ponía de relieve los valores de las civilizaciones del “mundo negro” como el arte simbólico, el espíritu comunal o el misticismo, a pesar de que se presenta como un “racismo antiracista”, puede caer, dentro de esa reivindicación del “vivir y obrar en negro”, en un esencialismo¹⁸⁷ igual de determinista. Esto es, por ejemplo, a la preconización de la bondad y las virtudes de la melanina, como elemento clave de la superioridad negra (Young, L. 2000)¹⁸⁸ o, en general, a la reproducción de los estereotipos raciales-sexuales, que en gran parte han sobrevivido gracias a esencialización de la conciencia étnica-racial en los *mass media*.¹⁸⁹ No encuentro

¹⁸⁷ Siguiendo la definición de Werbner (1997: 228): “to impute a fundamental, basic, absolutely necessary constitutive quality to a person, social category, ethnic group, religious community, or nation [...] It is to imply an internal sameness and external difference or otherness.” Sobre este concepto véanse también: Walley (1997: 429) y Brah (1996: 92).

¹⁸⁸ Consúltese C. Barnes (1995) *Melanin: The Chemical Key to Black Greatness*, Houston (Texas): Melanin Technologies. Citado por Young, L. (2000).

mejor forma de concluir este apartado que la siguiente reflexión de Fanon (1967: 8 [1952]):

To us, the man who adores the Negro is as 'sick' as the man who abominates him [...] The Negro is not Any more than the white man. Both must turn their backs on the inhuman voices which were of their respective ancestors in order that authentic communication be possible.

1.2 Definición y crítica de la dicotomía 'endogamia/exogamia'

1.2.a Las categorías estadísticas: ¿quién es quién?, ¿quién *hace* a quién?

Statistics are to bodies and social types what maps are to territories: they flatten and enclose.

Appadurai (1993: 334)

Now one of the chief errors of thought is to continue to think in one set of forms, categories, ideas, etc., when the object, the content, has moved on, has created or laid premises for an extension, a development of thought.

C. L. R. James (1980), *Notes on Dialectics*, London: Allison & Busby, p. 15

Una de las dificultades básicas en la observación de la endogamia/exogamia a nivel socio-demográfico es la ambigüedad y falta de intersubjetividad en las categorías estadísticas que se utilizan; además del uso de conceptos homogéneos para definir realidades que son diferentes. Esto tiene como problema de fondo el desfase entre la simplicidad –y politización– de las categorías estadísticas, por un lado, y la complejidad de los procesos de identidad/adscripción en la realidad social, por otro.

En Estados Unidos, por ejemplo, las categorías raciales y étnicas censales han variado con el tiempo (véase Tabla (1).3, a continuación).

¹⁸⁹ Por ejemplo, en los shows de la televisión americana, y también de la inglesa, es recurrente la referencia positiva y jocosa hacia los estereotipos sexuales de los negros. Sobre el caso inglés véase Bryan *et al.* (1988: 193).

Tabla (1).3

Evolución de las categorías étnico-raciales en los censos de Estados Unidos

Census	1860	1890 *	1900	1970	2000 **
Race	White Black Mulatto	White Black Mulatto Quadroon Octoroon Chinese Japanese Indian	White Black (Negro descent) Chinese Japanese Indian	White Negro or Black Chinese Japanese Indian (American) Filipino Hawaiian Korean Other	White Black, African Amer., or Negro Chinese Japanese American Indian or Alaska native Filipino Native Hawaiian Korean Asian Indian Vietnamese Guamanian or Chamorro Samoan Other Asian Other Pacific Islander Some other race
Hispanic Ethnicity				Mexican Puerto Rican Central/So. American Cuban Other Spanish [None of these]	Mexican, Mexican Amer., or Chicano Puerto Rican Cuban Other Spanish/Hispanic/Latino Not Spanish/Hispanic/Latino

* En 1890, 'mulatto' se definía como una persona que era de tres-octavos a cinco-octavos negra. Un 'quadroon' era un-cuarto negro y un 'octoroon' un-octavo negro (N.A).

** Para una descripción de estas categorías consúltese: <http://www.ameasite.org/classification/omb15v97.asp>

Fuente: Pollard y O'Hare (1999). Elaboración propia.

A todas estas categorías referentes a la *raza*, el *grupo étnico* y el *origen*, se añaden otras tantas respecto al *idioma*. En los países europeos que son históricamente pluriétnicos se incluyen en el censo diferentes categorías basadas en el origen nacional. Así, por ejemplo, en el Censo inglés de 1991 se daban la siguientes categorías: 'blancos', 'negros caribeños', 'negros africanos', 'otros negros', 'indios', 'pakistaníes', 'chinos', y 'cualquier otro grupo étnico'. Y en el Labour Force Survey 1981-1992: 'blancos', 'antillanos' o 'guyaneses', 'indios', 'pakistaníes', 'bangladeshíes', 'africanos', 'árabes', 'origen mixto' (a especificar) y 'otros' (a especificar) (Coleman 1993: 44).

La pregunta de partida sería: ¿es legítimo caracterizar a los individuos por una pertenencia a un grupo definido sobre una base racial o étnica, sabiendo cuáles son los riesgos de estigmatización social que comporta este tipo de categorizaciones? (*cf.* Leridon 1998).

En principio, es evidente que el hecho de que los individuos tengan que definirse sólo por *una* categoría/identidad, implica un encorsetamiento estadístico y una reificación de grupos homogéneos y separados, con límites fijos, que no se corresponde con la realidad;

es decir, las respuestas de auto-definición son diversas, y no se limitan a una única opción (cf. Appadurai 1993: 334; The Radical Statistics Race Group 1988: 13; Mullard 1973: 47-64) (véase Volumen 2, Anexo IV. IV.6: El dilema de la auto-clasificación étnico-racial). Esto es también extensible a la categoría ‘mixto’ (Banton 1988: 95; Tizard y Phoenix 1993: 46-50; Luthra 1997: 54-55; Phoenix y Owen 2000).¹⁹⁰ La categoría ‘mixto’ (*mixed*) implica una concepción previa esencialista de los individuos, según la cual éstos son entidades clasificables en grupos claramente diferenciables. La construcción bipolar del ‘blanco’ (*White*) y el ‘negro’ (*Black*) es responsable de la idea de la pertenencia identitaria excluyente (“de un grupo/identidad u otro”), en lugar de múltiple y coexistente (“uno y otro”) (Phoenix y Owen 2000: 73). Según Banton, la categoría ‘mixto’ no deja de ser en gran parte una construcción social-legal, pues lo que en las estadísticas demográficas inglesas se tiene en cuenta como ‘mixto’ depende de las ideas populares y administrativas, que muchas veces recuerdan a las clasificaciones coloniales (1988: 92-95). Como expresan Bryan *et al.* (1988: 233):

Already we have begun to demand redefinitions of our understanding of Blackness, rejecting divisive terms like ‘half-caste’ and challenging the confusions which still survive in our community about mixed race.

En cambio, la eliminación la categoría *mixed*, supone para otros una limitación en las posibilidades de auto-clasificación (Coleman 1992-a: 488) y su presencia el reconocimiento de una realidad creciente, que se refleja en la inclusión en el Censo de 2001 de varias combinaciones posibles o sub-categorías (Phoenix y Owen 2000: 92). En América existe también la forma algo menos rígida del compuesto: ‘Asian-American’ (para indicar el origen asiático), ‘African-American’ (origen africano), ‘Spanish-Canadian’ (origen español), etc. En cualquier caso, es útil considerar la distinción entre el significado de ‘grupo’ y de ‘categoría’; y es necesario insistir en la relación entre categorización y poder y en los procesos de racialización o étnificación a partir de categorías construidas;¹⁹¹ es decir, en cómo contribuye la categorización a la formación de la identidad de grupo.¹⁹² Asimismo, hay que insistir en la gran influencia del modelo nacional sobre las categorías utilizadas en ciencias sociales (Simon 1998). Tales categorías justifican un cierto sentido común y conducen a olvidar el carácter múltiple y dinámico de los fenómenos observados,

¹⁹⁰ La trascendencia del tema en Inglaterra se refleja también en actos públicos, como una conferencia que tuvo lugar en el National Institute for Social Work de Londres en 1997, a cargo de Charlie Owen (Thomas Coram Research Unit, University of London), titulada: ‘Mixed Race in Official Statistics’, dentro del programa de conferencias-workshop: Rethinking Mixed Race. Este material se recoge en C. Owen (2000) *Mixed race in official statistics*, en M. Song y D. Parker (eds.) *Rethinking Mixed Race*, London: Pluto.

¹⁹¹ Aunque no estoy del todo de acuerdo con las definiciones que establece Jenkins (1997: 54) de *grupo* (una colectividad que es significativa para sus miembros, de la que son conscientes) y de *categoría* (una colectividad definida según criterios del investigador, es decir, definida externamente), pienso que la distinción es útil para no perder de vista la relación entre categorización (construcción/imposición de la diferencia) y poder.

¹⁹² Sobre esta última cuestión véase Jenkins (1997: 70-73) y The Radical Statistics Race Group (1988: 13).

utilizando ideas implícitas *a priori* de las diferenciaciones en lugar de ser consecuencia de un análisis en profundidad del objeto de estudio (Blum 1998).

El mismo concepto de ‘inmigrante’ (inmigrado), que sirve de base a muchas de estas categorías, es uno de los más usados y a la vez uno de los más indefinidos. Algo que reconocen las mismas administraciones: el Pla interdepartamental d’Immigració 2001-2004 (Generalitat de Catalunya 2001: 34-37), por ejemplo, señala la falta de homogeneidad y gran ambigüedad en la definición de ‘inmigrante’.

La definición de ‘migrante’ está delimitada por las variables de tiempo y espacio. Así, la ONU define como ‘inmigrante’ (‘migrante internacional’) a la persona que cambia su ‘país de residencia’, definido éste como el país donde vive la persona, tiene un lugar para vivir y duerme habitualmente. Los viajes temporales, por tanto, no se consideran como inmigraciones. Se diferencia también entre ‘migrante a corto término’ (cambio de residencia entre 3 y 12 meses, con excepciones según la actividad a realizar), y ‘migrante a largo término’ (a partir de un año).

Pero el ‘inmigrante’, además de ser una persona física, es un concepto, una construcción mental, cuya base es la diferenciación construida entre el ‘autóctono’ y el ‘no-autóctono’. La etiqueta es una marca de alteridad en función de criterios físicos y socio-económicos, más que geográficos. El término ha ido cambiando de forma: extranjero, trabajador extranjero, inmigrante, trabajador inmigrante, etc. El ‘extranjero’ o ‘migrante’ ha pasado a ser el ‘inmigrante’ entre 1960 y 1990. El término ‘migrante’ simboliza cierta neutralidad, pues no se centra en el origen, y se usa a nivel administrativo/científico. El término ‘extranjero’ también se usa a nivel oficial; mientras que el de ‘inmigrante’ es más accesible a nivel social, y se define en términos de origen y estatus social. Así el concepto de ‘inmigrante’ tiene cada vez un contenido menos preciso, y se convierte en una proyección de estereotipos (p.e. pobre, inculto, ilegal, etc.), con complejos vínculos subyacentes. A todo esto contribuye la imagen mediática del inmigrando (Gastaut 1994). Además, los términos se usan a la vez y se confunden, como ocurre con la confusión entre ‘extranjero’ (i.e. residente empadronado sin nacionalidad) e ‘inmigrado’ (i.e. nacido fuera de España/Europa con estatus de extranjero o español/europeo). Así, en la UE, la mayoría de inmigrantes se acoge al régimen general (residencia para los ciudadanos de países que no pertenecen a la UE); pero algunos se acogen al régimen comunitario, bien porque poseen una nacionalidad de la UE o bien porque su cónyuge es de nacionalidad española (es el caso de los inmigrantes de República Dominicana, de los que el 30% son inmigrantes en régimen comunitario). De hecho, y volviendo a la variabilidad de usos y significados de las categorías de registro censal según el país, la ‘nacionalidad’, que puede entenderse como la situación jurídica de una persona que la vincula a un estado determinado (y según esto, sinónimo de ‘ciudadanía’), puede también tener un carácter distintivo de una cierta pertenencia étnica dentro de países que tienen alguna diversidad al respecto. Por ejemplo, en China se distingue entre

nacionalidad: han, mongol, iugur, etc., pero todos comparten la nacionalidad china. Desde este punto de vista, se puede oponer ‘nacionalidad étnica’ a ‘nacionalidad jurídica’ o ‘ciudadanía’ (Pressat 1987: 120), lo que complica todavía más el panorama de identificaciones.

La ambigüedad de la clasificación afecta también, por tanto, a la llamada “segunda, tercera... generación” de inmigrantes. Ciertamente, es paradójico que también se considere ‘inmigrantes’ a los hijos de inmigrantes nacidos en el país de inmigración de sus padres, con la carga de prejuicios que ello conlleva (Mullard 1973: 13, 145; Bryan *et al.* 1988: 229; Rex 1994: 10-11; Skellington 1996: 54). Esta confusión está ligada a la consideración de la población inmigrante como ‘población temporal’, distinguible de los ‘ciudadanos de pleno derecho’, y por tanto vistos como un agregado del cuerpo social (Sayad 1991). En general, podemos decir que cuanto más visible es la diferencia, tanto en términos de fenotipo como en términos socio-culturales (religión, clase social, etc.), más clara es la marca que condiciona la categorización, tanto a nivel político como a nivel popular. Un ejemplo es el caso de Francia, donde el concepto ‘segunda generación’ se aplica esencialmente a los hijos de los inmigrantes norte-africanos, popularmente conocidos como ‘*beurs*’ (un derivado del término ‘árabe’, en argot). De hecho, la expresión ‘segunda generación’, que nace en Suecia a principios de los años 1970s, es extra-académica y aún está pendiente de tener una definición específica, lo que algunos ven como razón suficiente para descalificar el concepto. El concepto es también rechazable porque trata en bloque a todos los hijos de inmigrantes, obviando las diferencias internas, tanto grupales como individuales, y marcando socialmente a los individuos así descritos (Gaspard y Servan-Schreider 1984: 47). Esto es aplicable tanto a las llamadas “segundas generaciones” como a los inmigrantes en general, que, como se señaló en la Introducción de este trabajo, pueden mostrar una configuración mucho más fragmentada que la “comunidad” en la que sociológicamente y socialmente se les puede clasificar. Comparto, sin embargo, la idea de Noiriel (1996: 161) de que el concepto puede ser útil si, en lugar de sólo designar individuos, también sirve para ilustrar un proceso histórico y sociológico que no puede ser aprehendido con los marcos analíticos actuales. En este trabajo, el concepto se usa para referirnos a una realidad que es más o menos significativa para los propios implicados, y que parte del interés en conocer las vinculaciones físicas y/o simbólicas con el origen de los padres (o padre o madre) y los procesos identitarios, y cómo estos procesos se vinculan con la elección de la pareja o cónyuge. Por otro lado, y como ya se apuntó en la Introducción del trabajo, la cuestión de los fenotipos tampoco se puede obviar; pues, de hecho, son marcas (visibles y construídas) que juegan un papel importante en los procesos identitarios.

Esta diversidad y ambigüedad de categorías y usos se traslada a la observación de los matrimonios ‘mixtos’, ‘interraciales’ o ‘interétnicos’ (según dónde de ponga el énfasis). En primer lugar, y como ya argumenté anteriormente al analizar las paradojas del discurso del mestizaje (apartado 1.1.b.5), atendiendo a su sentido etimológico, ‘mixto’ (del latín *mixticius*) indica mezcla de dos mitades iguales, lo que no se corresponde con la fluidez de

la acción social a la que me he referido, lo que pone en duda la existencia misma del objeto que trata de categorizarse. Como señala Varro (1995: 29):

Le mot 'mixte' est aujourd'hui couramment utilisé pour parler d'un mariage entre un(e) national(e) et un(e) étranger(e), comme l'atteste la présence du terme dans de nombreux titres d'ouvrages et d'articles [...] Il pose néanmoins problème, à la fois par son imprécision et par le fait qu'il désigne un objet dont l'existence même peut être mise en doute.

En otro orden de análisis, el concepto de 'matrimonio mixto' (en general) depende de la variable que tomemos para distinguir entre los individuos/grupos de pertenencia implicados: país de origen, país de nacimiento, nacionalidad, grupo étnico, religión, rasgos fenotípicos, idioma, etc. Así, por ejemplo, una investigación basada en el Labour Force Survey en 1982 mostraba que, basándose en la etnicidad de los cónyuges, los matrimonios entre 'blancos' (*White*) y 'negros' (*Black*)¹⁹³ eran el 38%; mientras que basándose en el lugar de nacimiento de los cónyuges lo eran el 67% (Crestor 1990: 229; Booth 1992: 48).

Una dificultad de partida son los distintos criterios de clasificación del individuo (no sólo del inmigrante) en base a tres variables distintas: el lugar o país de origen del desplazamiento, el lugar o país de nacimiento y la nacionalidad. Estos tres criterios suelen coincidir; aunque no siempre lo hacen. De forma que una misma persona puede ser clasificada hasta de tres formas diferentes. El uso diferenciado de estos criterios, hace que muchas veces no se puedan comparar los datos, pues se refieren a realidades distintas. Por otra parte, la misma distinción crea la invisibilidad, pues un individuo puede casarse con alguien de su mismo origen, pero uno de los dos puede haber adquirido recientemente la nueva nacionalidad. En ese caso, estadísticamente y legalmente contará como un 'matrimonio mixto' (Noiriel 1996: 155). *L'Enquête Famille* de 1982 en Francia, por ejemplo, proporcionaba las estadísticas de matrimonios (legales) entre inmigrantes y nativos franceses (pero que podían ser hijos de inmigrantes) y del lugar donde se casaron. Esta encuesta mostró que, mientras solamente el 6% de los matrimonios eran mixtos atendiendo a la nacionalidad, el porcentaje ascendía al 11% si lo que se consideraba era el estatus de inmigración. Proporciones en sentido diferente se daban entre españoles y francesas (Coleman 1993: 69-70) (las naturalizaciones están directamente relacionadas con este fenómeno). Igualmente hay problemas de subestimación y sobreestimación de los 'nacimientos mixtos', según el tipo –y los cambios– en la clasificación. Por ejemplo, en Holanda, antes de 1985 los hijos de progenitores de distinta nacionalidad adoptaban la del padre; pero a partir de ese año se consideran como holandeses si uno de los padres lo es (matrimonio mixto), produciéndose entonces una subestimación de los nacimientos de hijos de madre extranjera (y una sobreestimación de la fecundidad).

¹⁹³ En la literatura anglosajona el término 'Black' se usa generalmente tanto para referirse a la población africana y afro-caribeña como a la de descendencia sud-asiática, lo que demuestra su gran ambigüedad. Sobre este tema, consúltese F. J. Davis (1991) *Who is Black?*, University Park: The Pennsylvania State University Press. Citado por Model y Fisher (2001).

Otro problema en el análisis de los matrimonios es que los datos pueden referirse a las uniones que se realizan o a las ya existentes, lo que no queda claro en la mayoría de casos. Además, generalmente, los análisis no clarifican o mezclan el número o proporción de todos los matrimonios interétnicos y el número o proporción de personas de cada sexo y origen que ha contraído matrimonio interétnico.

Por otro lado, existe un sesgo por exclusión derivado de la consideración exclusiva de las uniones *formales*. Como ya planteé en el apartado dedicado a la demografía (1.1.c), además de la unión matrimonial (formal) hay que tener en consideración los emparejamientos y todas las formas de unión no regulada por una u otra razón. No sólo porque los contenidos y significados sociales de las diferentes formas de relación son distintos; sino también porque ambas esferas se complementan. Así, muchas veces una pauta matrimonial endógama coexiste con el mantenimiento de relaciones exógamas a nivel informal. De hecho, la baja tasa de matrimonios interétnicos en todo el mundo es paralela a la abundancia de relaciones sexuales interétnicas –y a menudo en contextos de explotación (Gregory y Sanjek 1994: 103-130). Diversos estudios muestran también un nivel de uniones interétnicas mayor en las uniones de cohabitación que en las matrimoniales (Berrington 1994: 535).

Un concepto que enriquece el análisis y que supone deconstruir gran parte de estas categorías es el de ‘transnacionalidad’. En las últimas décadas ha aumentado en todo el mundo el número de personas migrantes que comparten varios países como lugar de residencia, manteniendo un contacto continuado con su país de origen; una tendencia favorecida por las cada vez mayores posibilidades de movilidad. Este fenómeno del transnacionalismo se refleja en los esquemas de las migraciones a nivel internacional: de África y Turquía a Europa, de México, América central y las Antillas a los EE.UU, de la China al Canadá, de Australia a EE.UU o de Mozambique y Lesotho a África del Sur. El ‘transnacionalismo’ o la ‘transnacionalidad’ ha sido definido como:

[...] the process by which immigrants forge and sustain multi-stranded social relations that link together their societies of origin and settlement.¹⁹⁴

En la perspectiva transnacional, se enfatiza el carácter fluido y dinámico del proceso migratorio:

[...] a social process in which migrants establish social fields that cross geographic, cultural, and political borders. Immigrants are understood to be transmigrants when they develop and maintain multiple relations –familial, economic, social, organizational, religious, and political– that span borders.¹⁹⁵

¹⁹⁴ Basch *et al.* (1994: 7)

¹⁹⁵ Glick Schiller *et al.* (1992: ix).

[...] an ongoing process through which ideas, resources and people change locations and develop meaning in multiple locations, suggesting that by retaining social, cultural, and economic links with various locations and contexts, people can surmount the impediments traditionally associated with long-distance and international borders.¹⁹⁶

La idea de la ‘transnacionalidad’ y de la ‘transmigración’, pues, se refiere al hecho de que los migrantes siguen fuertemente involucrados en la vida de sus países de origen aunque no vivan allí de forma permanente. Es decir, no están “entre dos culturas”, como los estudios sobre minorías étnicas ingleses planteaban en los años 1970s (p.e. Watson 1977), sino que se produce una simultaneidad y fluidez de experiencias que vinculan las sociedades de origen y de destino. Desde esta perspectiva, se asume que la ‘raza’, la ‘etnicidad’ y la ‘nacionalidad’ son categorías construidas que se reconfiguran y son estratégicamente utilizadas por parte de los Estados-nación, que definen las fronteras en términos más sociales que geográficos para incluir a los ciudadanos en el extranjero (Glick Schiller *et al.* 1995).

Paralelo a este marco conceptual, y relacionando los procesos de *globalización* con los de *localización*, existe la noción de ‘diáspora’, originalmente atribuida a la migración judía, y que se refiere a las formas de descripción del movimiento de grupos y de los procesos implicados (‘migración’ describiría más el movimiento, y ‘diáspora’ el proceso), donde el ‘origen’ (*homeland*) no es algo fijo, sino algo más o menos imaginado, recreado y transformado en el proceso migratorio o diaspórico a través de dinámicas de localización/globalización, esencialización, etnificación, etc., tanto por parte de los desplazados como de los que no lo han hecho. El ‘origen’ sería una entidad flexible y cambiante fruto de esa relación. Y la dinámica que existe entre las dos o más partes interconectadas sería la ‘cultura diaspórica’ (*cf.* Brah 1996). (Más adelante plasmaremos esto en un esquema).

Las categorías clasificatorias rígidas, pues, no son adecuadas. Hay espacios intersticiales y liminales. Las categorías trazan límites claros; pero en realidad, unas tienen partes de otras; esos espacios liminales están sujetos a interrelación, a reflexión y reformulación, lo que pone en cuestión las mismas clasificaciones. Todo esto es aplicable a los conceptos de: ‘inmigrante’, ‘segunda generación’, ‘matrimonio mixto’ o personas de ‘origen mixto’.

Como señala Simon (1998), las transformaciones en estas clasificaciones anuncian rupturas todavía más decisivas y, añadiría, necesarias. En este sentido, es crucial plantearse el tema de los procesos de marcación y de percepción social de la diferencia; ¿o es que alguien piensa en el matrimonio entre una gallega y un vasco como un matrimonio interétnico?. ¿Dónde está, pues, la diferencia?. De hecho, lo que es un matrimonio “mixto”

¹⁹⁶ Gold (1997: 410). Sobre el concepto de ‘transnacionalidad’, consúltese también Rivera-Salgado (2000). Sobre los migrantes transnacionales en Europa, consúltese Kastoryano (1994).

varía según el contexto y los sujetos implicados.¹⁹⁷ Se trata, pues, de considerar en el análisis qué es lo que hace que un matrimonio sea ‘mixto’ o ‘interétnico’ tanto para los investigadores (observadores), como para los propios implicados.

Considero que la utilización de conceptos analíticos que se aproximen lo más posible a las realidades observadas es imprescindible para avanzar en la construcción teórica en antropología. Pienso que no es posible penetrar en un fenómeno y concebirlo e interpretarlo sin teoría previa –esa especie de inmersión *emic* pura que proponía Schneider, D. M. (1986 [1984])– porque siempre llevamos un bagaje teórico previo. En cambio, sí creo que plantear los conceptos controlando al máximo ese bagaje teórico, el sesgo y la subjetividad, y considerando en el análisis tanto los aspectos significativos para el investigador como para los propios implicados, es algo posible y deseable para poder comparar, explicar y predecir. Es por eso que la *deconstrucción* debería ir siempre acompañada de una *construcción*.

1.2.b Definición de endogamia/exogamia

Como expliqué al principio de este capítulo (apartado 1.1.b.2), fue McLennan quien acuñó la dicotomía ‘endogamia/exogamia’ en *Primitive Marriage* (1865), donde se refería a la ‘exogamia’ como la captura de esposas fuera del grupo. Más tarde, Lewis Henry Morgan utilizaría la dicotomía para referirse concretamente al matrimonio *dentro* o *fuera* de un grupo. Desde entonces hasta ahora, esta dicotomía se ha usado para hacer referencia, desde diferentes disciplinas, a realidades diversas. Así, tradicionalmente los sociólogos se han referido a la ‘endogamia’ como a la tendencia de los *consuegros* a ser iguales, reservando el uso de ‘homogamia’ para referirse a la tendencia de los *esposos* a ser iguales. Para los antropólogos, la ‘endogamia’ apunta más bien al matrimonio dentro de un grupo o categoría social.

En este trabajo, recuperando en parte su sentido original, utilizo la dicotomía ‘endogamia/exogamia’ para referirme al matrimonio dentro/fuera de un grupo o categoría social determinado (Giddens 1993: 398 [1989]; Barfield 1997: 150, 177; González Echevarría 1993). Y utilizo la dicotomía ‘homogamia/heterogamia’ para referirme a las uniones entre individuos de similar/diferente estatus socio-económico.

Me parece útil mantener la diferenciación conceptual entre ‘endogamia’ y ‘homogamia’, precisamente para analizar su interrelación. Como desarrollaré a lo largo de los siguientes capítulos, puede ser que la homogamia sea la razón de la endogamia; es decir, que puede que lo importante sea la homogamia, pero que ésta se vehicule a través de

¹⁹⁷ El trabajo de Waldren (1998), por ejemplo, muestra que las ideas sobre lo que es un matrimonio “mixto” en Mallorca, han variado según los cambios sociales y políticos acontecidos en los últimos doscientos años.

la endogamia. En cualquier caso, lo importante es lo que la endogamia implica de homogamia –y, en todo caso, de hipergamia.

El concepto de ‘grupo’ es relativo, y puede referirse a diferentes variables; por ejemplo: país de nacimiento, nacionalidad, grupo de parentesco (familia), religión, grupo étnico, área geográfica, etc. Por tanto, considero que no es posible utilizar la dicotomía ‘endogamia/exogamia’ para hablar en general de patrones matrimoniales; sino que es necesario especificar el nivel categorial al que nos referimos en cada caso (cf. Seymour-Smith 1986: 107). Distinguiremos, pues, entre distintos niveles de endogamia/exogamia.¹⁹⁸ Aunque, obviamente, la endogamia o la exogamia a varios niveles puede coexistir. Además, dentro de una categoría grupal puede haber distintos niveles de organización o agrupación que permitan hablar de endogamia/exogamia referida a esas sub-categorías. Un ejemplo que desarrollaremos en este trabajo es la endogamia/exogamia de ‘grupo étnico’. El ‘grupo étnico’ en la población estudiada (senegambiana) se refiere al grupo lingüístico-territorial. Como veremos, un grupo étnico puede incluir a varios sub-grupos (dialectales, etc.), de forma que podemos hablar de endogamia/exogamia de grupo étnico a varios niveles. Igualmente –y como también veremos– ocurriría con la categoría ‘religión’, en base a la cual se puede hablar tanto de endogamia/exogamia inter-religiosa, si lo que observamos es el matrimonio entre personas de distinta religión, como de endogamia/exogamia intra-religiosa, si nos referimos a tipos o grados religiosos dentro de la misma religión (este es el caso de la religión del Islam, en la que existen distintas escuelas o cofradías, además de, como en cualquier otra vivencia religiosa, distintos niveles de observancia).

La variable ‘grupo étnico’ o ‘etnia’ se ha utilizado también para hacer referencia a las diferencias culturales. Ya se dijo en un apartado anterior (1.1) que en Norteamérica –y en general en la literatura anglosajona– se utiliza tanto el concepto de ‘minoría étnica’ como el de ‘minoría racial’, reservando el primer uso para referirse a los grupos que difieren de la mayoría dominante por criterios más bien culturales, y el segundo para los que difieren por sus características fenotípicas. Según esto, se habla de ‘matrimonio inter-étnico’ para referirse al matrimonio entre personas de culturas diferentes, y de ‘matrimonio inter-racial’ para hacer referencia a diferencias fenotípicas. Sin embargo, estas dos esferas se confunden. En mi opinión, es necesario explicitar el uso exacto que se le quiere dar en cada caso.

Por otro lado, en Estados Unidos y Gran Bretaña se suele llamar a los matrimonios interétnicos ‘matrimonios mixtos’ (*‘mixed marriages’*), que normalmente aglutinan las categorías: *white* o ‘blanco’ y *colored* o ‘de color’.¹⁹⁹ Este término se confunde con el

¹⁹⁸ Un ejemplo de esto es el trabajo de Chaveau (1990) *Les Gagou de Cote d’Ivoire*, donde analiza las alianzas matrimoniales entre los gagou de la Costa de Marfil, y establece varios tipos de endogamia: “endogamia dentro del linaje”, “endogamia de poblado”, “endogamia en el área de la alianza” y “endogamia dentro de la etnia *gba*”. Véase Héritier-Augé y Copet-Rougier (1990: 70).

reservado históricamente a los matrimonios entre personas de distinta religión, concretamente entre católicos y no-católicos. A esto se le suma otra acepción muy distinta, referida a la opción sexual; esto es, el ‘matrimonio heterosexual’. Si a lo que nos referimos es a: matrimonios entre personas de distinto país, será más claro hablar de ‘matrimonios inter-nacionales’, donde nos referimos a la variable ‘país’ como clave diferenciadora, y cabría añadir de qué países o continentes estamos hablando. De hecho, en la literatura inglesa y americana se usa cada vez más el término ‘*intercountry marriage*’ para hablar de parejas mixtas. Sin embargo, con este uso podría confundirse la variable ‘país de nacimiento’ o ‘país de origen’ con la variable ‘nacionalidad’. Habría que clarificar, pues, si se está hablando de ‘endogamia/exogamia de país de nacimiento’ o de ‘endogamia/exogamia de nacionalidad’ en cada caso, si fuera pertinente. El uso de la categoría ‘interétnico’ para referirse a los matrimonios entre cónyuges de países distintos, es más ambiguo. Entre otras cosas porque, como hemos visto, se puede confundir con usos del concepto más específicos (p.e. idiomático-territorial).

La opción que me parece más operativa es hablar: de endogamia/exogamia de *país*, como de endogamia/exogamia de *grupo étnico*, de endogamia/exogamia *religiosa*, de endogamia/exogamia de *distrito/área geográfica*, o de cualquier otra variable. Podemos utilizar el término ‘mixto’ si, a la par que analizamos el propio concepto críticamente, dejamos claro a qué nos estamos refiriendo. Lo importante, insisto, no es el término en sí, sino que se sepa de qué se está hablando en cada momento.

En otro orden, y como he argumentado a lo largo de este capítulo, aunque la dicotomía ‘endogamia/exogamia’ hace referencia únicamente a las uniones matrimoniales (*formales*), es necesario incluir en su análisis todas las ‘relaciones íntimas informales’ o no reguladas legalmente; a saber: relaciones estables con cohabitación (no necesariamente institucionalizada), relaciones estables sin cohabitación, relaciones sexuales casuales o asociaciones breves. Seguimos aquí la dicotomía ‘formal/informal’ definida por Giddens, según el cual: “son relaciones *formales* las que existen en grupos y organizaciones basadas en normas o reglas del sistema oficial de autoridad.” (1993: 742 [1989]). Otras relaciones íntimas, incluidas la cohabitación –“dos personas que viven juntas en una relación sexual de cierta permanencia, sin estar casados” (*ibíd.*: 750)– son consideradas *informales*. En relación con la población estudiada en este trabajo hay que decir que, aunque en muchos sistemas de parentesco africano la distinción entre ‘formal’ e ‘informal’ o entre ‘matrimonio’ y ‘no-matrimonio’ no es tan clara como en la tradición cristiana, la población de estudio es mayoritariamente musulmana, y la ley islámica (Sharia) es un sistema oficial de autoridad que establece explícitamente esta distinción.

¹⁹⁹ En la literatura americana se habla tanto de ‘relaciones raciales’ o ‘interraciales’ (*race relations* o *inter-racial relations*) como de ‘relaciones inter-étnicas’ (*inter-ethnic relations*) del mismo modo que se habla de ‘relaciones inter-religiosas’ o de ‘relaciones inter-lingüísticas’. Véase Banton (1988: 10 y sig.). Una aproximación más reciente a la dicotomía raza/etnia es la que ofrece Banks (1996: 97 y sig.).

Es preciso diferenciar, pues, entre ‘pareja’ (emparejarse) y ‘cónyuge’ (casarse), no sólo porque se trata de fenómenos distintos con significados sociales diferentes, sino porque las esferas *formal* e *informal* se complementan (a veces contradiciéndose) y se dan sentido la una a la otra. En la literatura actual sobre el tema se usa el término ‘*intermating*’ para hablar de ‘emparejamiento mixto’, y el de ‘*intermarriage*’ para hablar de ‘matrimonio mixto’. En este trabajo se usará directamente la acepción, en lugar del compuesto, en cada caso.

CAPÍTULO 2

EL CASO BRITÁNICO COMO FUENTE DE HIPÓTESIS PARA EL CASO CATALÁN: PATRONES DE ENDOGAMIA/EXOGRAMIA ENTRE LOS GAMBIANOS DE LONDRES

2.1 Introducción

Tras la elaboración de un marco teórico interdisciplinar sobre el tema de la endogamia/exogamia, y una fase de prospección de campo que planteaba las bases para una investigación sobre endogamia/exogamia étnica con población inmigrante de origen africano en Cataluña, tuve ocasión de realizar una investigación sobre endogamia/exogamia y relaciones interétnicas de la población centroafricana en el Reino Unido, centrada en la población gambiana de Londres, con la que se realizó el trabajo de campo.²⁰⁰ Con esta investigación, me proponía estudiar las trayectorias migratorias de la población senegambiana en el Reino Unido, y ver la conexión entre el proyecto migratorio y el ciclo vital en cuanto a la elección y formación de la pareja y la familia, así como dilucidar los factores más relevantes implicados en estos procesos. El objetivo último era avanzar en el establecimiento de una serie de hipótesis que se aplicarían después al caso de Cataluña. Se trabajó con varias hipótesis iniciales o proto-hipótesis derivadas de la reflexión teórica. Dos de ellas, las principales, se centraron en los factores de clase social y religión, y otras tres, secundarias, se centraron en tres variables: sexo, edad (generación) y carácter formal/informal de la relación (las explico más adelante).

2.2 Contexto de la inmigración extranjera en el Reino Unido

Como veremos detenidamente en el Capítulo 3, en contraste con los países del sur de Europa, (España, Italia, Portugal y Grecia), que han experimentado las tasas de inmigración internacional más altas durante las dos últimas décadas, en el norte de Europa el fenómeno de la inmigración internacional masiva tuvo lugar entre los años 1950 y 1970 (King 1993).

En el caso de Gran Bretaña, la inmigración extranjera empezó a aumentar significativamente a partir de los años 1950s. En 1997, Gran Bretaña registraba unos 2 millones de residentes de nacionalidad extranjera (véase Tabla (2).1), de los cuales más del 60% eran individuos con nacionalidad no europea. Debido a los vínculos coloniales, el Reino Unido ha recibido tradicionalmente inmigrantes de la *Commonwealth* y, desde la posguerra, cada vez más de los países de la *New Commonwealth* (Castles y Miller 1993: 140; Layton-Henry 1992: 18; The Runnymede Trust and The Radical Statistics Race

²⁰⁰ Dentro del Master Programme in Culture, Race & Difference, en la Universidad de Sussex.

Tabla (2).1

Población extranjera residente en los países de la UE, a 01/01/2000

Países de la UE	Población Total	Población nacional	Población extranjera (no-nacional)	% extranjeros
BÉLGICA	10.239.085	9.385.716	853.369	8,33
DINAMARCA	5.294.900 ³	5.045.200	249.600	4,70 ³
ALEMANIA	82.163.475	74.819.884	7.343.591	8,94
GRECIA	10.511.000 ³	10.325.400 ²	161.200 ²	1,50 ²
ESPAÑA	40.499.791	39.698.462	801.329	1,97
FRANCIA	58.726.900 ³	53.055.400 ¹	3.596.600 ¹	6,20 ¹
IRLANDA	3.786.931	3.529.328	257.603	6,80
ITALIA	57.679.895	56.409.342	1.270.553	2,20
LUXEMBURGO	429.200	276.300	152.900	35,62
PAISES BAJOS	15.863.950	15.212.418	651.532	4,11
AUSTRIA	8.075.400 ³	7.341.100 ³	732.700 ³	9,10 ³
PORTUGAL	9.997.590	9.806.692	190.898	1,91
FINLANDIA	5.171.302	5.083.622	87.680	1,70
SUECIA	8.861.426	8.374.251	487.175	5,50
REINO UNIDO	58.185.000 ²	56.058.000 ²	2.066.000 ²	3,50 ³
TOTAL 1998	374.582.800³	355.500.000³	19.100.000³	3,50³
TOTAL est. 2001 *	377.614.000	-	-	5,5

¹ datos de 1990; ² datos de 1997; ³ datos de 1998

Fuente: Para los datos de 1997 y 1998 : CE (2000) *Statistiques sociales européennes: Migration*; Office des publications officielles des communautés européennes; Luxembourg. Para los datos de 2000: Eurostat (2001) *NewCronos - migración*; I.N.E-base: *cifras oficiales de población a 01/01/2000* (I.N.E). Elaboración propia.

Group 1980: 1). Así, después de los irlandeses, que constituyen el 21% del total de inmigrantes extranjeros, la mayoría de inmigrantes provienen de India, Pakistán y Bangladesh, además de América del Norte y Australia. Mientras que en España la mayoría de la población extranjera de nacionalidad no-europea procede de África, en Gran Bretaña ese lugar lo ocupan las nacionalidades asiáticas, aunque en números absolutos haya más africanos que en España (véase Tabla (2).2). Por otro lado, hay una diferencia sustancial en cuanto al origen en la población extranjera africana en España y en Gran Bretaña: mientras en España más del 80% de los inmigrantes de origen africano proceden del norte de África, concretamente de Marruecos, en Gran Bretaña casi el 90% proceden de países del África Negra, especialmente de Nigeria, Somalia, Sudáfrica y Ghana.

Tabla (2).2

Población extranjera de nacionalidad africana residente en algunos países de la UE, a 01/01/1999

	ESPAÑA	REINO UNIDO	ALEMANIA	P.BAJOS	SUECIA	PORTUGAL
ÁFRICA DEL NORTE	149.687	41.668	146.691	135.240	3.836	512
Argelia	7.043	13.598	17.641	1.090	485	80
Egipto	919	6.143	13.976	2.930	596	51
Libia	181	7.017	2.531	110	165	42
Marruecos	140.896	12.758	82.748	128.580	1.325	298
Tunez	536	2.152	24.549	1.440	893	26
ÁFRICA NEGRA	30.224	255.071	166.942	32.195	24.547	84.306
Angola	700	221	7.208	1.605	163	16.596
Benin	23	0	1.093	50	7	4
Botswana	1	472	97	30	33	3
Burkina Faso	52	0	1.290	80	14	2
Burundi	9	0	442	80	46	2
Cabo Verde	2.691	0	566	1.795	67	40.454
Camerún	442	0	7.269	335	47	16
Chad	7	0	357	0	35	0
Comores	0	0	57	5	2	0
Congo	32	0	890	70	41	18
Congo (Rep. Dem.)	602	0	16.723	2.430	685	200
Djibouti	8	0	70	20	25	1
Eritrea	0	0	3.398	175	779	0
Etiopía	89	1.484	17.500	1.535	2.894	7
Gabón	10	0	248	30	0	0
Gambia	6.969	3.303	2.569	110	1.649	2
Ghana	755	29.852	22.447	3.975	411	22
Guinea (Conakry)	680	0	2.103	210	41	211
Guinea Bissau	943	0	553	25	36	12.995
Guinea Ecuatorial	3.158	0	100	5	3	0
Costa de Marfil	119	0	2.661	85	173	78
Islas Mauricio	54	6.983	838	50	54	12
Kenia	185	10.737	4.016	360	561	284
Lesotho	4	0	105	15	5	4
Liberia	487	0	4.718	765	100	40
Madagascar	9	0	641	15	11	5
Malawi	4	3.978	128	15	12	22
Mali	1.189	0	832	50	26	61
Mauritania	1.147	0	530	100	8	24
Mozambique	63	0	2.703	50	50	4.425
Namibia	2	0	273	20	12	0
Níger	59	0	836	30	5	0
Nigeria	1.464	44.010	15.863	1.885	321	64
Rep. Centroafricana	16	0	142	5	2	2
Ruanda	154	0	1.059	140	90	19
Santo Tomé y Príncipe	40	0	49	5	0	4.411
Senegal	6.657	0	2.632	175	97	337
Seychelles	7	524	201	10	30	1
Sierra Leona	337	4.500	5.092	325	55	93
Somalia	201	41.016	8.849	8.900	13.450	1
Sudáfrica (South Afr.)	310	35.253	4.752	2.300	222	1.723
Southern Africa	320	35.725	5.294	2.370	277	1.738
Sudan	112	0	5.246	1.090	372	15
Swazilandia	3	0	67	5	5	8
Tanzania	23	5.799	967	270	369	321
Togo	41	0	11.275	245	143	4
Uganda	13	15.501	1.344	155	926	6
Sahara Occidental	0	0	0	0	0	0
Zaire	0	1.273	0	0	0	0
Zambia	11	1.281	347	100	96	9
Zimbawe	22	13.159	502	95	97	66
TOTAL ÁFRICA	179.487	291.388	303.269	163.975	27.734	83.065

Fuente: Eurostat (2001) *NewCronos* - migración. Elaboración propia.

Sin Embargo, España cuenta con mayor número tanto de gambianos como de senegaleses que Gran Bretaña. De hecho, España es uno de los países de Europa con más población senegalesa, junto con Francia e Italia, y el país con mayor número de gambianos (véase Tabla (2).2, en la página anterior).

2.3 Características socio-demográficas de la población senegambiana en el Reino Unido

El análisis estadístico de la población senegalesa residente en Gran Bretaña es dificultoso. Los individuos originarios de Senegal no constan en ningún registro. Tampoco es posible conocer el volumen de su presencia en el Censo de 1991, pues Senegal se incluye en la categoría de “Otros Africa” (esto ya es un indicador de su escaso número). Cabe tener en cuenta que estas estadísticas recogen la población extranjera según su país de nacimiento, por lo que los individuos nacidos en Gran Bretaña de padres o abuelos senegaleses, no aparecen registrados. En cualquier caso, el volumen de población senegalesa en Gran Bretaña no es significativo.

En cuanto a la población gambiana, se trata también de un colectivo pequeño en el conjunto de la población africana (véase Tabla (2).3), aunque mayor que el senegalés.²⁰¹

Tabla (2).3

Población nacida en África* residente en Gran Bretaña (Inglaterra, Gales y Escocia) en 1991 según el país de nacimiento y el sexo

	TOTAL	HOMBRES	MUJERES	% sobre el total del África Occ.	% sobre el total de África
ÁFRICA	331.313	168.084	163.229	-	-
ÁFRICA OCCIDENTAL	87.455	43.084	43.371	-	26,3
- Gambia	1.388	773	615	1,58	0,4
- Ghana	32.672	15.867	16.805	37,3	9,8
- Nigeria	47.085	23.483	23.602	53,8	13,6
- Sierra Leona	6.310	2.961	3.349	7,2	1,9
ÁFRICA DEL ESTE	220.605	113.830	106.775	-	66,5
ÁFRICA DEL SUR	23.253	11.170	12.083	-	7,1

* Los individuos nacidos en Gran Bretaña de padres o abuelos nacidos en África no están representados aquí.

Fuente: OPCS (Office of Population Censuses and Surveys) 1991, *Census of Population: Ethnic Group and Country of Birth*, Great Britain, Vols.1, London: HMSO. Elaboración propia.

²⁰¹ Hay que decir que en Gran Bretaña apenas existen estadísticas que recojan datos pormenorizados de la inmigración gambiana, y africana en general. El Censo ofrece muy poca información, y de las embajadas de los respectivos países sólo es posible obtener datos de los estudiantes becados por el Gobierno. El hecho de que los gambianos han emigrado a Gran Bretaña en diferentes momentos y a través de diversas vías, contribuye a la dificultad en hacer una estimación rigurosa del volumen de este colectivo. En este caso, las apreciaciones de los presidentes de asociaciones africanas suponen una fuente de información más precisa: Mr. Brian Jeng, Presidente de la Gambian Society of London, estimaba el número real de gambianos en Gran Bretaña en 1998 en 2.500 individuos, frente a los 1.388 que mostraba el Censo de 1991.

Tras una escasa inmigración de marineros, entre 1910 y 1950, la primera migración significativa de gambianos hacia Gran Bretaña empezó en los años 1960s, incrementándose durante la década siguiente, cuando muchos reunificaron a sus familias. En esa época la entrada era fácil, pues no se precisaba visado. Las leyes migratorias de 1962-68 y 1971 restringieron la inmigración de los países de la *Commonwealth*, pero no de los familiares dependientes de los primeros inmigrantes, que emigraron para reagruparse. A partir de los años 80 las restricciones aumentaron, especialmente con la aplicación de una ley en 1981 destinada a ‘reducir todavía más el número potencial de población negra en Gran Bretaña’ (The Radical Statistics Race Group 1988: 16). Así, entre finales de los 1970s y principios de los 1990s, la mayoría de los gambianos que entraban en Gran Bretaña lo hacían solicitando asilo, y cada vez más empezaron a quedarse en el Sur de Europa, principalmente en España.

La migración gambiana –y africana– hacia Gran Bretaña ha seguido un patrón diferente de la migración hacia España y los países del Sur de Europa. En España, la migración procedente de África es fundamentalmente económica; es decir: jóvenes de clase baja, muchos de ellos clandestinos, empleados en ocupaciones no cualificadas en la agricultura, la construcción y los servicios, que han sustituido a la tradicional mano de obra nacional. En Gran Bretaña, en cambio, los inmigrantes subsaharianos son predominantemente inmigrantes cualificados, principalmente estudiantes, procedentes de áreas urbanas (Craven 1968: 4; Coleman 1992-a: 502). Esto es paralelo a la composición étnica de la población migrante. Mientras que en España y otros países del sur de Europa la mayoría de gambianos y senegaleses son individuos de etnia mandinga, procedentes de áreas rurales, en Gran Bretaña la mayoría son wolof, procedentes de áreas urbanas (Banjul y Brikama en Gambia, y Dakar en Senegal). Los wolof de Gambia han emigrado mayoritariamente hacia Inglaterra y los EE.UU, porque el trabajo que podían desempeñar en España durante los años 1980s –cuando empezó la emigración– era en el sector de la agricultura, y no contemplaba otras posibilidades para los que tenían formación. Esta inercia continúa hoy día, cuando en España se mantiene la oferta de trabajo en la agricultura. Y aunque las posibilidades laborales se han diversificado, el cambio en el patrón migratorio según el grupo étnico es lento, pues la emigración hacia Inglaterra y EE.UU generó unas redes migratorias que hacen que se mantenga la tendencia de los wolof a emigrar a esos países, igual que las redes de los mandinga en España. El caso de los Mourides de Senegal en New York es un ejemplo interesante de migración por razones comerciales (venta ambulante, etc.), que ha dado lugar a redes migratorias consolidadas, al igual que ocurrió en Francia.

La mayoría de gambianos emigraron como estudiantes. Los que no tenían ayudas de su Gobierno compaginaban los estudios con el trabajo en otros sectores (Craven 1968: 81; Jerrome 1978: 369). Otros trabajan como profesionales y como representantes de instituciones (embajadas, asociaciones, etc.); y otros tantos en el comercio de arte y música africanos, un mercado en expansión. Actualmente, las razones para la migración gambiana

hacia Gran Bretaña no han variado sustancialmente respecto de las migraciones de los años 1960s y 1970s, dado que este país aún proporciona la posibilidad de obtener capital y formación cualificada que luego puede invertirse en Gambia (p.e. comprando un trozo de tierra y construyendo una casa para vivir, estableciendo un negocio propio, etc.). Este es el patrón migratorio mayoritario, común también entre las ‘nuevas generaciones’ nacidas en Gran Bretaña, como veremos en el estudio de casos (p.e. Caso 1). Sin embargo, el cumplimiento del proyecto de retorno dependerá en gran parte de haber conseguido esos objetivos iniciales, y en la mayoría de casos, la estancia suele prolongarse, lo que tiene efectos en las estrategias de formación de la pareja y/o familia.

La distribución residencial de la población gambiana en Gran Bretaña sigue el mismo patrón que el conjunto de la población africana (Skellington 1996; Coleman 1992-a: 489). En general, la mayoría de minorías étnicas en Gran Bretaña están fuertemente concentradas geográficamente, residiendo la mayoría en Londres y Birmingham. Este patrón es similar al que siguen los inmigrantes en España, mayoritariamente concentrados en Barcelona y Madrid. En 1991, más de la mitad de los individuos nacidos en África residentes en Gran Bretaña residían en Greater London, y mientras los africanos procedentes del África del Este se concentraban en el área de Outer London, casi el 70% (68,2%) de los procedentes de países del África Occidental –incluidos Gambia y Senegal– se concentraban en el centro de la ciudad (Inner London) (véase Tabla (2).4 y Tabla (2).5).

Tabla (2).4

Población nacida en África residente en Gran Bretaña en 1991 por zona de origen y área de residencia en Londres

	GRAN BRETAÑA	GREATER LONDON	Inner London	Outer London
TOTAL AFRICA	331.313	183.341	76.021	107.320
- África del Este	220.605	108.341	25.743	82.598
- África del Sur	23.253	6.471	3.473	2.998
- África Occidental	87.455	68.529	46.805	21.724

Fuente: OPCS (Office of Population Censuses and Surveys) 1991, *Census of Population: Ethnic Group and Country of Birth*, Great Britain, Vols.1, London: HMSO. Elaboración propia.

En ese año, más del 60% de los gambianos de Gran Bretaña residían en Greater London, de los cuales casi el 70% (68.46%) lo hacía en Inner London (véase Tabla (2).6). Esta distribución se confirmó con el trabajo de campo realizado en Londres (véanse Mapa (2).1 y Mapa (2).2). Cabe señalar que algunos distritos, como Lambeth, donde reside mucha población africana, no encontramos muchos gambianos, lo que indicaría una distribución más específica por país de origen, y no sólo por continente (véase también Skellington 1996: 53, 69). Sin embargo, esto no es un patrón generalizado, pues el distrito con más densidad de población nacida en Gambia (Hackney) cuenta con una gran densidad de residentes africanos en general, así como de asiáticos. Actualmente, muchos jóvenes gambianos se están asentando en ciudades como Birmingham y Manchester.

Tabla (2).5

Población nacida en África (Total) y África Occidental, según área residencia en Londres en 1991

	% en GREATER LONDON		% en Inner London				% en Outer London			
	de África en Gran Bret. (331.313)	de África Occ. en Gran Bret. (87.455)	de África en Gran Bret.	de África en Greater London	de África Occ. en Gran Bret.	de África Occ. en Greater London	de África en Gran Bret.	de África en Greater London	de África Occ. en Gran Bret.	de África Occ. en Greater London
ÁFRICA	55,3	-	22,9	41,4	-	-	32,3	58,5	-	-
ÁFRICA OCCIDENTAL	-	78,3	-	-	53,5	68,2	-	-	24,8	31,7

Fuente: OPCS (Office of Population Censuses and Surveys) 1991, *Census of Population: Ethnic Group and Country of Birth*, Great Britain, Vol.1, London: HMSO. Elaboración propia.

Tabla (2).6

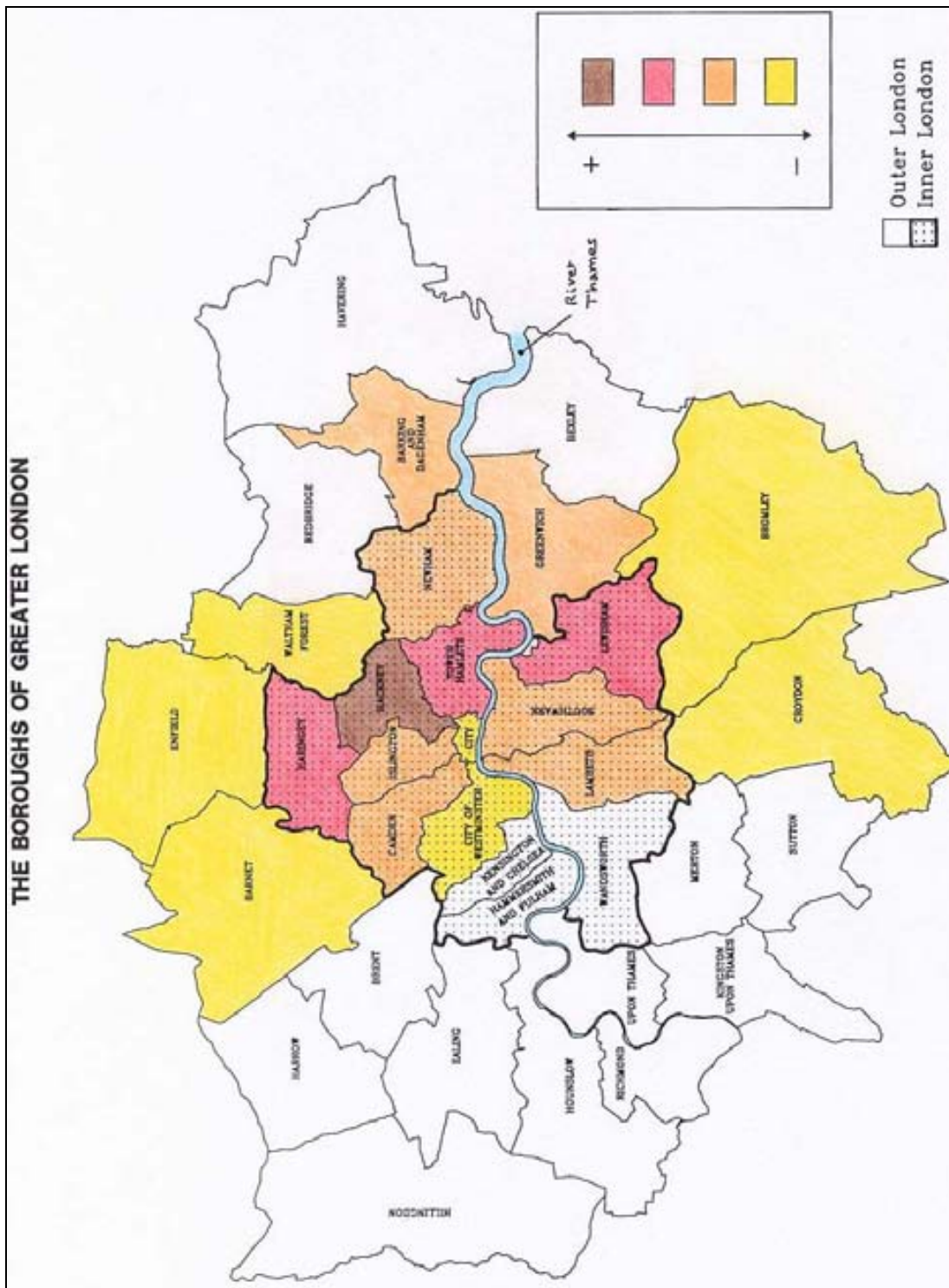
Población nacida en Gambia, África Occidental y 'Black Africans', según el sexo y el área de residencia en Londres en 1991

	GAMBIA (país de nacimiento)				% de los Gambiaños de Gran Bretaña	ÁFRICA OCCIDENTAL (área de origen)			'BLACK AFRICANS' (grupo étnico)		
	TOTAL	%	Hombres	Mujeres		TOTAL	Hombres	Mujeres	TOTAL	Hombres	Mujeres
GREATER LONDON	853	-	447	406	61,45	68.529	32.454	36.075	163.635	79.941	83.694
- Inner London	584	68,46	315	269	42,07	46.805	21.942	24.863	109.024	53.207	55.817
- Outer London	269	31,53	132	137	19,38	21.724	10.512	11.212	54.611	26.734	27.877

Fuente: OPCS (Office of Population Censuses and Surveys) 1991, *Census of Population: Ethnic Group and Country of Birth*, Great Britain, Vol.1, London: HMSO. Elaboración propia.



Fuente: OPCS (Office of Population Censuses and Surveys) (1991) *Census of Population: Ethnic Group and Country of Birth*, Great Britain, Vols.1 y 2, London: HMSO.



Fuente: Trabajo de campo en Londres. Fuente del mapa-base: London Research Centre (1991) *London From the Labour Force Survey. Some Key Facts*. Statistical Series, 74. Elaboración Propia.

En cuanto a la edad, la población africana residente en Gran Bretaña es joven; la mayoría de gambianos tienen entre 20 y 45 años de edad. La distribución por sexos es ligeramente favorable a los hombres, a la inversa que en el resto de los países del África Occidental (véase, más arriba, Tabla (2).3). En parte, las causas de esta diferencia tienen que ver con la influencia de la religión musulmana en el patrón de migración masculino (la presencia del Islam en Nigeria, Ghana y Sierra Leona es mucho menor que en Gambia). Sin embargo, la feminización de la migración es también extensible al caso de los gambianos en Gran Bretaña, donde el motor son los procesos de urbanización. En este sentido, el divorcio tiene un rol importante en esta tendencia, siendo frecuente que mujeres gambianas divorciadas emigren solas con sus hijos. En 1991, a pesar de que hay más casados que solteros, ya se observa un alto porcentaje de mujeres gambianas solteras, aunque hay más hombres divorciados; significativamente, entre los inmigrantes del África Occidental el porcentaje de divorcios es mucho mayor entre las mujeres que entre los hombres, lo que, una vez más, puede ser atribuido a los factores socio-religiosos (véase Tabla (2).7).

Tabla (2).7

Población nacida en Gambia residente en Gran Bretaña en 1991 según el sexo y el estado civil

	GAMBIA			ÁFRICA OCCIDENTAL			RESTO ÁFRICA *		
	TOTAL	Hombres	Mujeres	TOTAL	Hombres	Mujeres	TOTAL	Hombres	Mujeres
Solteros	592	336	256	34.875	17.115	17.760	18.983	11.113	7.870
Casados	643	359	284	45.351	23.537	21.814	13.453	6.668	6.785
Divorciados	114	65	49	5.680	2.108	3.572	1.078	400	678
Viudos	39	13	26	1.549	324	1.225	671	115	566
TOTAL	1.388	773	615	87.455	43.084	44.371	34.195	18.296	15.899

* Todos excepto: África Occidental, África del Este, África del Sur, Argelia, Egipto, Libia, Marruecos y Tunes

Fuente: OPCS (Office of Population Censuses and Surveys) 1991, *Census of Population: Ethnic Group and Country of Birth*, Great Britain, Vols.1, London: HMSO. Elaboración propia.

Las mujeres gambianas se casan todavía más jóvenes que los hombres, aunque más mayores que las generaciones anteriores. Los datos del Trabajo de campo realizado en Londres muestran que la edad al matrimonio ha aumentado en unos cinco años entre la generación de los abuelos y la de sus nietos. Según diversos estudios, esta tendencia es general para el conjunto de la población de origen africano (Coleman 1992-a: 503; Berrington 1994: 524, Fig.1f).

Finalmente, hay que destacar el alto grado de asociacionismo existente entre los gambianos de Londres, incluidas las asociaciones dedicadas sólo a los jóvenes. Existen cuatro asociaciones: The Gambian Society, The Welfare Society, The Senegambian Muslim Association, y The Youth Society. Como veremos, el elemento asociativo es fundamental en la cohesión de las redes sociales entre la población gambiana; lo que, a su vez, influye en los patrones de endogamia/exogamia.

2.4 Contexto histórico de las relaciones interétnicas entre subsaharianos²⁰² e ingleses y tendencias actuales en los patrones de endogamia/exogamia

Senegambia –como se conoce a la región del sur-oeste del Sahel que cubre los valles de Senegal y del río Gambia, bordeado por el océano Atlántico, el desierto del Sahara, las praderas de la sabana y el bosque ecuatorial– fue la primera región del África subsahariana en convertirse en principal exportadora de esclavos en la economía atlántica, principalmente durante la segunda mitad del siglo XVII. Hasta tal punto era así, que los europeos la denominaron ‘La costa de los esclavos’. Cabe decir que la mayoría de los esclavos de la costa de Senegambia en tiempos pre-coloniales eran mujeres; los esclavos varones eran reclutados del interior del área subsahariana. Los portugueses tuvieron el monopolio hasta el inicio del siglo XVIII, cuando los holandeses, ingleses y franceses invadieron la costa africana. Los franceses y los portugueses se convirtieron en los principales comerciantes de esclavos dentro del sistema triangular atlántico (América-Europa-África)²⁰³, y del que los esclavos procedentes de Gambia fueron parte hasta el siglo XIX.²⁰⁴

Los primeros contactos entre la población gambiana y la europea, primero portuguesa (1455) y luego inglesa (1587), tuvieron lugar, por tanto, dentro del contexto de la esclavitud. El espectro de relaciones íntimas iba desde relaciones sexuales casuales, a las relaciones de concubinato más o menos estables o, incluso, el matrimonio. El matrimonio entre gambianos e ingleses se convirtió en una forma importante de establecer alianzas económicas y sociales, básicamente entre traficantes europeos y visitantes extranjeros acaudalados y mujeres gambianas con buenas conexiones de parentesco o pertenecientes a familias prósperas. El matrimonio constituía así un camino a la movilidad social, y gracias a ello, durante varias generaciones, muchos esclavos mejoraron considerablemente su estatus (véase Wright 1997: 51-53, 86, 112 y 123). En el Capítulo 1 ya se abordó el tema de la política de estado en torno a la endogamia/exogamia en la Inglaterra colonial y pos-colonial. Baste recordar aquí que durante la era colonial, las relaciones íntimas ‘interaciales’, y en especial el matrimonio, estuvieron fuertemente desaprobadas.

Entre los siglos XVIII y XIX, la mayoría de subsaharianos que fueron a Gran Bretaña –principalmente a Londres, Cardiff o Liverpool– fueron marineros, sirvientes domésticos y, en menor medida, hijos de los comerciantes que buscaban educación y formación técnica (Benson 1981: 3; Coleman 1992-a: 474). De hecho, los gambianos con vínculos en

²⁰² Me refiero aquí a población del África Central y del Oeste.

²⁰³ De América salían hacia Europa: azúcar, ron, café y tabaco; desde Europa se enviaban a África: abalorios, tejidos, hierro, caballos y armas, y África abastecía a América de: esclavos (“madera de ébano”), oro, marfil, goma y cuero.

²⁰⁴ Para una descripción detallada del tráfico de esclavos en Gambia, véase Wright (1997: 65-135). Para un análisis del tráfico de esclavos en toda la región de Senegambia, consúltese Barry (1998 [1988]).

la esclavitud representaban un número muy escaso en comparación con los de otros países (p.e. Guinea o Sierra Leona). Más adelante, durante la Primera y Segunda guerras mundiales, un número considerable de subsaharianos emigraron a Gran Bretaña como soldados, marineros y trabajadores industriales (Benson 1981: 6). Muchos de ellos regresaron a sus países de origen, pero muchos otros se asentaron, reunificando o constituyendo sus familias allí. Durante ese período, los gobiernos ingleses consideraron que la inmigración ayudaría a remontar la economía del imperio, fortaleciendo los lazos con las colonias e incrementando el poder de Gran Bretaña en el mundo. La mayoría procedían de países del Caribe, en menor medida del subcontinente Indio, y en menor número del África y del Lejano Oriente (Abercrombie y Ware 1996: 253 [1994]). Como ya señalé en el Capítulo 1, durante ese período, los inmigrantes fueron bienvenidos en tanto que mano de obra, pero había más reticencias en cuanto al mestizaje con esa población. La ideología anti-mestizaje según la cual la mezcla entre ‘negros’ y ‘blancos’ representaba un peligro para el ‘carácter inglés’ (*‘Britishness’*), la unidad y el orden nacionales, fue paralela a un control de la inmigración estricto durante los años 1950s y 1960s; y con más o menos intensidad perduró hasta mitades de los 1980s.

Actualmente, la mayoría de estudios señalan que, en general, prevalecen dos patrones. Por un lado, existe una tendencia entre los africanos en Gran Bretaña a la endogamia étnica (de país). Así, Crester (1990: 232) señala que en 1983 el 66,7% de los matrimonios eran endógamos. El resto (33%) eran africanos casados con afro-caribeños. Un ejemplo serían las uniones entre hombres nigerianos Ibo que se casan con mujeres afro-caribeñas (Jerrome 1978: 372). De hecho, los africanos y los afro-caribeños son las minorías étnicas más exógamas (Coleman 1992-a: 513). Sin embargo, los africanos del oeste (*West Africans*) son fundamentalmente endógamos (Craven 1968: 20). Como señala repetidamente Benson (1981: 9, 13):

[...] despite some tendency towards greater tolerance over time, interracial marriage remains the object of considerable disapproval on the part of the white, adult, English population [...] evidence suggest that, even today, those who take the decision to enter into an interracial union are regarded with suspicion and disapproval by a significant proportion of both the black and the white populations.

Por otro lado, todas las evidencias muestran que los matrimonios interétnicos son más frecuentes entre hombres africanos (‘negros’) y mujeres inglesas (‘blancas’) que al revés (Benson 1981: 21; Booth 1992: 47-48; Coleman 1985, 1992-a: 515; Berrington 1994: 534; The Runnymede Trust and The Radical Statistics Race Group 1980: 12).²⁰⁵ Esto sería debido en parte al patrón de migración predominantemente masculino; aunque haya otras razones de tipo cultural. Asimismo, la mayoría de estudios señalan las diferencias entre relaciones a nivel *formal* e *informal*. Los porcentajes de cohabitación en las relaciones exógamas de la población africana residente en Gran Bretaña son mayores que los

²⁰⁵ Véase también Grillo (1985: 113), para el caso de los norteafricanos en Francia.

porcentajes de uniones matrimoniales, siendo los hombres africanos mayoría, en detrimento de las mujeres (Berrington 1994: 529-534).

Respecto a las diferencias intergeneracionales, y como se ha señalado anteriormente, la tendencia general entre las minorías étnicas es que las segundas y terceras generaciones sean más exógamas que las generaciones de sus padres (Coleman 1983, 1985, 1992-a, 1993: 71-74; Booth 1992: 48; Berrington 1994: 535; Anwar 1994: 27; Todd 1996: 71).

La hipótesis iniciales o proto-hipótesis a las que he hecho referencia más arriba son las siguientes:

PROTO-HIPÓTESIS PRINCIPALES:

- 1) La afiliación al Islam es un factor que predispone a la endogamia a varios niveles.
- 2) El factor social predomina sobre el factor étnico: incluso en los casos de exogamia (de país y/o religiosa), predomina la homogamia.

PROTO-HIPÓTESIS SECUNDARIAS:

- a) Los hombres son más exógamos que las mujeres.
- b) Las generaciones jóvenes son más exógamas que las viejas.
- c) La exogamia es mayor en las relaciones informales que en las formales.

2.5 Estudios de caso ²⁰⁶

Caso 1 (véase Anexo al Capítulo 2: Diagrama genealógico SL-1)

Mrs. M nació en Banjul (capital de Gambia) en 1944 (tiene 54 años). Como la mayoría de gambianos en Londres, vive en el distrito londinense de Hackney. Ha contraído matrimonio en tres ocasiones, y se ha divorciado dos veces. Todos sus matrimonios se han celebrado por el rito islámico; siendo el segundo un matrimonio concertado (i.e. arreglado por los padres de los respectivos cónyuges). Viajó al Reino Unido para reunirse con su segundo marido; y tras quince años de convivencia se divorciaron. Después, en un viaje de vacaciones a Gambia, conoció al que hoy es su tercer marido, un gambiano de 55 años nacido en Basse, en la zona interior del país (allí fue a la escuela primaria, y luego viajó a Banjul para finalizar sus estudios de secundaria). Él es también musulmán, de la escuela Tijjaan²⁰⁷, y de etnia wolof, como ella. Aunque él puntualiza que su lengua materna es wolof, pero que su apellido, Faal, proviene de Mauritania, donde predomina el árabe. Llegó a Londres sólo hace tres meses²⁰⁸ para reunirse con su esposa, que es su segunda mujer. Él también es divorciado, y sus hijos viven en Gambia. Antes de llegar al Reino Unido, viajó por Alemania y España; en España estuvo trabajando algunos años en una fábrica de muebles de Sabadell (Barcelona).

Mrs. M trabaja actualmente en una residencia geriátrica, con un salario mensual de unas £700 (aprox. 180.000 ptas o unos 1.000 euros). Tiene tres hijos, dos hijas y un hijo, de su segundo matrimonio, todos ellos nacidos en Inglaterra. La mayor, de 32 años, trabaja como empleada de banco, y está casada con un hombre gambiano, también musulmán y de etnia wolof, pero algo más joven, y que trabaja como conductor de autobús en Londres. La hija menor, de 28 años, es oficinista en un hospital, y está casada con un hombre nacido en Inglaterra de padres gambianos, cuatro años mayor que ella, también musulmán y de etnia wolof. Él trabaja como guardia de seguridad. Tienen dos hijos, uno de 9 años y otro de un mes, ambos nacidos en Inglaterra. Él tiene otro hijo fruto de una antigua relación de cohabitación con una mujer inglesa. Finalmente, el único hijo varón, de 29 años, trabaja en una agencia inmobiliaria, y no está casado. Todos ellos viven en el mismo distrito que sus padres: Hackney.

²⁰⁶ El trabajo de campo de donde se extrae este material se realizó entre los meses de junio y septiembre de 1998. Esto debe tenerse en cuenta al leer las edades o acontecimientos cronológicos.

²⁰⁷ La mayoría de los gambianos de Inglaterra son sunnitas de la escuela Malik, una de las cuatro principales escuelas jurídicas del Islam que impera en buena parte de África, y de la cofradía o hermandad Tijjaan o Tiyaniya, una de las cofradías más importantes de Senegambia (desarrollaré el tema de las cofradías religiosas al final del Capítulo 4).

²⁰⁸ Esta entrevista se realizó el 30 de julio de 1998. Téngase en cuenta en las referencias temporales de los cuatro estudios de caso que, en general, las entrevistas se reliazaron durante el verano de 1998.

Mrs. M tiene dos hermanas, las dos menores que ella, que también viven en Londres, en su mismo barrio. La mayor, de unos 40 años, está casada con un nativo inglés, no convertido al Islam. Ambos trabajan en el mismo hotel. La menor, de unos 30 años, está casada con un gambiano, musulmán y de etnia wolof, como ella. Trabaja en el mismo hotel que su hermana, y su marido no trabaja. Los otros dos hermanos de Mrs. M, ambos varones y también menores que ella, residen en Gambia, donde ejercen de profesores, el mayor de formación primaria, y el menor de formación secundaria.

Cuando se le pregunta acerca del matrimonio, Mrs. M enfatiza que haber nacido en un país distinto, ser de diferente grupo étnico (de hecho sus padres eran de distinto grupo étnico: el padre era mandinga y la madre entre fula y wolof) o tener diferente estatus social no son obstáculos, siempre y cuando el cónyuge sea musulmán. Lo importante es que sea una persona “correcta”. Su marido es de la misma opinión, aunque puntualiza que los matrimonios entre musulmanes y cristianos son posibles, algo que está ocurriendo cada vez más entre las generaciones más jóvenes:

[...] nowadays people... you know?, they give them their choice, you know?... if you want to marry with an European, you can go to the register office and marry, you'll be on your own religion [Christian] and the other one will be on her own religion. So, nowadays it's not a problem [...] I give you an example: you see my daughter and you want her, o.k?; I tell my daughter: “tell your boyfriend to convert to Muslim”; if you say: “I cannot convert” [...] then, I can tell this thing to her: “well, you do what you want... the choice is yours; but whatever it happens don't say it's me.” Then, that time, she can come and marry to you legal in the registry. Now this is happening most. (SL1-HGW55-CE-UK)

En cuanto al estatus social y las divisiones estamentales tradicionales, el marido de Mrs. M piensa que hoy día no tienen sentido:

Yeah!, that's stupid [...] they are fanatics, because we the young ones we don't believe in that, because [...] into the Bible or into the Qur'an, we are all created by one God, there is no nobility, there is no superiority, there is no ruling class, everybody is equal; so, all these things people are talking are fanatics [...] during the ancient African time, they were doing that, because rich people didn't want to work heavy, people worked for them, you see?... [...] it's different from the past, it's different. (SL1-HGW55-CE-UK)

La hija menor de Mrs. M, al igual que su marido, también expresa su preferencia por cónyuges musulmanes, aunque la diferencia de país no es algo que contemplan como un problema. En esta línea, su marido, que anteriormente tuvo una relación de cohabitación con una mujer inglesa, con la que tiene un hijo en común, lo reitera, señalando que, de hecho, él ha nacido en Inglaterra:

I would!, I would!... because I've got a child with a girl from another country, yeah?... so, yeah, I'll say I could do, because I was born here, and, you know that... because I was born here, is such a large modern culture society, so... yeah, yeah.

En cuanto a la poligamia, el marido de la hija menor de Mrs. M, dice que hay algunos gambianos en Inglaterra que tienen varias esposas, pero que es una situación peligrosa, porque en este país está penalizado: “if they catch you, you are gonna be in trouble”.

Tras haber vivido 31 años en Londres, visitando Gambia sólo dos o tres semanas al año, Mrs. M ansía un retorno permanente, aunque no concreta cuando se producirá:

May be in five years time I will see myself going back home... hmm!... I would love to go home. (SL1-MGW54-CE-UK)

Su hija menor y su marido planean también el retorno, aunque no sea de forma permanente. Como señala su esposo:

I prefer Gambia to me, you know? [...] I plan to go, I mean, not like... on permanent bases, you know?... back and forth, back and forth, you know?; may be later on, I will do a business venture; then... I will think about more permanent, you know?.

En la misma línea, y algo más nostálgico, el esposo de Mrs. M señala:

You know, when times come, we are all going back home; because we love our land, we love our country, and also the climate there is good for us [...] For that one [*referring to his grandson in law, Amie's 9 year-old son*] I don't want him to stay here; this one, he would like to be a British [*all the family laughs*] (SL1-HGW55-CE-UK)

Como explica, la mayoría de gambianos en Inglaterra piensan en trabajar para poder regresar a su país a invertir sus ganancias (en educación o en dinero). El marido de la hija menor de Mrs. M lo expresa del siguiente modo, pensando en el futuro que quiere para sus hijos:

I would like them [*his sons*] to get the best education they can get over here. And then, if they could use it up there, you know?... because England, the next decade to come over is gonna be terrible!, is gonna be terrible next decade!, you know?... is gonna be bad in England, you know?... really, really; specially for work, education... even education, you know?, to get a good standard of education, is very hard, you know?.

La misma idea es también expresada por el marido de Mrs. M, que argumenta que con estudios sus hijos y nietos tienen más futuro en Gambia que en Inglaterra:

And you will see that our country will need the people who have got education here, to go and do lot of community administration there, specially the modern technology Europe is using now [...] in the year 2004 you will see a big change in The Gambia, you will see [...] When he [*his grandson in law*] will go back home [*The Gambia*], at least he will have ten chances to one, because the opportunities are there [*rather*] than here; because now, a lot of British people do the same, and may be equal right is here, but they most have to give them the privilege. For instance if you are a foreigner from Gambia and do your studies, here in Britain today, they don't give you the opportunity to work here, when you finish your course, you have to go back to your country. (SL1-HGW55-CE-UK)

Caso 2 (véase Anexo al Capítulo 2: Diagrama genealógico SL-2)

Mrs. A también nació en Banjul, como sus padres, ahora fallecidos. Tiene 54 años y también vive en Hackney (Clapton), en un piso de propiedad. Fue al instituto en Gambia, y luego viajó a Inglaterra en 1967 para cursar estudios de medicina en una escuela, siguiendo los pasos de su padre, que era administrador de un hospital en Gambia. Desde hace tiempo trabaja como enfermera en el Royal London Hospital, además de ejercer de comadrona y de instructora de partos. Ha viajado por toda Europa, incluso hasta Rusia, y siempre ha tenido una vida muy activa y comprometida con su comunidad. Actualmente representa al colectivo de mujeres en la Senegambian Muslim Association.

Mrs. A está casada con un hombre gambiano de 59 años de edad, también musulmán (de la escuela Tijaan) y wolof como ella, que trabaja en una fábrica textil en Londres. Se conocieron en Londres. Él llegó a Inglaterra antes que ella, y ya estaba trabajando cuando ella todavía estudiaba en la escuela de medicina y vivía en el hospital. Se casaron según el rito islámico; y pocos meses después de que naciera su primera hija, se fueron a vivir a su actual piso. Ahora tienen tres hijos, todos nacidos en Inglaterra. Sólo la mayor está casada. Tiene 24 años, estudia programación informática en la London University y trabaja temporalmente durante los meses de verano. Se casó hace un año con un abogado gambiano de unos 30 años, también musulmán y de etnia wolof como ella. Tienen un hijo de poco más de un año de edad, y viven en el mismo barrio, muy cerca de Mrs. A. Los otros dos hijos, ambos varones, son estudiantes, y viven con sus padres. El mayor de los hijos varones, de 21 años, estudia económicas en la universidad, y trabaja como taxista a media jornada. El menor, de 18 años, está acabando el Bachillerato, y el año que viene irá a la universidad.

Según Mrs. A, casarse con alguien de otro país no resulta un problema; de hecho, su padre era de Senegal, y su madre de Gambia. Para ella el prejuicio que lleva a la preferencia por la endogamia de país indica ignorancia. Lo importante es que el cónyuge sea musulmán, el amor y la seguridad. En sus propias palabras:

[it is] not a problem at all; all of us are human beings, if you get someone who loves you, and care for you... [...] it doesn't matter, as long as they're good, they don't keep in the street, they love you, they are good, finish!; even still they don't have money [than] they have a lot; you want love and security; that's it!. [...] You'll find most Gambians want to marry Gambians [...] there are different Muslims [...] most people look at the skin, and they'll tell you: "only marry Gambian, only marry Gambian"; because they don't know, they are ignorant, they don't know; but if they'd know... (SL2-MGW54-CE-UK)

Su hija también expresa su preferencia por cónyuges de la misma religión, pero además que sean del mismo país de origen, ya que eso implica compartir más cosas; entre otras, el conocimiento entre las familias:

Persons from Gambia have more in common, and our parents all know each other, in the family.

El marido de Mrs. A, tiene la misma opinión. Según él, las relaciones exógamias (entre europeos y gambianos) se producen fundamentalmente por el turismo; esto es, cuando las mujeres europeas, más que los hombres, van a Gambia de vacaciones. Allí se forma la pareja, y luego vuelven juntos a Europa.

Tras haber vivido más de treinta años en Inglaterra, Mrs. A no está segura de querer volver a Gambia. Una posibilidad es alquilar su piso en Londres, y volver temporalmente. De hecho en Gambia tienen ya tienen tres pisos alquilados. Por el momento van a Gambia de vacaciones unas dos veces al año, a veces incluso tres.

En contraste con esto, su hija, que ha nacido en Inglaterra, sí que desea ir a vivir a Gambia. Tiene pensado iniciar un negocio allí tan pronto como obtenga su título de programadora. Tanto ella como su esposo quieren que su hijo crezca en Gambia, que sienten más como su hogar. Como expresa ella:

I feel it is more my home than here... [...] I wont take a permanent job here, just a temporary work, yeah [...] I'd like to open my own business, yeah. [...] I will brought up my son in Gambia, I think it's better in Gambia.

Caso 3 (véase Anexo al Capítulo 2: Diagrama genealógico SL-3)

Aunque nació en Banjul, en 1956, Mrs. B.S creció en Dakar (capital de Senegal). Cuando tenía seis meses, su tía materna la dio a su hermana (la madre de Mrs. B.S), porque ésta no podía tener hijos. Como ella misma explica, se trata de una práctica común en Gambia:

If you see someone in your family who hasn't got kids, you always gives him a child to adopt it. It's nothing in my country; so that is why I told you, we are very close, you are very carry, you care for each other [...] black people, African, and white people, we are far different () our culture is far different. (SL3-MGW42-ChXa-UK)

Igualmente común es la costumbre de adoptar hijos de una pareja divorciada:

[...] sometimes, if you can't take the children, it's not a big deal [...] mostly the mother take the children, sometimes the father takes the children, but mostly they left with the mother. Sometimes your grandparents look after, and sometimes your aunts look after you... [...] even, you know, you can adopt your sister's, your brother's kids... because when you have, you always give your sister or your brother who doesn't have; you always share things. (SL3-MGW42-ChXa-UK)

Mrs. B.S vivió en Dakar hasta los quince años, donde estudió primaria y secundaria (en francés). Luego regresó a Gambia, donde vivió en una casa de propiedad con su madre y sus hermanos. Su padre, que trabajaba de carnicero, un "big business man" tal como ella lo describe, murió en 1975; pero su madre, que ahora tiene 68 años, todavía vive. Ellos se casaron muy jóvenes, según la costumbre: él tenía unos 20 años, y ella 15 o 16.

Mrs. B.S se casó por primera vez a los 22 años, en Banjul, por el rito islámico. Fue un matrimonio arreglado. Su marido había estado viviendo y trabajando en Londres desde 1962, y el tío de Mrs. B.S acordó el matrimonio con él. Así que ella viajó a Londres para reunirse con él en 1979. Este tipo de matrimonio a distancia es algo común; es lo que llaman el "proxy-marriage". Tal como explica una amiga suya:

You know, Muslim way is different, you don't go to church like here, you don't exchange rings, no. You just marry in the mosque, the elders and your brothers sit down and we do the dowry, the husband has to give it the dowry [...] he [*her husband*] was here; so, that's our law, I mean in Banjul [...] The men went to the mosque, take kola, and money [...] so that mean... whatever you are, if you see someone you want, they can marry without the husband is there, or the wife is there. Like, for example, if I see someone I love now, and the partner is a Gambian, he has got family there, his family went to my family, take some kola and arks, that's it. So my brothers will stand up and went to the mosque, and uncles and people will wait outside the mosque, until five o'clock prayer... so that's the way we marry.

En 1991 Mrs. B.S se divorció de su primer marido en Banjul. El divorcio en Gambia es algo más común de lo que nos pueda parecer:

In The Gambia we are not fanatic Muslim [...] if the marriage doesn't work really, you can get a divorce, yes, you know? ... sometimes you've got there plenty kids, you cannot go away, you just stay there, you stop there, because if you leave, who gonna look after the kids? [...] but divorce is nothing, you can divorce, and get remarried again, yeah, is not a big deal... (SL3-MGW42-ChXa-UK)

Actualmente vive en Hackney, donde cohabita con un hombre senegalés, musulmán y de etnia wolof como ella, y muy conectado con Gambia. Se conocieron en Londres, y planean casarse pronto. Él trabaja como guardia de seguridad, y Mrs. B.S trabaja como ama de casa.

Mrs. B.S no tiene hijos. De hecho, tuvo dos pérdidas dando a luz. Pero tiene una familia muy grande: son nueve hermanos y hermanas. Dos hermanas, ambas mayores que ella, y dos hermanos, uno de ellos más joven, viven en Gambia. Los cuatro están casados con cónyuges gambianos, y todos tienen hijos (la mayor siete). Los otros cuatro hermanos y hermanas viven en distintos países del norte de Europa: el mayor de estos cuatro, de 40 años, vive en Noruega, y está casado con una mujer nativa (noruega), con la que tiene tres hijos. Él trabaja como soldador y ella es profesora. Una hermana, de 37 años, vive en Dinamarca, y también está casada con un hombre nativo (danés), con el que tiene cuatro hijos. Ella trabaja en un hospital, y él como asistente social. La otra hermana, de 35 años, vive en Suecia, concretamente en Estocolmo, donde trabaja como asistente de gente mayor. También está casada con un nativo (sueco), y tienen tres hijos. Finalmente, el menor de estos cuatro, de 29 años, vive en Dinamarca, donde trabaja en el campo de la informática. Cohabita con una mujer danesa, algo mayor que él, y que trabaja como profesora de guardería. No tienen hijos. De todas las parejas de los hermanos y hermanas que viven en el extranjero, sólo el esposo de una de ellas (la de 37 años) es musulmán.

Respecto a la elección de la pareja, Mrs. B.S tampoco encuentra problemático casarse con alguien de distinto país, estatus o grupo étnico. Respecto al grupo étnico, señala que predomina la mezcla, poniendo como ejemplo su propia familia:

We mix, we all mix; you can see my two brothers back home they married Mandinka, their wives are Mandinka. So it doesn't matter, we mix; so that's why you can't say "I'm pure Wollof", Wollof is the language you know [...] because my grandfather was a Serere, but my grandmother was Djola... I mean from my mother side; but from my father, his mother is Wollof, his father is Fula [*laughs*] I'm half Wollof half Fula, because my father speak Fula, but he never speak us Fula... [...] I speak Wollof. (SL3-MGW42-ChXa-UK)

En cuanto al país, tiene varios hermanos casados en el extranjero con mujeres europeas. Para ella, la prioridad es que sean musulmanes; y si no lo son, pueden convertirse. Como señala, los jóvenes son cada vez más exógamos en este sentido:

Yeah, it doesn't matter; it's not a big deal, as long as it's Muslim. Our country the family marry anybody as long they are Muslim [...] you know?; people change, if you really love the man, and you married, the man is Christian, and you are Muslim, you know? ... it bring big problem between the family, yeah, but you know now... love is blind, so... [...] sometimes, when you gonna marry someone, always they change [...] if they like to convert to Muslim, you can marry!, it's not big deal, it's not problem at all, yes. You can marry Nigerian, Whites, anyone, yeah!, because, you know, the younger do it now: whites...
(SL3-MGW42-ChXa-UK)

En su opinión, ella no se casaría con un cónyuge que no fuera musulmán; y tampoco le gustaría que lo hicieran sus hijos:

I don't mind, it's their choice; as long they are happy, that is matter. But I would like them to marry Muslim... honest; you know?... (SL3-MGW42-ChXa-UK)

Tras diecinueve años en Inglaterra, Mrs. B.S desea volver a Gambia, que hasta ahora ha visitado sólo en vacaciones. Le resulta muy difícil hacerse con lo que llama "the European way", y echa de menos el tipo de vida más familiar al que está acostumbrada. Sin embargo, el momento exacto del regreso no está definido:

I'd love to return to my country one day... may be before five years, I'm not too sure, but I'd like to come back to my country, because I have enough in Europe [...] I have enough in London, because it's so lonely, you haven't got family here, it's so lonely!; yeah [...] one day I'd like to come back to my country... definitely, yeah. [...] In Gambia we are all related; Gambia is a very small country, we know each other, we are so close, even your neighbours are your family [...] you know each other, we help each other, we love each other, you see? ... we give, even... if you went to Banjul you don't know nobody [...] the Gambian there will never leave you starve, or sleep roof, they always welcome you [...] Here is different [...] So, that is why when you come here you find it very difficult to cope... For example, this country, as soon as you marry, your wife and your kids, only your family, your mother is out of it; but us not: until you die, your mother is part of your family; specially the men, they always look after your mom... the men... Your mom is something [...] is your first priority, your mom and dad, in our culture. (SL3-MGW42-ChXa-UK)

Caso 4 (véase Anexo al Capítulo 2: Diagrama genealógico SL-4)

Como en los casos anteriores, Mrs. B nació en Banjul, donde terminó la escuela secundaria. Llego a Inglaterra en 1966. Ahora tiene 50 años, y lleva 32 viviendo en Londres. Se casó por primera vez a los 18 años. Ese primer matrimonio fue arreglado (no conocía a su marido antes del enlace); como también lo fue el de sus padres. Su madre, que tiene ahora 72 años, también se casó a los 18 años, y su marido, que ahora tiene 79, se casó

a los 25. Tiene cinco hermanos, de los cuales sólo uno vive también en Inglaterra, y trabaja como psiquiatra.

Mrs. B se divorció de su primer marido. Para ella el propósito del matrimonio es formar una familia y permanecer unidos. Aunque el divorcio puede ser necesario si las cosas no funcionan. En la misma línea en que se expresaba Mrs. B.S, señala:

[...] the purpose [*of marriage*] is to stay for ever. But you never know, because... sometimes things come from God, if... God limit it so many... this is where you are gonna stop [...]. But you do, the purpose of marriage is to stay for the rest of your life [...] Because nobody *says*: “I’m going to marry two years and then divorce”, nobody do that; you just marry [*and*] say you are gonna stay forever ... But sometimes maybe it doesn’t work [...] Divorce is not common there [...] but if the things doesn’t work, you can divorce; people always keep saying: “try talk to him”, “try, try”... but if you try and you can’t keep it any more ... you let it go! (SL4-MGW50-CE-UK)

No obstante, se queja de que las mujeres siempre pierden más que los hombres con el divorcio debido a la estructura socio-religiosa, que favorece más a los segundos:

Muslims, the women always lose, because is the women that leave the house [...] it’s always been men, always win; they do always, and even if you live in the house, you divorced your husband, it’s you have to leave the house, and take your children... and then they stay in the house. But nowadays I think things changing a bit... yeah [...] now at least women have got voice, and they can fight for whatever it’s yours... yeah, things change now, mm... (SL4-MGW50-CE-UK)

Como muchas mujeres de su generación, la razón que la llevó a Inglaterra fue el matrimonio. En la actualidad vive con su segundo marido en un piso del barrio de Tower Hamlets. Él tiene 53 años, también nació en Banjul, y es musulmán y de etnia wolof como ella. Mrs. B trabaja en un comedor de escuela, ganando unas £500 al mes (aprox. 130.000 ptas., unos 780 euros), y su marido es mecánico. Tienen cinco hijos, todos ellos nacidos en Inglaterra: el mayor de los varones, de 28 años, es conductor de un autobús escolar. El que le sigue, de 23 años, es estudiante de instituto, igual que el menor, de 18 años. Respecto a las hijas, la mayor, de 31 años, trabaja como profesora de guardería, y la más pequeña, de 24 años, estudia en la universidad. Su círculo de amigos está compuesto mayoritariamente por gente de Gambia y Senegal, aunque también tiene amistades con nativos ingleses (además de con sus familiares nacidos en Inglaterra).

En cuanto a las preferencias en la elección del cónyuge, Mrs. B opina que no se hubiera casado con alguien de otro país, por una cuestión de proximidad cultural y de entendimiento mutuo. Sin embargo, para ella las diferencias en cuanto al grupo étnico, la profesión o incluso la religión, no son importantes; literalmente: “minor things”:

Mm... religion doesn't matter, religion doesn't matter, but ... I wouldn't marry another... I have got to be married on my own, on the same; yeah [...] like... the same culture, like... you know?, like to understand each other; yeah... (SL4-MGW50-CE-UK)

En cuanto a sus hijos, la mayor, de 31 años, está casada con un hombre gambiano, también musulmán y de etnia wolof. Mientras que el otro hijo con pareja, de 28 años, está cohabitando con una chica de Suecia, con la que tiene un hijo. Ambos viven cerca de su madre, porque para todos es importante estar cerca. Al preguntarle sobre las uniones de sus hijos, Mrs. B expresa que son libres para escoger la pareja que quieran:

[*with emphasis*] doesn't matter, doesn't matter, because my son's girlfriend is a Swedish girl... so, [*laughs*] doesn't matter me; that is their choice, yeah. Whoever they want to go [*with*] it's..., just their choice. (SL4-MGW50-CE-UK)

Mrs. B y su familia viajan de vacaciones a Gambia cada año, donde pasan varias semanas. De vez en cuando, reciben visita de sus hermanos, que van a Inglaterra a visitarles. Aunque todavía no tiene planes de retorno definitivos, Mrs. B se plantea regresar definitivamente a Gambia en un futuro no muy lejano, lo que, según ella, dependerá de las oportunidades materiales.

[...] probably, may be one time day, my purpose is to come back home... when I have enough money [*laughs*]. I don't know, really... I'm still here, I've been here during 32 years!, so... well, whenever. May be another five years and then I go home. (SL4-MGW50-CE-UK)

A pesar de que mantiene la voluntad de retorno, después de más de treinta años de vivir en el extranjero, cuando se le pregunta si siente nostalgia por su país de origen, expresa su apego con Inglaterra:

Oh no!... you see..., because we live here so long... this is the second home [...] you feel it, but not much... because we, look at it now, all my family are here, because I've got my children here, so, and my husband, so; I've got all my family here... (SL4-MGW50-CE-UK)

En cuanto a sus hijos, y ellos están de acuerdo, Mrs. B piensa que no tendría mucho sentido para ellos ir a Gambia, pues Inglaterra es “su país”:

They might stay here or go home. But this is their country, so... obviously, may be they would stay. (SL4-MGW50-CE-UK)

2.6 Conclusiones

Una característica que hay que señalar en primer lugar es la alta movilidad migratoria de los gambianos y los subsaharianos en general. La mayoría de gambianos entrevistados y de sus familiares han vivido en diversos países (también dentro del continente africano). Esto es algo que señalan distintos estudios sobre africanos en el Reino Unido, como el de Jerrome (1978), para el caso de los nigerianos en Londres, y quien afirma los gambianos son una comunidad donde “la partida” (*departure*) es la norma.

Como se ha señalado más arriba, la mayoría de gambianos que emigraron en los años 1960s hacia Inglaterra eran inmigrantes procedentes de zonas urbanas, la mayoría de etnia wolof, muchos de la capital (Banjul), que salieron de su país con el objetivo de trabajar o estudiar y luego regresar a invertir su capital en Gambia. Actualmente hay cuatro generaciones descendientes de la inmigración gambiana en Londres, que podemos considerar, en su conjunto, cualificada. La mayoría son estudiantes; y muchos de ellos universitarios.

Las conclusiones de la investigación teórica y empírica en cuanto a los patrones de endogamia/exogamia, demuestran que entre la población gambiana en Inglaterra predomina la endogamia a varios niveles. La afiliación al Islam, además de la menor movilidad y conexión de las redes de parentesco, son factores que predisponen a la homogamia religiosa y de estatus social, y a la endogamia de país. El estatus social es definido en términos morales y religiosos, implicando una gran variedad de variables: educación, antecedentes familiares, reputación, riqueza, observancia religiosa, buena conducta, etc. La preferencia no es tanto por la endogamia, directamente, como por un “buen matrimonio”, el “matrimonio correcto”. De modo que, en realidad, lo crucial es la homogamia (y dentro de ésta, la posibilidad de hipergamia). De hecho, entre los casos de parejas exógamas, ambos cónyuges tienen más o menos el mismo estatus socio-profesional (homogamia).

Las diferencias de grupo étnico parecen no jugar un rol significativo en los patrones de endogamia/exogamia. En general, los diferentes grupos étnicos (lingüísticos) comparten las mismas características en cuanto al sistema de parentesco y matrimonio. Como ha señalado Wright (1997: 45, 56), los límites étnicos impuestos en el pasado parecen tener poca correspondencia con la etnicidad real:

Yet official ethnic classifications and linguistic differences mask the fact that today, and for a long time in the past, many aspects of people's ways of life in the region [The Gambia] were similar. These similarities made it easy for persons from different linguistic or ethnic backgrounds to live together, mix, intermarry, and generally to move about within and through whatever boundaries a sense of ethnicity imposed [...] Africans did not always think themselves as members of tribes or ethnic groups. Before the nineteenth century, ethnicity in

Senegambia was much more fluid than we tend to think of it –a permeable membrane through which passed marriage partners, members of secret societies or occupational groupings, magico-religious figures (Muslims and non-Muslims), and just everybody else.

De hecho, dada mezcla generalizada entre grupos étnicos por interacción cultural y vía matrimonio, Gambia ha sido denominada en alguna ocasión “un *melting-pot* de grupos étnicos subsaharianos”. No obstante, en un anuncio clasificado de la revista londinense *West Africa*, una agencia de contactos ofrecía la posibilidad de emparejar por nacionalidad, tribu o religión; y sin la demanda, no existiría la oferta (véase Volumen 2, Anexo IV, IV.17: Agencia africana de contactos en Londres). El factor de grupo étnico y su papel en los patrones de endogamia/exogamia debe analizarse, pues, en profundidad (lo haré en el Capítulo 6).

En cuanto a las diferencias por sexo, existe mayor exogamia entre los hombres que entre las mujeres, entre las que la familia ejerce mayor control. La mayoría de las mujeres gambianas jóvenes (entre 20 y 30 años) que han nacido en Inglaterra están casadas con hombres gambianos o de padres gambianos; pero no es así en el caso de los hombres (véase Anexo al Capítulo 2: Diagrama genealógico SL-4, donde tanto el hijo como la hija de Ego han nacido en Inglaterra, pero ella está casada con un gambiano, de la misma etnia, y él cohabita con una sueca; y Diagrama genealógico SL-1: las dos hijas del segundo ex-marido de Ego están casadas con hombres gambianos de primera o segunda generación; pero el marido de la más joven estuvo cohabitando con una mujer nativa inglesa). Asimismo, la mayoría de casos de cohabitación se dan entre los varones.

Respecto a las diferencias generacionales, las generaciones jóvenes son más exógamas que las generaciones de sus padres (véase Anexo al Capítulo 2: diagramas genealógicos SL-1, SL-2, SL-3 y SL-4). En las generaciones más viejas (los que tienen más de 50 años), la endogamia era una consecuencia de un sistema de relaciones productivas y familiares concretas, donde los matrimonios arreglados se realizaban con la idea de mantener la familia y los bienes unidos. Esto contrasta con la mayor libertad entre las generaciones jóvenes, que se han desvinculado de las prácticas tradicionales en el exterior.²⁰⁹

La endogamia prevalece básicamente por la conexión de las redes de parentesco en el país de acogida y con el país de origen. Así, entre los gambianos de Londres, la presión directa o indirecta a la endogamia de país –y a la vez socio-religiosa– está vinculada a la conexión de las redes de parentesco, especialmente a las más directas (padres o abuelos). De hecho, entre los hijos que viven en otros países (p.e. Dinamarca o Suecia), sin un vínculo cercano con la familia, hay más casos de exogamia; también entre las mujeres (véase Anexo al Capítulo 2: Diagrama genealógico SL-3). En gran parte, dado que la mayoría de gambianos en Inglaterra son musulmanes, los vínculos familiares y

²⁰⁹ Sobre las actitudes de cambio en cuanto a la endogamia entre los jóvenes musulmanes en el Reino Unido, véase Anwar (1994: 27).

comunitarios son mantenidos a través de la religión, que funciona como un catalizador cultural a través del cuál se organizan celebraciones y reuniones que estrechan esos lazos. Un ejemplo es la Annual London Gamo, un evento anual donde los musulmanes celebran el nacimiento del profeta Mahoma. Fui invitado a asistir a la Annual London Gamo de 1998 durante mi estancia en Inglaterra, que se celebró el 25 de julio en el Hackney Community College (Londres). Se trata de un acontecimiento muy importante, que dura dos días sin descanso y al que asisten importantes autoridades religiosas, algunas de las cuales vienen desde Gambia. Durante la celebración se realizan oraciones, charlas, y se consume comida típica. Pues bien, esta celebración fue organizada por los miembros de la Gambian Society de la de la tercera generación, los que tienen entre 20 y 30 años, lo que demuestra la vitalidad de la vida religioso-comunitaria entre los jóvenes (véanse, a continuación, Fotos (2).1 y (2).2).

Foto (2).1: Annual London Gamo (Londres, 1998) - 1





Así pues, a pesar de que hay mayor exogamia entre las generaciones jóvenes, la endogamia en términos socio-religiosos (“el matrimonio correcto”) prevalece, fundamentalmente por la cohesión de las redes familiares y comunitarias.

Por otro lado, y en contra de lo que se podría esperar, muchos de los gambianos de generaciones más antiguas tienen una idea del retorno menos concreta que la de muchos de los jóvenes nacidos en Inglaterra, que expresan sus planes de establecerse en Gambia y de que sus hijos crezcan allí (p.e. véase, mas arriba, la descripción de los Casos 1 y 2). Desde luego, en todos los aspectos señalados, la tendencia no implica uniformidad (es preciso no perder de vista la diversidad de casos y opciones).

Las hipótesis iniciales, reformuladas tras el estudio de Londres, serían el punto de partida de la investigación en Cataluña, que se recoge en la Segunda Parte de este trabajo.

ANEXO AL CAPÍTULO 2

Diagramas genealógicos de las entrevistas semi-dirigidas
realizadas en Londres

|

|

LEYENDA DE LOS DIAGRAMAS GENEALÓGICOS DE LAS ENTREVISTAS SEMI-DIRIGIDAS REALIZADAS EN LONDRES

●	Mujer nacida o socializada en el mismo país que EGO (Senegal o Gambia)
▲	Hombre nacido o socializado en el mismo país que EGO (Senegal o Gambia)
○	Mujer nacida o socializada en un país diferente que EGO
△	Hombre nacido o socializado en un país diferente que EGO
◐ ▲	Origen mixto: padre y madre de distinto país de nacimiento (excepto en los casos en que Ego ha nacido en Senegal o Gambia y sus padres en países distintos)
=	Matrimonio
≠	Ruptura de matrimonio
C	Relación estable con cohabitación
∅	Ruptura de relación estable con cohabitación
(C)	Posible relación estable con cohabitación
+	Relación estable sin cohabitación
×	Ruptura de relación estable sin cohabitación
(+)	Posible relación estable sin cohabitación
$\frac{=}{ }$ 3	número de hijos (sin especificar características)
EGO (1 de 3)	Persona entrevistada (el mayor de tres hermanos)
Pa	Padre de EGO
Ma	Madre de EGO
(1ª) (1º)	Primera esposa/o
(p)	Relación de parentesco (primos)
∅	Difunto/a
[1980]	Año de llegada al Reino Unido
(56)	Edad en años (c.56 = circa 56)
(56 / 25)	Edad actual / edad al matrimonio
[n U.K]	Nacido/a en el Reino Unido
[r U.K]	Residente en el Reino Unido
[n+r U.K]	Nacido/a y residente en el Reino Unido
Mandinga	De grupo étnico "Mandinga"
Mandinga / Wolof	De grupo étnico "Mandinga" (por filiación), socializado entre "Wolof"
Mandinga: Yajanke	De grupo étnico "Mandinga", subgrupo "Yajanke"
Guinea Bissau / Gambia	Nacido/a en Guinea Bissau, socializado/a en Gambia

DISTRITOS/ÁREAS GEOGRÁFICAS DE NACIMIENTO

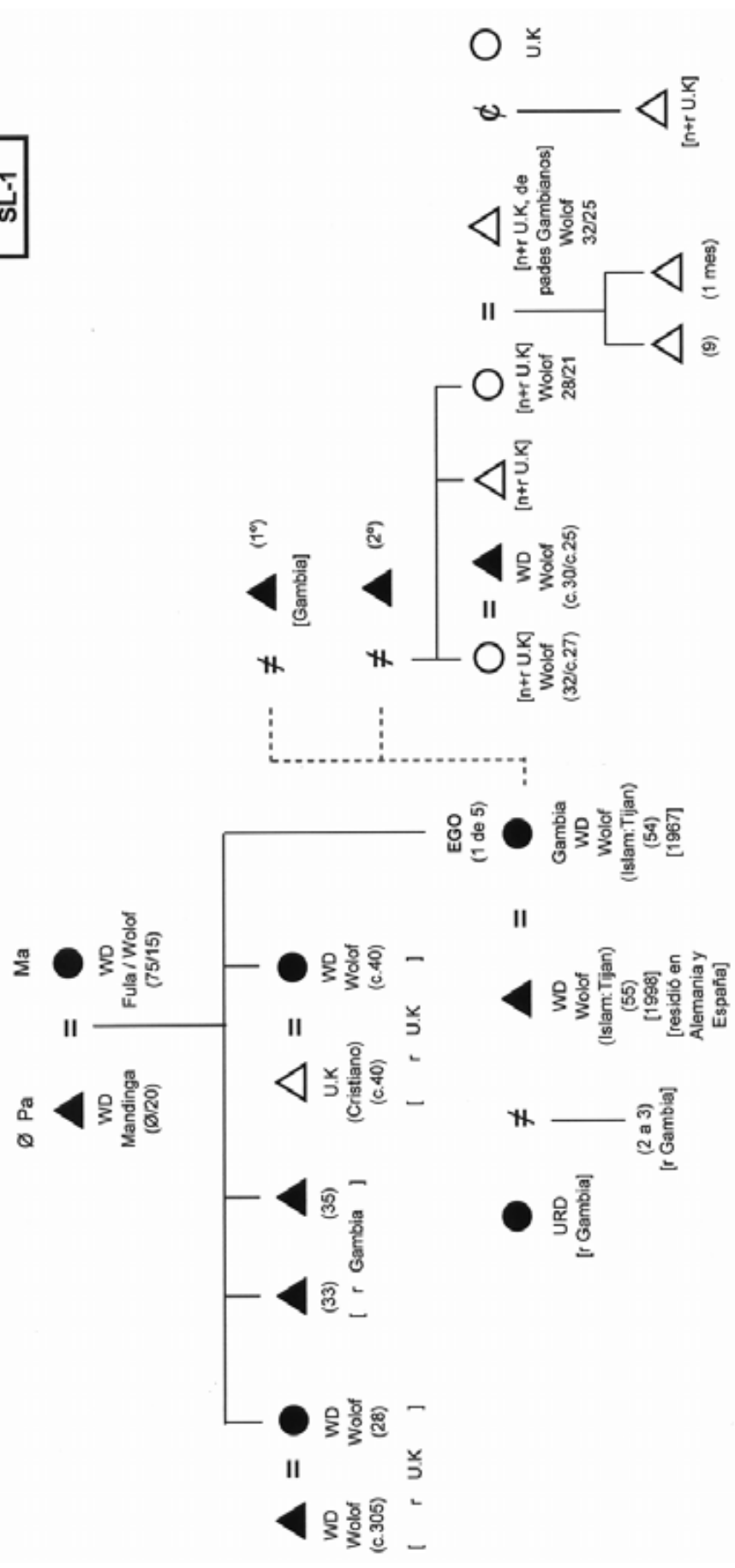
GAMBIA

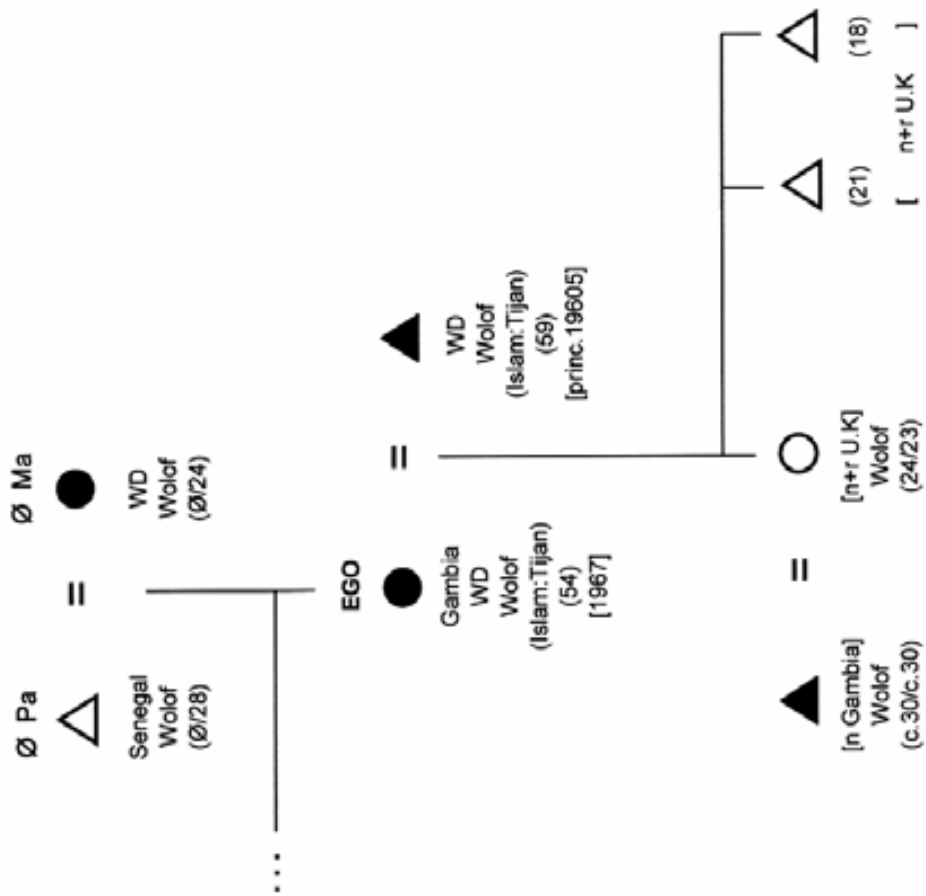
WD Western Division
 URD Upper River Division
 CRD Central River Division
 NBD North Bank Division
 LRD Lower River Division

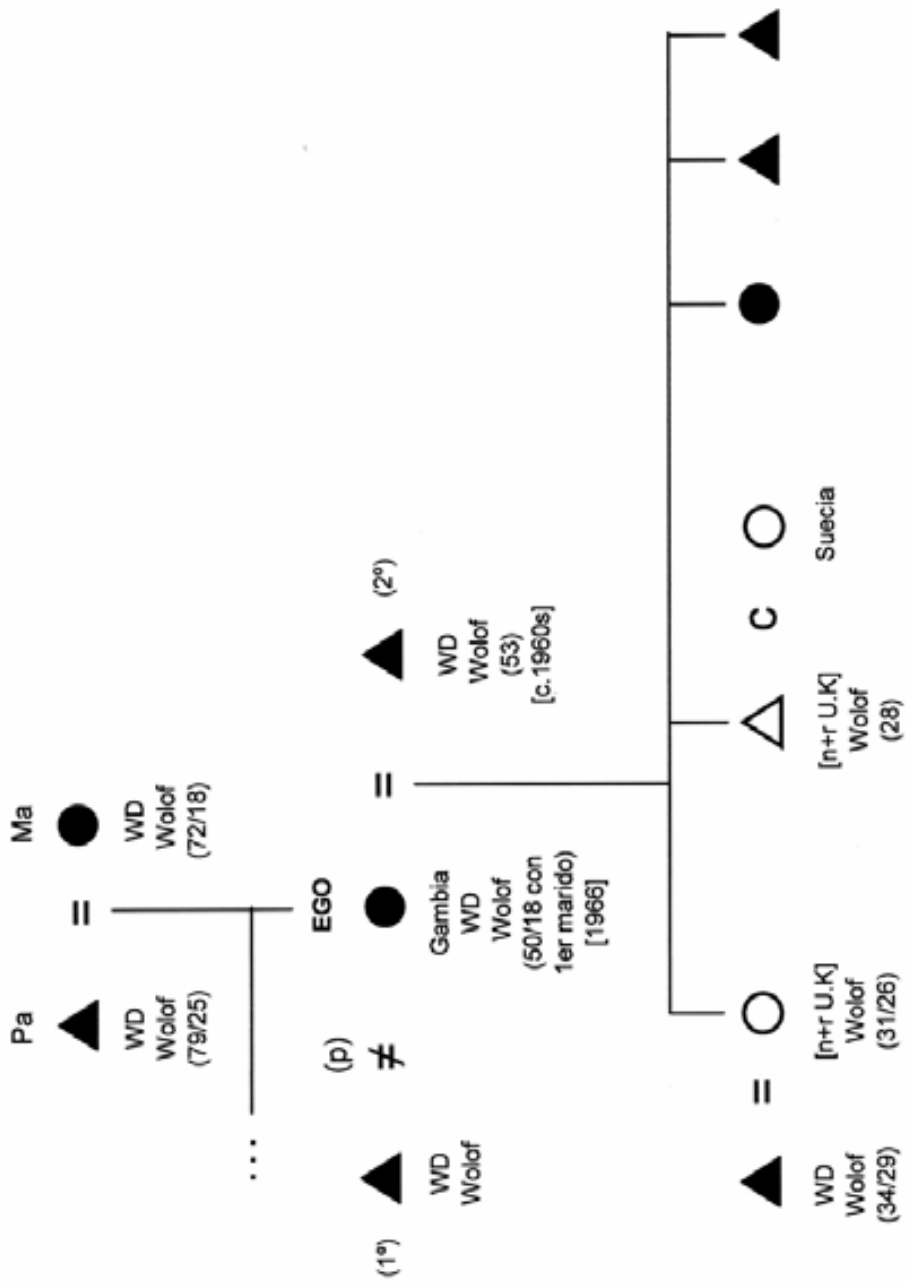
SENEGAL

N-O (Nor-Oeste)
 S-E (Sur-Oeste)
 S (Sur)
 N (extremo Norte)
 N-E (Nor-Este)

NOTA: En los diagramas sólo aparecen los datos descriptivos de las personas con algún tipo de unión (matrimonio, cohabitación, etc.). El orden de los hermanos de EGO es de mayor a menor en edad desde el centro a los extremos, exceptuando a EGO, que tiene indicada la posición que ocupa entre paréntesis.







SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO 3

NUEVAS TENDENCIAS DE LAS MIGRACIONES EN ESPAÑA: LA INMIGRACIÓN AFRICANA Y EL CASO DE LA INMIGRACIÓN SUBSAHARIANA EN CATALUÑA

3.1 Introducción

Castles y Miller (1993) se referían al siglo XX como a la “Era de la migración”, por los masivos flujos migratorios internacionales a causa de la expansión del mercado global y la movilidad de trabajadores que caracterizaron ese período. Ciertamente, las migraciones internacionales no son un fenómeno nuevo. Baste recordar que entre 1810 y 1921 alrededor de treinta y cuatro millones de personas, básicamente europeos, emigraron a los EE.UU. Sin embargo, actualmente podemos hablar de un *nuevo orden*; esto es, una mundialización de los flujos migratorios sin precedentes. En el contexto que nos ocupa ha habido cambios significativos en el patrón migratorio: en la actualidad la inmigración extra-comunitaria en los países de la UE es mayor que la emigración de los europeos hacia el exterior, un fenómeno que se inició en 1945 y que se ha acentuado en las últimas dos décadas, por lo que las migraciones internacionales se consideran hoy uno de los factores más importantes de los procesos de globalización (Faist 2000). En este contexto de mundialización de los flujos migratorios transnacionales, los países del sur de Europa han experimentado en las últimas tres décadas un cambio en su tendencia migratoria: han pasado de ser “países de emigración” a ser cada vez más “países de inmigración”, habiéndose incrementado notablemente el volumen de inmigrantes de países del Tercer Mundo. Uno de los países donde este fenómeno ha sido bien analizado es Italia, donde primeramente se produjo el cambio. Sin embargo, cada vez más, los estudios nacionales e internacionales se han centrado en el caso de España, como uno de los países donde se ha incrementado de forma muy significativa la inmigración extranjera procedente de países del Tercer Mundo.²¹⁰ Como se mostrará más adelante, África es el continente que ha incrementado más su presencia en el territorio español en los últimos años, un proceso paralelo al declive en los flujos inmigratorios desde otros continentes, como Europa, hasta el momento el primer continente en volumen de inmigración. Los marroquíes son el grupo más numeroso y mejor estudiado. Sin embargo, cabe prestar atención al significativo crecimiento de la inmigración subsahariana, que es una de las áreas desde donde se prevee que más población emigre hacia España, y particularmente hacia Cataluña, en los próximos años.

²¹⁰ Sigo aquí la clasificación del Colectivo IOÉ (1994-b: 89, n.4) que define “Tercer Mundo” como: Africa, Asia (excepto Japón), y Latinoamérica (desde Méjico hasta Argentina); y “Primer Mundo” como: Norteamérica, Japón, Australia, Nueva Zelanda y Europa (cuestionando la inclusión de ciertos países del ex-bloque del Este).

El objetivo de este capítulo es ofrecer una visión de conjunto del cambio en los patrones de inmigración al que me he referido más arriba, centrando la atención en la inmigración africana en España, primero, y en Cataluña, después, para analizar finalmente y con detenimiento el contingente migratorio del África subsahariana. No se pretende aquí analizar en profundidad la inmigración en España en su conjunto; sin embargo, parece razonable empezar por un breve análisis del contexto para detenernos luego en el caso de la inmigración africana en España y Cataluña.

3.2 Contexto general: España y el cambio de tendencia migratoria

Tradicionalmente, España ha seguido dos tendencias migratorias: una considerable emigración hacia América y los países de Europa del norte, y una tradicional intensiva inmigración interior, básicamente desde provincias del sur a provincias del norte del país. Este modelo migratorio cambió a mitades de los años 1970s, cuando el balance migratorio pasó de perder a ganar población con la migración (Muñoz Pérez e Izquierdo Escribano 1989; Colectivo IOÉ 1994-b: 84-85). El modelo migratorio español es producto de la migración internacional de la pos-guerra, que tuvo lugar a gran escala desde los años 1950s a los 1970s en Europa Occidental (King 1993: 22-29). Los *guestworkers* españoles sustituyeron a los italianos como principal mano de obra; así entre 1965 y 1975 emigraron un total de 872.974 españoles (sólo contando la salida y no el retorno), el 92% de los cuales se dirigieron hacia el norte de Europa, principalmente a Alemania y Francia. Más adelante, portugueses y griegos primero, luego yugoslavos y turcos, y finalmente inmigrantes procedentes de distintos países en vías de desarrollo (p.e. hindúes hacia el Reino Unido, o africanos a Francia), han ido substituyéndose unos a otros como mano de obra barata. Hacia mitades de los años 1970s, el tradicional modelo de emigración se detuvo, y medio millón de españoles retornaron a España, iniciando así un proceso de descenso progresivo de la emigración que continúa hoy día (véase Tabla (3).1 y Gráfico (3).1, en la página siguiente). El saldo migratorio es negativo (i.e. hay más población retornada que emigrada) de forma ininterrumpida desde 1986. Las causas de este cambio fueron diversas: económicas (recesión, fin de contratos), sociales (dificultades de integración en los países de destino, hostilidad social), y de ciclo vital (vínculos familiares y/o matrimoniales en origen).

Al mismo tiempo que se producía un retorno de españoles a su país de origen, y al igual que ocurría en otros países del mediterráneo desde los años 70 y 80, la inmigración extranjera empezó a aumentar sustancialmente, principalmente procedente de países europeos, Estados Unidos y Japón, pero, especialmente desde mitades de los 80, también procedente de países del Tercer Mundo, básicamente de Marruecos y países latinoamericanos y, en menor cantidad, de Asia y otros países africanos.

Tabla (3).1

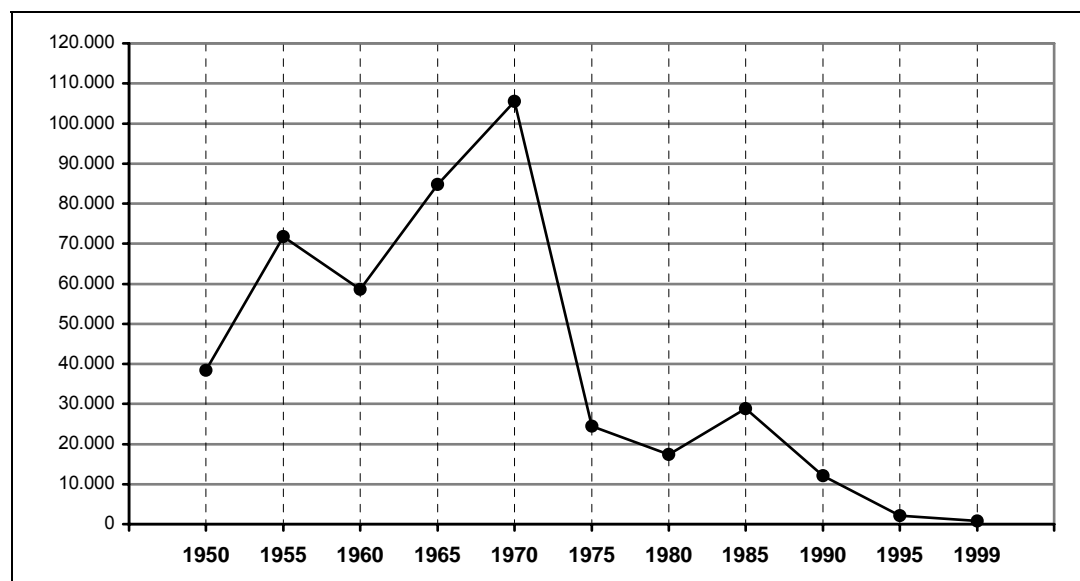
Evolución quinquenal de la emigración española 1950-1999 (datos de flujo)

AÑO	Emigrantes (abs.)
1950	38.401
1955	71.775
1960	58.547
1965	84.760
1970	105.538
1975	24.477
1980	17.413
1985	28.811
1990	12.044
1995	2.136
1999	852

Fuente: *Anuario de Migraciones 2000*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, DGOM. Elaboración propia.

Gráfico (3).1

Evolución quinquenal de la emigración española 1950-1999 (datos de flujo)



Fuente: *Anuario de Migraciones 2000*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, DGOM. Elaboración propia.

Esto supone un cambio estructural muy significativo: se pasa de recibir inmigrantes del norte europeo –principalmente acaudalados turistas y jubilados– a recibir inmigrantes económicos del Tercer Mundo (King y Rybaczuk 1993; King, Fielding y Black 1997; King 2000; King 2001). Este cambio puede ser básicamente atribuido a tres procesos, a saber: a) diversas causas económicas, políticas y demográficas que actuaban como *push factors*; b) restricciones en la entrada (visado) en los países norte-europeos; y c) el *boom* económico de España de finales de los 1970s y principios de los 1980s, que coincidió con la transición

política española, y que creó una nueva demanda de fuerza de trabajo, tradicionalmente suplida por inmigrantes nacionales.

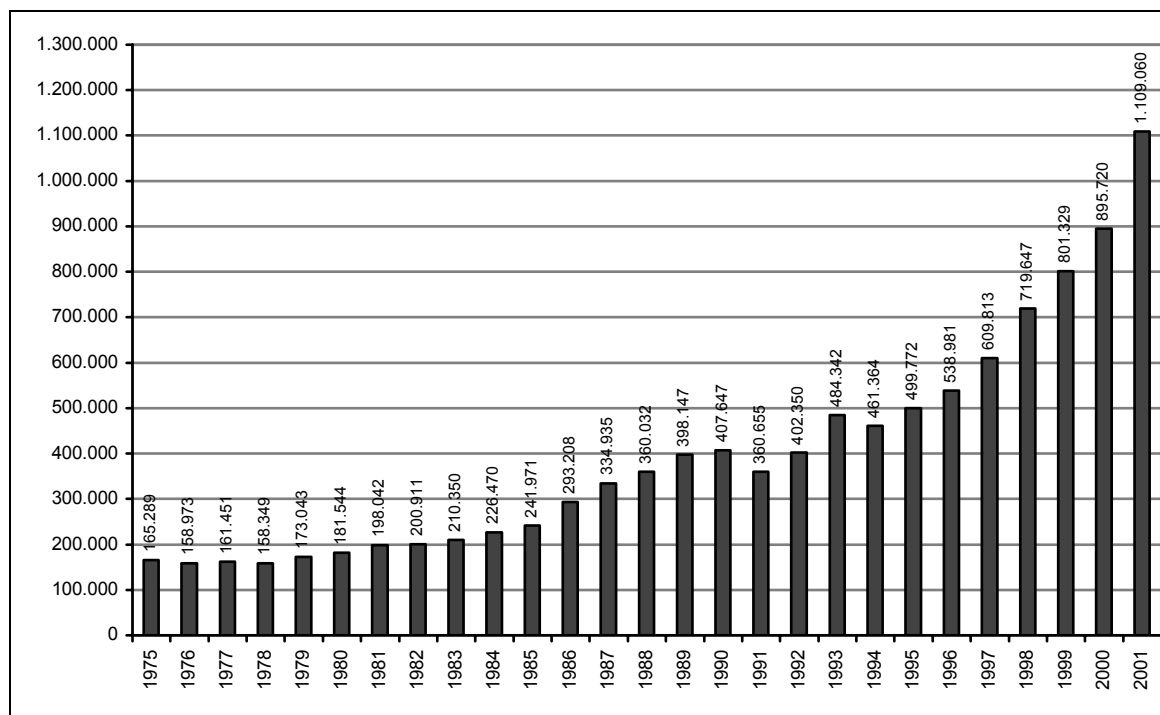
En contraste con los países del norte de Europa, donde la mayor parte de la migración ocurrió entre los años 1950 y 1970, España y los demás países del sur de Europa (Italia, Portugal y Grecia) han experimentado las tasas de inmigración internacional más altas durante las dos últimas décadas, consolidándose como una de las subregiones receptoras de primera relevancia internacional (Arango 2002: 28). Mientras la inmigración extranjera ha decrecido en Europa Occidental, España ha tenido la tendencia inversa (véase Gráfico (3).2, en la página siguiente), siendo cada vez menos un país de “primer paso a Europa” y más un país receptor de inmigración extranjera permanente. A pesar de que en números absolutos España es aún un país de emigración más que un país de inmigración, es decir, que hay más españoles en el extranjero (alrededor de 1,6 millones en 1999) que extranjeros en España (1,1 millones en 2001), la tendencia es a ser un país receptor de población extranjera, y todavía con un característico doble flujo: por un lado, recibe inmigrantes del norte rico (turistas, jubilados, etc.) y por otro, inmigrantes del sur pobre, especialmente desde los años 1980s (Colectivo IOÉ 1994-b: 89-90; King y Rybaczuk 1993: 196).

Según datos del Eurostat (2001), al iniciarse el año 2001 la UE tenía 377,6 millones de habitantes, de los cuales unos 20 millones tenían nacionalidad extranjera. Durante el año 2000 llegaron a los países de la U.E 816.000 inmigrantes, casi 100.000 más que en el año anterior. Proceden en su mayoría del Magreb, Turquía, India, los Balcanes y África subsahariana, y principalmente residen en Alemania, los Países Bajos, Francia y Reino Unido, aunque es Luxemburgo el país que presenta la mayor tasa de extranjeros (véase, más arriba, Tabla (2).1). Una vez finalizado el año 2001, había en España 1.109.060 inmigrantes extranjeros registrados.²¹¹

²¹¹ Según datos elaborados por Lluís Recolons en base al Registro de residentes extranjeros de la Dirección General de Policía, que recoge el contingente de extranjeros con permiso de residencia en vigencia a 31/XII/2001. A finales de enero de 2002, y con motivo de un Simposio internacional sobre políticas de inmigración en la Europa mediterránea celebrado en Barcelona (cf. ICM-UPF 2002), el Delegado del Gobierno para la Inmigración, Enrique Fernández Miranda, hacía una previsión del contingente de extranjeros al final del primer trimestre de 2002 en 1.200.000 personas. En 2002-2003 se dispondrá de datos más fiables a partir del Censo de Población de 2001, que recogerá los datos de todo el proceso de regularización y de todas las personas no contabilizadas por diversas razones, lo que cribará previsiones y aproximaciones hechas desde distintas fuentes. Las estadísticas oficiales sólo proporcionan datos parciales del número de inmigrantes, ya que aquellos que carecen de documentación no están registrados. España es uno de los países de la UE con más inmigrantes en situación ilegal (unos 300.000 a finales de enero 2002). El proceso extraordinario de regularización de extranjeros del año 2000 permitió que muchos de los llamados “sin papeles” legalizaran su situación. La disposición transitoria primera de la nueva Ley de Extranjería (Ley Orgánica 4/2000 de 11 de enero sobre acuerdos y libertades de los extranjeros en España y su Integración Social, modificada por la Ley orgánica 8/2000 de 22 de diciembre), obligaba al Gobierno a abrir un periodo transitorio en la aplicación de dicha ley, que se caracterizó por la tramitación de varios procesos de regularización: el de julio de 2000, para la regularización de los extranjeros que se encontraran en territorio español antes del día 1 de junio de 1999 y acreditaran haber solicitado en alguna ocasión permiso de residencia o trabajo o que lo hubieran tenido en los últimos tres años, a lo que siguió la revisión de oficio de los que quedaron descolgados de éste porque no pudieron demostrar que se hallaban en España antes de esa

Gráfico (3).2

Inmigración extranjera en España 1975-2001 (datos de stock a 31/XII de cada año) *



* Los datos generales correspondientes a los años 1991 y 1992 sufren una quiebra apreciable con respecto a los de años anteriores, debido a la depuración aplicada que afecta de modo especial a los datos de extranjeros comunitarios.

Fuente: *Anuario de Migraciones 2000*, Ministerio de Trabajo y AA.SS, DGOM; *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE; y Lluís Recolons para el dato de 2001 (en base al Registro de residentes extranjeros de la Dirección General de Policía, Ministerio del Interior). Elaboración propia.

fecha, y, finalmente, el proceso de regularización por arraigo, que adelantaba la prueba de encontrarse en España al 23 de Enero de 2001. Este es, pues, en su conjunto, el cuarto proceso de regularización después de los habidos durante los años 1985, 1991 y 1996, y del que cabe señalar una patente carencia de información y de seguridad jurídica para los interesados. Según datos de la Dirección General de Ordenación de las Migraciones del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 244.790 inmigrantes se acogieron al proceso extraordinario de regularización en julio de 2000, 115.757 de cuyas solicitudes fueron aceptadas. Durante el proceso de regularización por arraigo, que finalizó el 31 de julio de 2001, se presentaron 322.761 solicitudes más, aunque la mayoría no cumplían los requisitos necesarios. El problema de añadir los regularizados que quedan es que aún no hay un listado oficial sobre los que efectivamente se han regularizado. Al contingente de regularizados habría que sumarles aquellos que obtuvieron el permiso de residencia sin tener que pasar por la regularización extraordinaria y restar las posibles bajas que se hayan producido en los permisos oficiales (retornos, permisos caducados, etc). Teóricamente también se deberían computar los hijos nacidos en España de padres extranjeros que siguen teniendo nacionalidad no española. Por otro lado, hay que tener en cuenta el problema de la sobreestimación por la duplicación (o triplicación) de los individuos por distintos motivos (p.e. muchos inmigrantes presentan varias solicitudes de regularización, en la misma o en distinta jurisdicción y con el mismo o con distinto nombre, con el fin de asegurarse la "legalidad"). Sobre las características y evolución de la inmigración irregular en España, consúltese Colectivo IOÉ (1999). Finalmente, decir que, en mi opinión, un énfasis excesivo en la exactitud de datos de este tipo, siempre aproximativos, carece de sentido y nos desvía de las cuestiones realmente importantes que cabe abordar.

Aunque ciertamente puede apreciarse un crecimiento importante en los últimos años, estamos hablando, en cualquier caso, de entre el 2% y el 3% de la población total²¹², un contingente todavía pequeño en comparación con el volumen de inmigración extranjera en otros países europeos: 35,6% en Luxemburgo, en torno al 9% en Alemania, Bélgica y Austria, 6,2% en Francia o el 3,5% en el Reino Unido²¹³ (Eurostat 2001).

En el año 2000, por primera vez, el número de inmigrantes extra-comunitarios supera al de comunitarios.²¹⁴ Por otro lado, a pesar de que la inmigración procedente del resto de Europa representa todavía el mayor porcentaje del total de extranjeros, su peso relativo ha decrecido en las últimas décadas, mientras que el procedente de otros continentes ha aumentado. Así, la inmigración procedente de América ha aumentado, básicamente por la inmigración latinoamericana, que en 2001 representa el 95% del total continental. Entre los latinoamericanos destacan los inmigrantes procedentes de (por orden): Ecuador, Colombia, Perú, República Dominicana, Cuba y Argentina; estos seis países constituyen más del 80% del total de inmigrantes latinoamericanos residentes en España. Por otro lado, y aunque su peso relativo dentro del conjunto de extranjeros haya decrecido, la inmigración procedente de Asia ha experimentado también un aumento en los últimos años, concretamente la inmigración de China y de Filipinas, que junto con Pakistán representan el 71,2% de la inmigración asiática en España. Pero, sin duda, el aumento más significativo es el que ha experimentado la inmigración procedente de África, especialmente entre 1995 y 2000 (en 2001 el peso relativo de África en el conjunto de residentes extranjeros ha descendido debido al mayor aumento de la inmigración procedente de América) (véanse Tabla (3).2 y Gráfico (3).3, en las páginas siguientes).

²¹² Si consideramos la población total de España a fecha de 01/01/2000, que es la cifra oficial más reciente disponible en el momento de redacción de este trabajo, y dividimos por el contingente de población extranjera en esa fecha (801.329), obtenemos un 1,97% de extranjeros. Con el contingente de extranjeros a 31/XII/2001, al finalizar el año 2001 el porcentaje habría aumentado a en torno el 2,6%.

²¹³ Cabe decir que paralelamente, a lo largo de los últimos años, han tenido lugar procesos de regularización de inmigrantes en el resto de países de la UE, como Alemania, Reino Unido, Francia o Italia. En algunos países, como el Reino Unido, se ha dado prioridad a los casos de refugiados y demandantes de asilo, en detrimento de los inmigrantes económicos en situación irregular. Sobre los procesos de regularización habidos en los países de la UE véase: OECD-SOPEMI (2000: 76; 2001: 80-81).

²¹⁴ Se pasa del 47,8% de extra-comunitarios en 1999 al 53,1% en 2000, el porcentaje de variación del régimen general entre esos dos años es del 24,26% frente al 0,36% de variación en el régimen comunitario. Según datos preliminares a diciembre de 2001, de los 1.109.060 de inmigrantes residentes en España, 709.000 eran extracomunitarios, lo que supone el 64% del total, un aumento del 4% respecto al año anterior.

Tabla (3).2

Evolución del peso relativo de la población extranjera residente en España 1975-2001, por continentes de procedencia (a 31/XII de cada año)

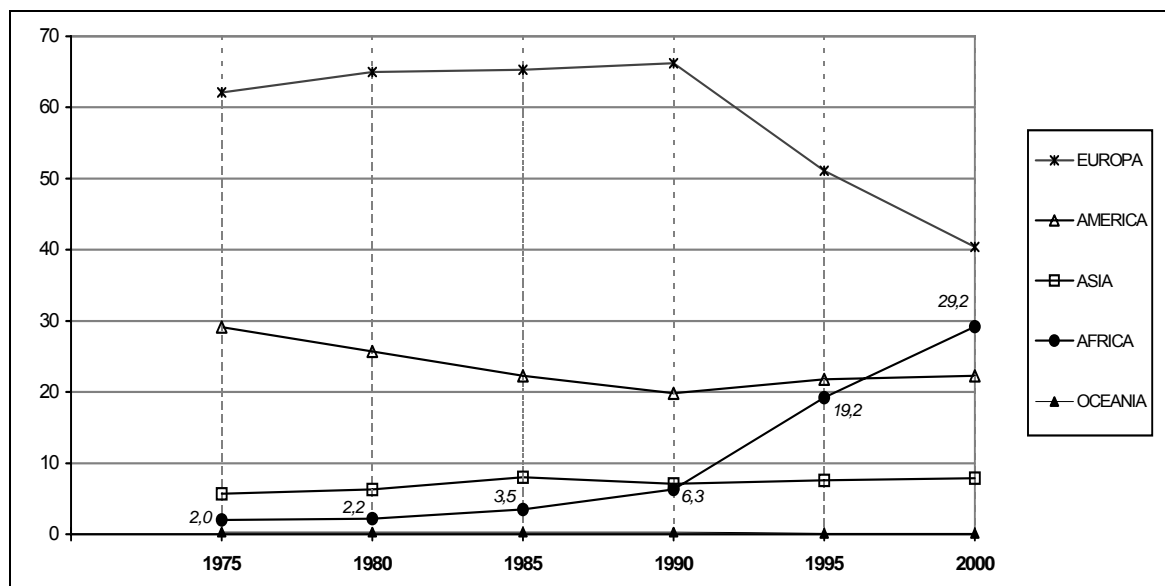
	EUROPA	%	AMÉRICA	%	ÁFRICA	%	ASIA	%	OCEANIA	%	APÁTRIDAS	%	TOTAL
1975	102.702	62,1	48.142	29,1	3.232	2,0	9.393	5,7	440	0,3	1.380	0,8	165.289
1980	118.372	65,0	46.701	25,7	4.067	2,2	11.419	6,3	518	0,3	968	0,5	182.045
1985	158.126	65,3	54.067	22,3	8.529	3,5	19.451	8,0	748	0,3	1.040	0,4	241.971
1990	270.022	66,2	80.558	19,8	25.854	6,3	29.116	7,1	1.103	0,3	994	0,2	407.647
1995	255.702	51,1	108.931	21,8	95.725	19,2	38.221	7,6	859	0,2	335	0,1	499.772
2000	361.437	40,4	199.964	22,3	261.385	29,2	71.015	7,9	902	0,1	1.017	0,1	895.720
2001*	411.821	37,1	298.798	26,9	304.149	27,4	91.546	8,3	944	0,1	1.095	0,1	1.109.060

* hay 707 casos de error u omisión.

Fuente: *Anuario de Migraciones 2000*, Ministerio de Trabajo y AA.SS, DGOM; *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE; y Lluís Reolons para los datos de 2001 (en base al Registro de residentes extranjeros de la Dirección General de Policía, Ministerio del Interior). Elaboración propia.

Gráfico (3).3

Evolución del peso relativo de la población extranjera residente en España 1975-2000 (períodos quinquenales), por continente de procedencia (a 31/XII de cada año)



Fuente: *Anuario de Migraciones 2000*, Ministerio de Trabajo y AA.SS, DGOM; y *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia.

3.3 La inmigración africana en España y Cataluña

3.3.a El aumento de la inmigración africana en España: causas y características socio-demográficas

Como se ha mencionado anteriormente, la inmigración africana en España empezó a aumentar a mitades de los años 1980s, y notablemente desde principios de los 1990s. Las causas de este incremento son diversas; a saber: el aumento de las restricciones de entrada en los países de Europa del norte; la cercanía geográfica y la relativa facilidad de entrada en España; el especial modelo de crecimiento económico español, basado en la terciarización, informalidad y flexibilidad laborales y la necesidad de mano de obra barata que sustituyera a la de inmigrantes nacionales (ahora clase media); y diversos factores de presión a la emigración en los países de origen (pobreza, conflictos políticos, religiosos o étnicos, causas medio-ambientales y demográficas).

El que la inmigración extranjera en un país proceda de un lugar u otro está en gran parte condicionado por factores de proximidad geográfica; así, en Alemania el 29% de los inmigrantes son turcos, y en el Reino Unido el 21% son irlandeses. Pero la historia colonial del país no es menos determinante: del mismo modo que los zaireños han emigrado a Bélgica, los argelinos o senegaleses a Francia, los caboverdianos, angoleños y guineanos (Guinea Bissau) a Portugal o los nigerianos e hindúes al Reino Unido, los marroquíes y ecuatorio-guineanos lo han hecho a España (en el caso de Marruecos, también por la proximidad geográfica). De hecho, los marroquíes son la nacionalidad extranjera más numerosa de España (representan el 22,3% del total de extranjeros). La mayoría proceden de las provincias que después de 1912 se convirtieron en protectorado español, y han emigrado hacia España en dos oleadas: tras la independencia (entre 1956 y finales de los 1960s), y, más significativamente, desde finales de los 1980s.²¹⁵ El 82% de los inmigrantes africanos en España proceden del Magreb. En este sentido, el Comisario europeo de Justicia e Interior, Antonio Vitorino, señalaba recientemente en un Simposio internacional sobre políticas de inmigración en la Europa mediterránea celebrado en Barcelona (*cf.* ICM-UPF 2002) que los movimientos migratorios procedentes de la zona mediterránea – especialmente de Marruecos, que constituye el tercer mayor colectivo de un país tercero que reside en la UE, y crecientemente de países como Argelia y Egipto– son de una especial importancia para la Unión Europea, y que su adecuada gestión y tratamiento constituye uno de los mayores desafíos sociales y políticos en los próximos años. Sin embargo, el África subsahariana se perfila como un área de inmigración en significativo aumento. De hecho, una de las conclusiones del informe sobre el estado de la inmigración en el mundo de la Organización Internacional de Migración del año 2000 (IOM-ONU 2000) es que las migraciones internacionales cobrarán una importancia creciente en el caso

²¹⁵ Sobre la inmigración marroquí en España consúltese: Giménez (1993-b); González Pérez (1995); Pumares (1996: 57-58). Para el caso de Cataluña consúltese Colectivo IOÉ (1994-a, 1995, 1996) y Losada (1994).

del África subsahariana, en gran medida porque las perspectivas y posibilidades de las migraciones internas están cada vez más limitadas, lo que conlleva una situación de pobreza generalizada e inseguridad económica.

Durante los años 1980s muchos africanos entraban en la península clandestinamente usando visados turísticos, y luego convirtiéndose en trabajadores ilegales. Hoy, debido a las causas antes citadas, algunos usan la vía del asilo político para entrar. Otra forma de entrada en la Península (Europa), sin duda la más dramática, y que ha aumentado mucho en los últimos años, es cruzando el Estrecho de Gibraltar, que separa África de España sólo por 14km., en patera, zódiac –más rápidas– o como pasajeros clandestinos en barcos de pesca, una situación de la que se hacen eco tanto los *mass media* nacionales como los internacionales.²¹⁶ Alrededor de este fenómeno, ha crecido un mercado clandestino en el que mucha gente saca su tajada: los pescadores cobran unas 100.000 ptas. (600 euros) por cruzar el estrecho; pequeñas empresas familiares organizan viajes en pateras, cobrando parecidas cantidades; taxistas de la costa española cobran por llevar a los inmigrantes a zonas donde les pueden ofrecer un trabajo clandestino; dueños de prostíbulos captan mujeres jóvenes para sus negocios; empleadores de las constructoras buscan mano de obra barata; y funcionarios obtienen sustanciosos sobornos (en Tánger de uno a dos millones por zódiac). La primera oleada de inmigrantes clandestinos tuvo lugar a principio de los 90, cuando el término “espaldas mojadas”, hasta entonces sólo atribuido a los clandestinos mejicanos que cruzaban el Río Grande para llegar a EE.UU, se empezó a usar para referirse a los inmigrantes que cruzaban el Estrecho de Gibraltar. Mientras que las primeras oleadas de pateras eran básicamente de población subsahariana y, más adelante, marroquí, hoy la ruta de los inmigrantes clandestinos o *jarraga* –como se les denomina en Marruecos– también involucra a países como Argelia, Mali, Niger, Libia, Guinea, Togo, Burkina Faso, Zaire, Ruanda, Camerun, entre otros, si bien Marruecos, Senegal, Gambia y Guinea Ecuatorial son aún los países de origen más importantes. De hecho ha habido un significativo aumento de los subsaharianos respecto a los marroquíes durante el último año.²¹⁷ La mayoría son hombres, pero cada vez llegan más mujeres solas o con criaturas, incluyendo a embarazadas a punto de dar a luz, y que algunos consideran “hijos salvoconducto”.²¹⁸ También aumenta el número de menores que viajan solos y se quitan edad (viajan sin documentación) para ser acogidos en residencias de menores en España. El itinerario por tierra se realiza con escalas hasta llegar a la Península, un viaje que dura meses, incluso años, pues supone atravesar numerosos países, incluyendo el desierto del Sáhara. Para los senegambianos básicamente: Senegal, Mali, Argelia y Marruecos. Una

²¹⁶ Por ejemplo, el 9 de septiembre de 2001 un periódico canadiense de gran tirada (*The Toronto Star*), dedicaba un extenso reportaje a la situación de la inmigración clandestina procedente de África en España, que titulaba: ‘Banging on Europe’s door’.

²¹⁷ Según la Comisaría General de Documentación y Extranjería, a 30 de junio del 2001 se habían interceptado en Andalucía 2.066 inmigrantes subsaharianos, frente a los 2.859 que lo fueron durante todo el año anterior.

²¹⁸ Véase, por ejemplo, *La Vanguardia*, 3-12-2000, pp. 16-17, Revista.

vez en Marruecos se espera durante días el momento de entrar en Ceuta a través de mafias, que cobran cantidades entre 200.000 y un millón de ptas. (o entre 1.200 y 6.000 euros). Ceuta y Melilla, en la punta de la costa africana, se han convertido en plataformas para emigrar de África a Europa, la “tierra prometida”. La situación allí viola los derechos humanos más elementales. A sólo 14 km. de Europa, miles de personas esperan su oportunidad en precarios “campos de refugiados” y los escondrijos ilegales más diversos (corrales, subterráneos, etc.) en condiciones infrahumanas a nivel de vivienda, alimentación y sanidad. Muchos llevan en esas condiciones más de un año y, tras la larga espera, muchos mueren cruzando el estrecho, por ahogo, hipotermia o por inhalación de gases producto de la reacción química de la mezcla de carburante y agua salada. Una nueva estrategia de las organizaciones dedicadas al tráfico de inmigrantes es la de no incluir un guía, sino instruir a los propios pasajeros, a los que han cobrado hasta 300.000 ptas. (unos 1.800 euros), a guiar la patera hasta las costas peninsulares. Esto implica menos riesgo para la organización, que prefiere arriesgar una embarcación a perder a un miembro de la organización y la continuidad del negocio, y más riesgo para los inmigrantes, pues aumenta la probabilidad de fracaso por su inexperiencia en la conducción de las embarcaciones.

Las mafias, que ejercen de prestamistas, están mayoritariamente formadas por españoles o marroquíes; aunque en Tanger empiezan a surgir grupos de traficantes de personas controlados por subsaharianos. En la Península, hay también quienes van por libre, como mujeres que cobran a los padres por introducir a sus hijos a la Península haciéndolos pasar por hijos suyos. Sin embargo, muchas veces estas mafias llegan a altas esferas y están muy bien organizadas, con lo que su erradicación se hace difícil.²¹⁹ Una vez en la Península, todavía se corre el riesgo de ser secuestrado por las mismas mafias que, previo pago, les habían garantizado un trabajo seguro, y que esta vez reclaman a sus familiares en Marruecos o en España un pago por el rescate, una práctica cada vez más habitual.²²⁰ Cabe decir que paralelamente, especialmente a partir de 1996, se han incrementado en España las redes dedicadas a la explotación sexual de mujeres inmigrantes, procedentes en su mayoría de Europa del Este (principalmente de Rusia, Checoslovaquia y Ucrania), pero también de Latinoamérica (principalmente de Colombia, y en menor medida de República Dominicana y Ecuador) y África (sobre todo de Nigeria). También aquí las mafias pueden ejercer de prestamistas, extorsionando a las mujeres y a sus familias, o dedicarse directamente a la compraventa de éstas y de sus bebés. El secuestro de mujeres, junto a la promesa de aumento del poder adquisitivo o de

²¹⁹ Un ejemplo es la desarticulación en Julio de 2001 de la Capitanía Marítima en Ceuta, que manejaba una red que introducía a inmigrantes *sin papeles* desde Marruecos a Ceuta para trasladarlos al litoral gaditano en embarcaciones de pesca, encubriéndolos como tripulación de la embarcación. Cobraban medio millón de ptas. (3.000 euros) por persona. Véase *El Periódico de Cataluña*, 05-07-2001, p. 41.

²²⁰ Véase, por ejemplo: Seis magrebíes, detenidos en Almería por secuestrar a 19 inmigrantes irregulares, *El País Digital. Edición Cataluña* (<http://www.elpais.es>), 13-07-2001; Una ‘prisión’ en el zoco de Algeciras, *El País. Edición Cataluña*, 19-07-2001, p. 17, España.

matrimonio con un europeo occidental son los procedimientos de captación más comunes.²²¹

Debido al aumento de la vigilancia policial en el estrecho,²²² y que entendemos como parte de un objetivo quimérico del control total de la inmigración clandestina, cada vez más africanos (subsaharianos, marroquíes y saharauis), siguen la ruta que va de Marruecos a Fuerteventura y Lanzarote (Canarias), donde piden asilo político como saharauis o intentan entrar con un visado de turista haciéndose pasar por mauritanos, que tienen mejor imagen en Canarias). Esta ruta aumenta en la misma proporción que desciende la del Estrecho; aunque las llegadas en patera a la Península no se detienen, a pesar de lo que auguraban las tesis del Gobierno sobre la eliminación del “efecto llamada” con la entrada en vigor de la reforma de la Ley de extranjería.²²³ Por otro lado, cabe decir que la mayoría de los inmigrantes clandestinos que llegan en patera a la Península, son repatriados a sus países. Con la entrada en vigor de reforma de la Ley de Extranjería del 2001 (23/1/2001), los extranjeros sin permiso de trabajo y residencia pueden ser expulsados. Son gente cuyas solicitudes de regularización habían sido rechazadas o archivadas y que no entran en la revisión de oficio que ha prometido el Gobierno para los que no acreditaron su estancia en España antes del 30 de junio de 1999. Este proceso de expulsión es complejo jurídicamente y requiere una gran inversión económica, además de las dificultades prácticas que presenta: muchos inmigrantes (p.e. subsaharianos) destruyen su documentación antes de desembarcar en España, con lo que no se conoce el país de origen. Estas personas nunca obtendrán la residencia, aunque tampoco podrán ser expulsados (si son detenidos, deben ser puestos en libertad en pocos días). Las mujeres embarazadas no pueden ser expulsadas, por razones humanitarias. De ahí que se haya incrementado mucho el número de mujeres – sobre todo subsaharianas– que llegan a las costas españolas embarazadas o, literalmente, dando a luz. Hay que señalar que esta situación no es exclusiva de España, y que puede compararse con el reciente éxodo de albaneses hacia Grecia e Italia, o las arribadas de kurdos a Francia, además de las entradas clandestinas en general, como el paso de inmigrantes clandestinos de Francia a Inglaterra por el tunel del Canal de la Mancha.

Todo esto ha hecho que algunos se refieran al espacio del Mediterráneo como a un nuevo Río Grande (Misiti *et al.* 1995: 184). Aunque, siguiendo a Arango (2002: 27-28), el hecho de que los flujos en la región mediterránea son mucho más complejos y

²²¹ Sobre la prostitución ilegal de mujeres inmigrantes en España en general véase *El Mundo*, 16-01-2002, p. 29, Sociedad. Sobre el caso de la prostitución y compraventa de mujeres y menores en Almería, véase *El Mundo*, 05-07-2001, pp. 18-19, Sociedad. Véase también *El País. Edición Cataluña*, 29-08-2001, p. 18, España.

²²² Se preveen 20.000.000 de ptas. (120.000 euros) de inversión hasta el 2004 en el sistema de control del Estrecho para interceptación de inmigración irregular y narcotráfico. Sobre el sistema de vigilancia SIVE y la defensa tecnológica del Estrecho de Gibraltar, véase: El Estrecho, el muro electrónico, *El Periódico de Cataluña*, 01-04-2001, p. 16.

²²³ La media diaria de irregulares interceptados en las costas aumentó en 2001 un 50% respecto a julio del año anterior. Véase *El País. Edición Cataluña*, 19-07-2001, p. 16, España.

multifacéticos, hacen que esta transposición basada en una visión dualista (Ribera Norte/Ribera Sur) no se ajuste al caso mediterráneo.

La distribución residencial de los inmigrantes africanos en España sigue el mismo patrón que la del conjunto de inmigrantes extranjeros: las provincias del litoral mediterráneo (desde Málaga a Girona), Madrid, las Islas Baleares y las Canarias. Sin embargo, en términos relativos, la distribución muestra cómo algunas comunidades con pocos inmigrantes en números absolutos, tienen una mayor densidad que otras donde hay mayor volumen. Así, Cataluña y Madrid son las comunidades que reciben la mayoría de inmigrantes; pero la densidad relativa es mayor en Canarias, Baleares o Melilla para el conjunto de extranjeros, y en Melilla y Ceuta para los extranjeros de nacionalidad africana (véanse Tabla (3).3, Gráfico (3).4 y Gráfico (3).5; y Tabla (3).4, Gráfico (3).6 y Gráfico (3).7, en las páginas siguientes). El patrón de concentración espacial de los inmigrantes en España contrasta con el patrón más disperso de otros países europeos (p.e. Italia), aunque de hecho haya una gran movilidad interprovincial en función del trabajo.

En general, las características socio-demográficas de los inmigrantes africanos son similares a la del conjunto de inmigrantes del Tercer Mundo. Se trata generalmente de inmigrantes económicos que ocupan los trabajos más precarios en la agricultura, la construcción, la industria y los servicios, pero con una diversificada economía sumergida. En general, estos trabajadores han reemplazado la tradicional mano de obra informal y temporal nacional, resultando así una especie de complementariedad entre trabajadores inmigrantes y nacionales (Cabré y Domingo 1993: 514; Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales 1996; Colectivo IOÉ 1994-b: 107-108; Misiti *et al.* 1995: 177-178). A pesar de esto, y en parte por el hecho de que esta nueva inmigración ha llegado en un momento de desempleo agudo, las actitudes xenófobas y racistas son comunes (Mereira Cartea y Caride Gómez 1997: 73-74). Mientras que los hombres trabajan en los sectores industrial y de servicios (aunque también en la construcción y la agricultura, dependiendo del país de origen), las mujeres lo hacen fundamentalmente en el sector servicios, principalmente en ocupaciones que tienen que ver con el empleo doméstico y la limpieza de interior de edificios. Asimismo, hay muchos más hombres que disponen de permiso de trabajo que mujeres (C.I.E 1999: 143).²²⁴

Los marroquíes constituyen en torno al 40% de la mano de obra legal extranjera en España, y más del 80% de la africana (C.I.E 1999: 168, 172). Los inmigrantes de origen subsahariano, cuyo volumen se ha incrementado sensiblemente en los últimos años, están teniendo cada vez más peso en el mercado laboral, acaso por vías más informales.

²²⁴ Los individuos que tienen permiso de trabajo tienen automáticamente permiso de residencia; pero uno puede tener permiso de residencia sin tener permiso de trabajo. Muchas mujeres tienen permiso de residencia a través del permiso de residencia permanente de su marido, aunque eso no implica que estén autorizadas a trabajar.

Tabla (3).3

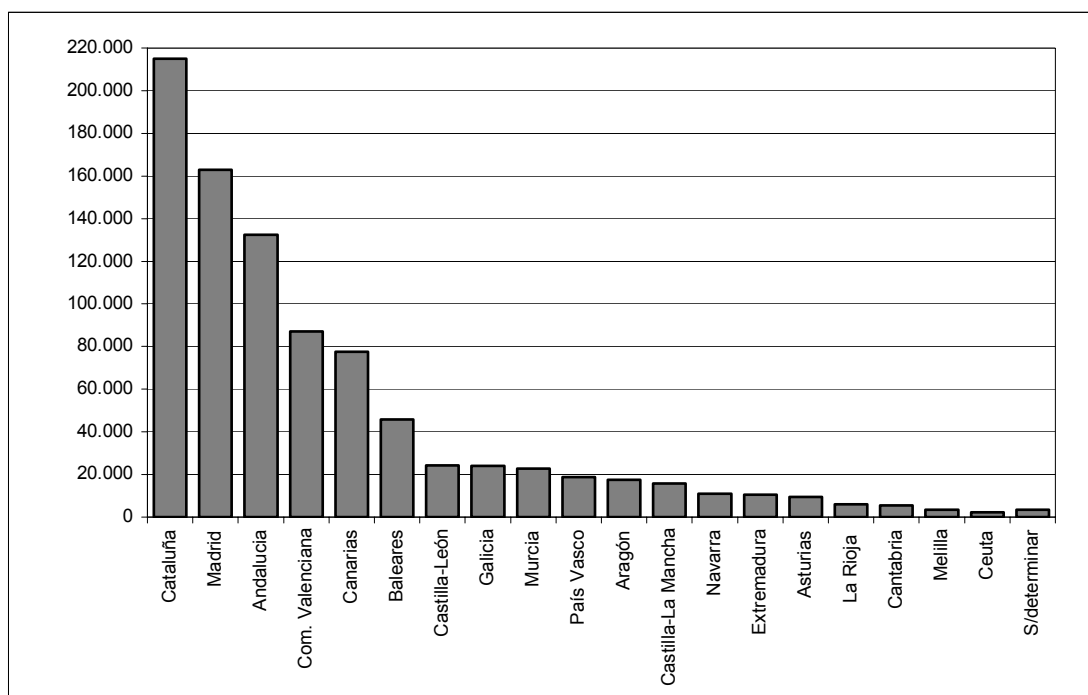
Residentes extranjeros en España. Distribución por CC.AA. a 31/XII/2000: números absolutos y %

CC.AA de residencia	Población de derecho (Rev. Padronal 1/1/2000)	Residentes extranjeros (a 31-XII-2000)	Residentes extranjeros por 1.000 hab.
Andalucía	7.340.052	132.428	18,04
Aragón	1.189.909	17.590	14,78
Asturias	1.076.567	9.519	8,84
Baleares	845.630	45.772	54,13
Canarias	1.716.276	77.594	45,21
Cantabria	531.159	5.388	10,14
Castilla-La Mancha	1.734.261	15.835	9,13
Castilla-León	2.479.118	24.338	9,82
Cataluña	6.261.999	214.996	34,33
Com. Valenciana	4.120.729	86.994	21,11
Extremadura	1.069.420	10.508	9,83
Galicia	2.731.900	24.141	8,84
Madrid	5.205.408	162.985	31,31
Murcia	1.149.328	22.823	19,86
Navarra	543.757	11.002	20,23
País Vasco	2.098.596	18.822	8,97
La Rioja	264.178	5.915	22,39
Ceuta	75.241	2.150	28,57
Melilla	66.263	3.424	51,67
S/determinar	-	3.496	-
TOTAL	40.499.791	895.720	22,11

Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE; e *INE-base: cifras oficiales de población a 01/01/2000*, Instituto Nacional de Estadística. Elaboración propia.

Gráfico (3).4

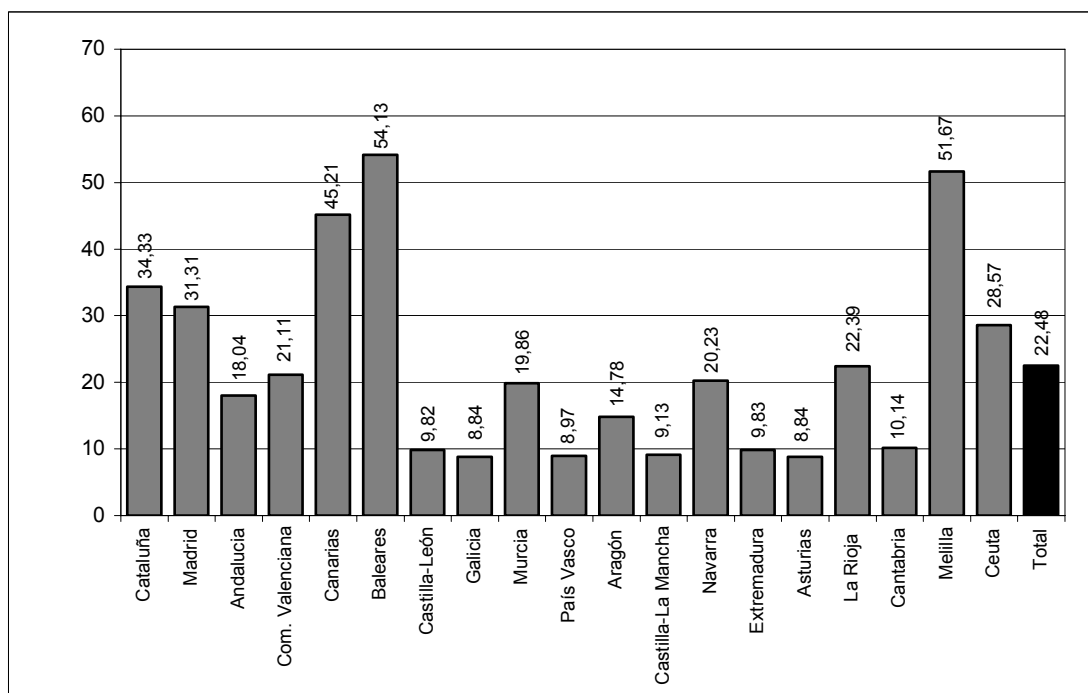
Residentes extranjeros en España. Distribución por CC.AA. a 31/XII/2000: números absolutos



Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE; e *INE-base: cifras oficiales de población a 01/01/2000*, Instituto Nacional de Estadística. Elaboración propia.

Gráfico (3).5

Residentes extranjeros en España. Distribución por CC.AA. a 31/XII/2000: %



Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE; e *INE-base: cifras oficiales de población a 01/01/2000*, Instituto Nacional de Estadística. Elaboración propia.

Tabla (3).4

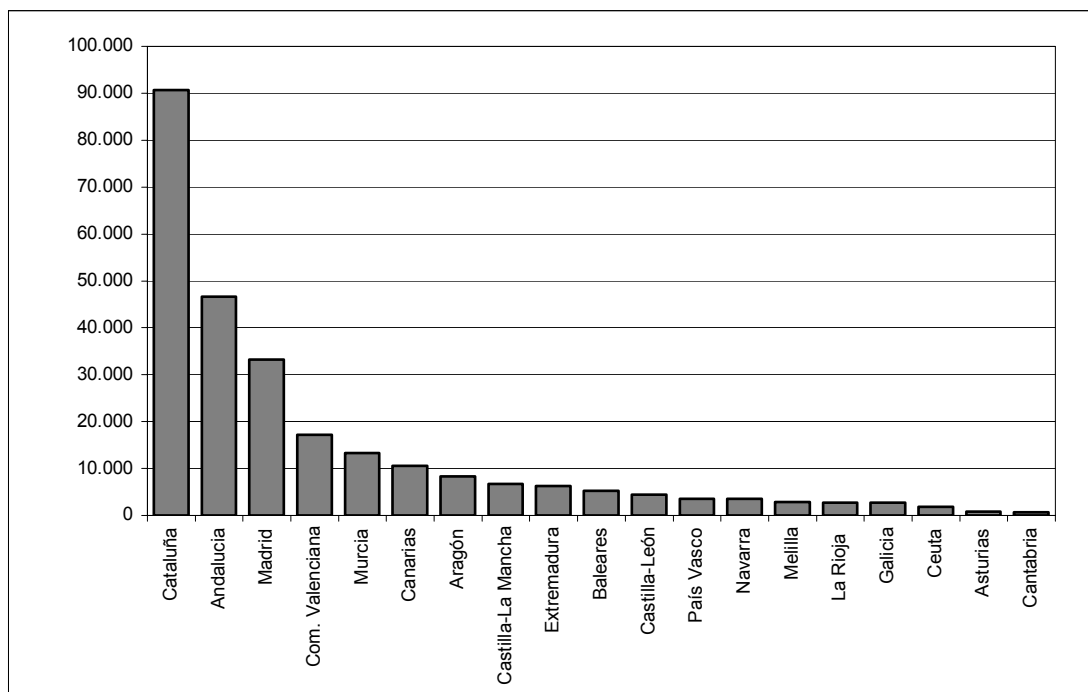
Residentes de nacionalidad africana en España por CC.AA. a 31/XII/2000: números absolutos y ‰

CC.AA de residencia	Población de derecho (Rev. Padronal 1/1/2000)	Residentes africanos (a 31-XII-2000)	Residentes africanos por 1.000 hab.
Andalucía	7.340.052	46.684	6,36
Aragón	1.189.909	8.276	6,96
Asturias	1.076.567	816	0,76
Baleares	845.630	5.266	6,23
Canarias	1.716.276	10.578	6,16
Cantabria	531.159	684	1,29
Castilla-La Mancha	1.734.261	6.768	3,90
Castilla-León	2.479.118	4.446	1,79
Cataluña	6.261.999	90.633	14,47
Com. Valenciana	4.120.729	17.141	4,16
Extremadura	1.069.420	6.305	5,90
Galicia	2.731.900	2.720	1,00
Madrid	5.205.408	33.183	6,37
Murcia	1.149.328	13.320	11,59
Navarra	543.757	3.471	6,38
País Vasco	2.098.596	3.493	1,66
La Rioja	264.178	2.738	10,36
Ceuta	75.241	1.798	23,90
Melilla	66.263	2.806	42,35
S/determinar	-	259	-
TOTAL	40.499.791	261.385	6,56

Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE; e *INE-base: cifras oficiales de población a 01/01/2000*, Instituto Nacional de Estadística. Elaboración propia.

Gráfico (3).6

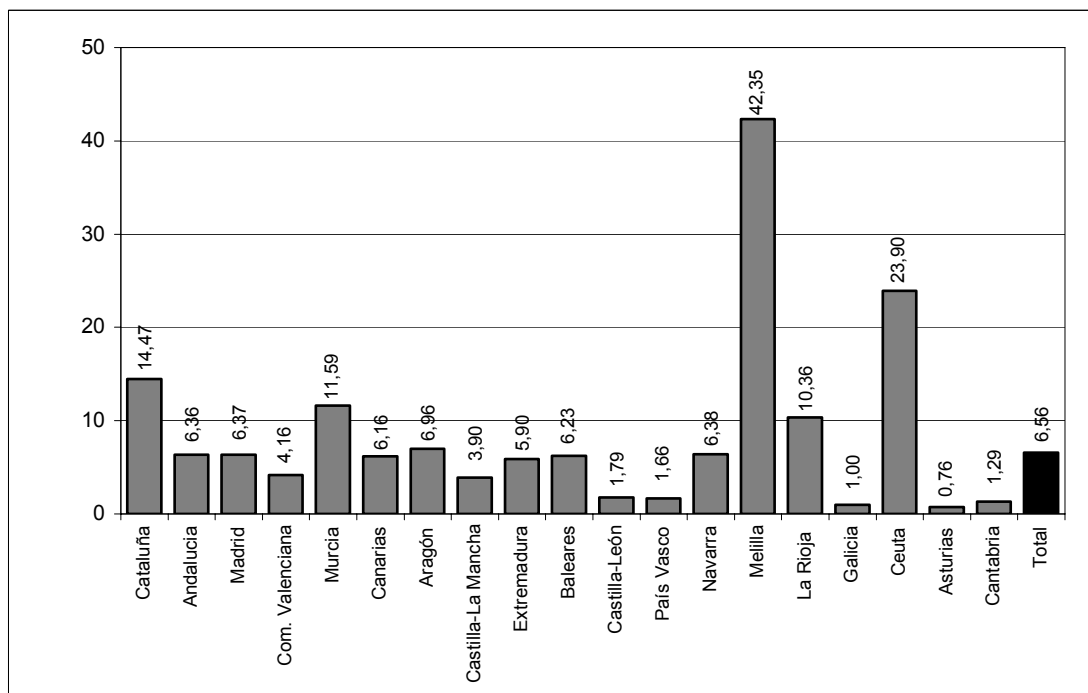
Residentes de nacionalidad africana en España. Distribución por CC.AA. a 31/XII/2000: números absolutos



Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE; e *INE-base: cifras oficiales de población a 01/01/2000*, Instituto Nacional de Estadística. Elaboración propia.

Gráfico (3).7

Residentes de nacionalidad africana en España. Distribución por CC.AA. a 31/XII/2000: %



Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000* (C.I.E, Ministerio del Interior), *I.N.E-base: cifras oficiales de población a 01/01/2000* (I.N.E). Elaboración propia.

En cuanto a la distribución por sexos, entre los inmigrantes de nacionalidad africana predominan los hombres, que al finalizar el año 2000 representaban el 67,8% del total (véanse Tabla (3).5, Gráfico (3).8 y Gráfico (3).9).

Tabla (3).5

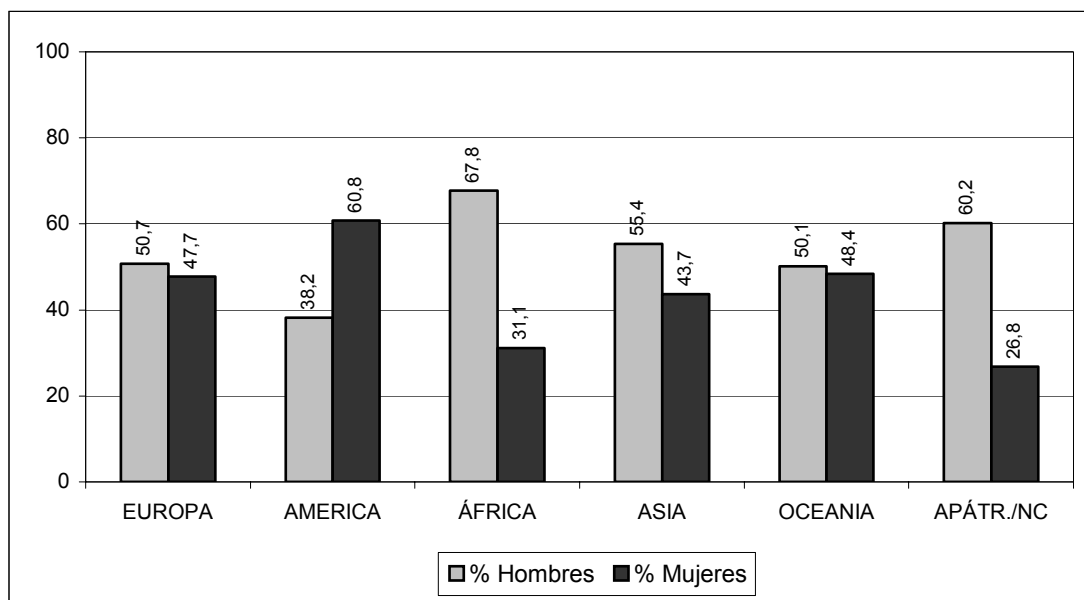
Residentes extranjeros en España según sexo y continente de procedencia (desagregado en el caso de África), a 31/XII/2000: números absolutos y porcentajes

NACIONALIDAD	HOMBRES		MUJERES		NO CONSTA		TOTAL
	abs.	%	abs.	%	abs.	%	
EUROPA	183.262	50,7	172.586	47,7	5.589	1,5	361.437
AMERICA	76.302	38,2	121.674	60,8	1.988	1,0	199.964
ÁFRICA	177.209	67,8	81.396	31,1	2.780	1,1	261.385
África del Norte	144.883	67,3	68.218	31,7	2.287	1,1	215.388
- Marruecos	132.473	66,3	65.250	32,7	2.059	1,0	199.782
África Negra	32.326	70,3	13.178	28,6	493	1,1	45.997
- Gambia	5.869	66,4	2.788	31,5	183	2,1	8.840
- Senegal	9.105	82,4	1.874	17,0	72	0,7	11.051
ASIA	39.318	55,4	31.057	43,7	640	0,9	71.015
OCEANIA	452	50,1	437	48,4	13	1,4	902
APÁTRIDAS/NC	612	60,2	273	26,8	132	13,0	1.017
TOTAL	477.155	53,3	407.423	45,5	11.142	1,2	895.720

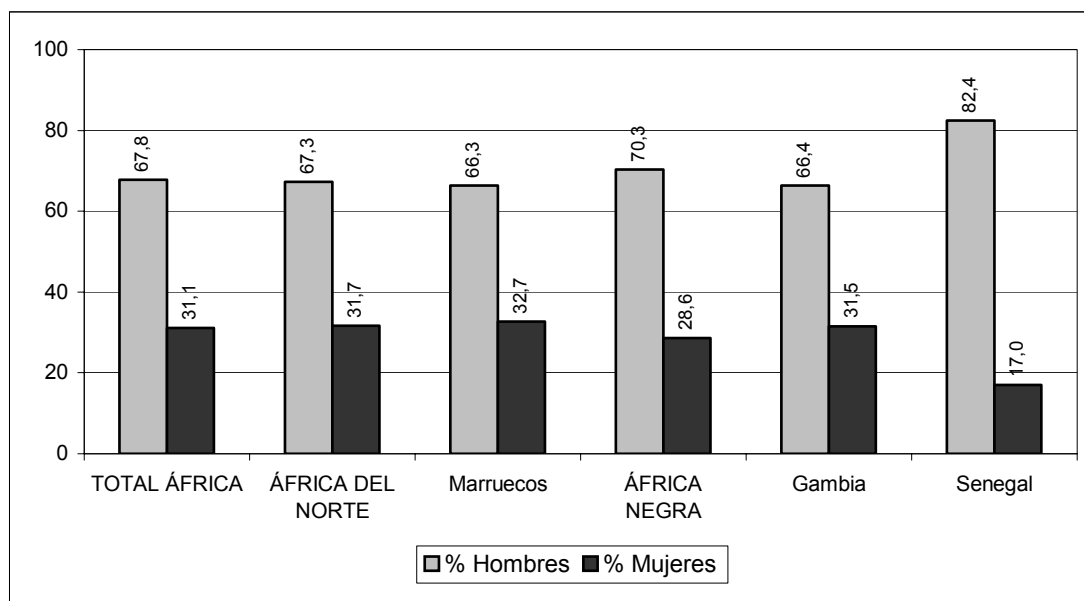
Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia.

Gráfico (3).8

Residentes extranjeros en España según continente de procedencia y sexo, a 31/XII/2000: porcentajes



Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia.



Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia.

Esta diferencia es mayor en el caso de los inmigrantes del África subsahariana que en el de los procedentes del norte de África, y todavía más en el caso de los residentes senegaleses, en un 82,4% hombres, frente al de los gambianos (66,4%); es decir, que hay más mujeres gambianas que senegalesas. El desequilibrio favorable a los hombres en el caso del contingente inmigrado africano, contrasta con la tasa de masculinidad del contingente europeo (equilibrado), latinoamericano (desequilibrio a favor de las mujeres, que representan casi el 70% del total, especialmente por el colectivo latinoamericano) o asiático (ligeramente favorable a los hombres, excepto en el caso de Filipinas, donde las mujeres representan más del 60%; también significativamente las mujeres chinas ya representan el 43% del total de ese país). Este desequilibrio de sexos en el caso de los africanos se debe al modelo tradicional de emigración-trabajo masculino asociado a la religión islámica, según la cual las mujeres no pueden vivir solas. Sin embargo, hay también un progresivo aumento en la proporción de mujeres inmigrantes africanas debido a nuevas migraciones de mujeres sin el tradicional acompañamiento de los hombres, y a la reagrupación familiar (González Pérez 1996: 25-26). En este sentido, hay que señalar una tendencia a la heterogenización de los inmigrantes en dos aspectos: en cuanto al sexo y en cuanto a la edad: por un lado, cada vez son más las mujeres que emigran, bien solas, bien por reagrupación familiar. Esta feminización de la migración, el aumento de las corrientes migratorias de carácter económico de mujeres que se desplazan solas, como pioneras de la migración familiar, que se está produciendo en los países del sur de Europa (*cf.* Anthias y Lazaridis 2000), es de hecho una tendencia mundial (IOM-ONU 2000; OECD-SOPEMI

2001: 17, 20, 27).²²⁵ Por otro lado, el derecho de reagrupación familiar permite conceder permisos de residencia no sólo a los cónyuges, sino también a los hijos y descendientes de los inmigrantes legalizados, por lo que el aumento de la reagrupación familiar supondrá también el aumento la inmigración de niños y ancianos.²²⁶

En cuanto a la distribución por edad, los residentes africanos constituyen la población con la estructura más joven entre todos los orígenes continentales (véanse Tabla (3).6 y Gráfico (3).10, en las páginas siguientes). Por un lado, la mayoría de individuos de nacionalidad africana se sitúa entre los 19 y los 44 años de edad, y los mayores de 45 años suponen sólo el 10% de los casos. Esto contrasta con la estructura de edad tanto de los extranjeros procedentes de Europa (41,6% mayores de 65 años), como de la sociedad nativa, con una estructura envejecida.²²⁷ Por otro lado, no sólo la proporción de individuos menores de 19 años entre los africanos es la mayor (22,6%), sino que también en edades muy jóvenes (entre 0 y 2 años, y entre 3 y 5 años) se observan los porcentajes más altos, lo que indica un aumento de una “nueva generación”, tanto de hijos nacidos en España como, en menor medida, de hijos reagrupados a edades muy tempranas. Esto es especialmente significativo en el caso de los residentes gambianos, que registran los porcentajes más altos en las edades jóvenes, con el 35,7% de menores de 19 años, así como con el 9,7% de menores de 2 años, el 10,2% de 3 a 5 años o el 13% de 16 a 15 años, todos ellos valores que están incluso por encima de la media del conjunto de africanos, del conjunto de subsaharianos (África Negra) incluidos los senegaleses (véanse Tabla (3).6 y Gráfico (3).11, en las páginas siguientes).

3.3.b La inmigración subsahariana en Cataluña

3.3.b.1 Tendencias recientes de la inmigración africana en Cataluña: el aumento de la inmigración subsahariana

Cabe empezar señalando que la inmigración ha sido un rasgo esencial de Cataluña desde hace siglos. Esto se evidencia al comparar la inmigración en Cataluña con la de otros lugares del mundo en un periodo de tiempo concreto. Así, por ejemplo, como señala Anna Cabré (Cabré 1989-b: 2), entre 1870 y 1970 Argentina, con una población de unos 30

²²⁵ Hay que decir que esta tendencia coincide con la apertura conceptual y de perspectiva en el estudio de la migración, tradicionalmente sesgada masculinamente. La infravaloración tradicional de la migración femenina responde principalmente a un discurso invisibilizador –pues las mujeres siempre han estado presentes en las migraciones internas e internacionales. La percepción de la mujer inmigrante como dependiente de la figura masculina ha sido perpetuada tanto por el sistema legislativo como por el estadístico.

²²⁶ Véase: Dos millones de inmigrantes antes del 2004, *El Periódico de Cataluña*, 08-05-2001, p. 32.

²²⁷ Según la proyección de población del I.N.E para 31/XII/2001, la población mayor de 45 años representaría el 39,2% del total, y la mayor de 65 años el 17,1%. Consúltese I.N.E-base: cifras de población, proyecciones de población a partir del Censo de Población de 1991, <http://www.ine.es/inebase>.

Tabla (3).6

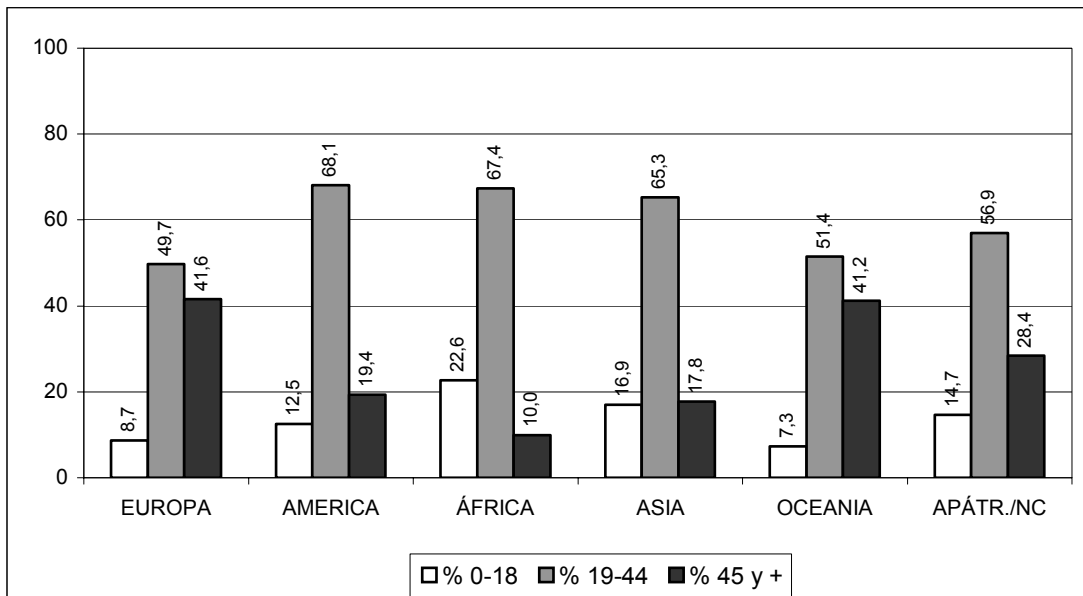
Residentes extranjeros en España según continente de procedencia y edad (desagregado en el caso de África), a 31/XII/2000: números absolutos y porcentajes

NACIONALIDAD	Edades															Edades agrupadas						TOTAL	
	0 a 2		3 a 5		6 a 15		16 a 18		19 a 24		25 a 44		45 a 64		65 y +		0 a 18		19 a 44		45 y +		
	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.		%
EUROPA	1.897	0,5	4.297	1,2	18.536	5,1	6.586	1,8	23.893	6,6	155.891	43,1	96.726	26,8	53.611	14,8	31.316	8,7	179.784	49,7	150.337	41,6	361.437
AMERICA	933	0,5	2.118	1,1	16.049	8,0	5.957	3,0	21.619	10,8	114.558	57,3	29.694	14,8	9.036	4,5	25.057	12,5	136.177	68,1	38.730	19,4	199.964
ÁFRICA	11.116	4,3	10.493	4,0	26.996	10,3	10.585	4,0	31.283	12,0	144.845	55,4	23.645	9,0	2.422	0,9	59.190	22,6	176.128	67,4	26.067	10,0	261.385
África del Norte	9.483	4,4	8.746	4,1	23.611	11,0	9.369	4,3	26.355	12,2	116.129	53,9	19.597	9,1	2.098	1,0	51.209	23,8	142.484	66,2	21.695	10,1	215.388
- Marruecos	9.044	4,5	8.384	4,2	22.818	11,4	9.152	4,6	25.307	12,7	104.718	52,4	18.451	9,2	1.908	1,0	49.398	24,7	130.025	65,1	20.359	10,2	199.782
África Negra	1.633	3,6	1.747	3,8	3.385	7,4	1.216	2,6	4.928	10,7	28.716	62,4	4.048	8,8	324	0,7	7.981	17,4	33.644	73,1	4.372	9,5	45.997
- Gambia	858	9,7	905	10,2	1.148	13,0	245	2,8	634	7,2	4.281	48,4	764	8,6	5	0,1	3.156	35,7	4.915	55,6	769	8,7	8.840
- Senegal	291	2,6	295	2,7	474	4,3	254	2,3	961	8,7	7.307	66,1	1.442	13,0	27	0,2	1.314	11,9	8.268	74,8	1.469	13,3	11.051
ASIA	1.394	2,0	1.925	2,7	6.330	8,9	2.380	3,4	8.574	12,1	37.789	53,2	10.670	15,0	1.953	2,8	12.029	16,9	46.363	65,3	12.623	17,8	71.015
OCEANIA	6	0,7	17	1,9	36	4,0	7	0,8	34	3,8	430	47,7	257	28,5	115	12,7	66	7,3	464	51,4	372	41,2	902
APÁTRIDAS/NC	21	2,1	21	2,1	84	8,3	23	2,3	114	11,2	465	45,7	124	12,2	165	16,2	149	14,7	579	56,9	289	28,4	1.017
TOTAL	15.367	1,7	18.871	2,1	68.031	7,6	25.538	2,9	85.517	9,5	453.978	50,7	161.116	18,0	67.302	7,5	127.807	14,3	539.495	60,2	228.418	25,5	895.720

Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia.

Gráfico (3).10

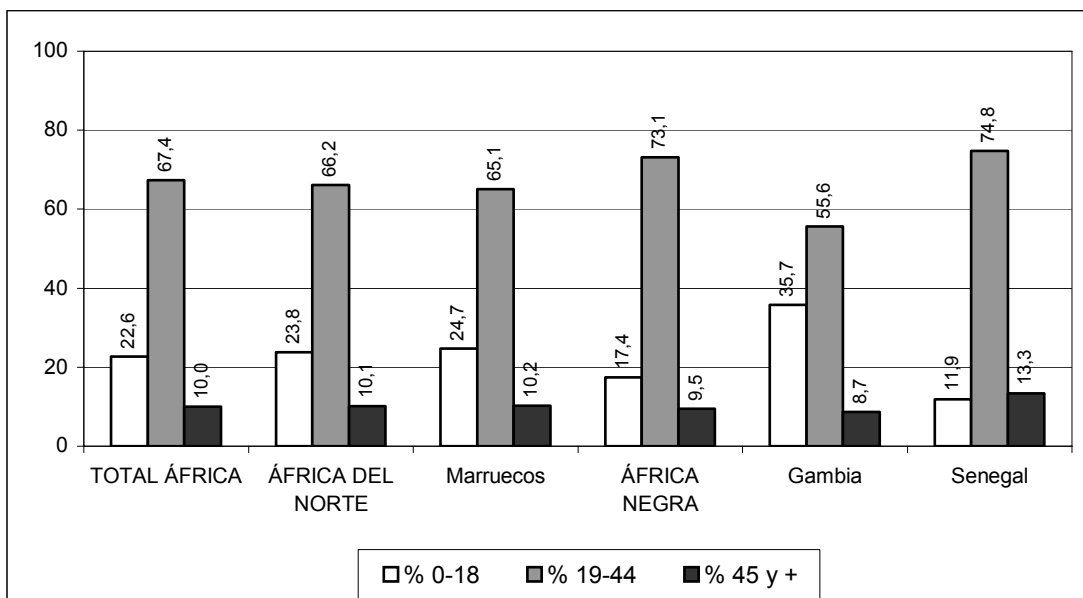
Residentes extranjeros en España según continente de procedencia y edad, a 31/XII/2000: porcentajes



Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia.

Gráfico (3).11

Residentes de nacionalidad africana en España según zona de origen y edad, a 31/XII/2000: porcentajes



Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia.

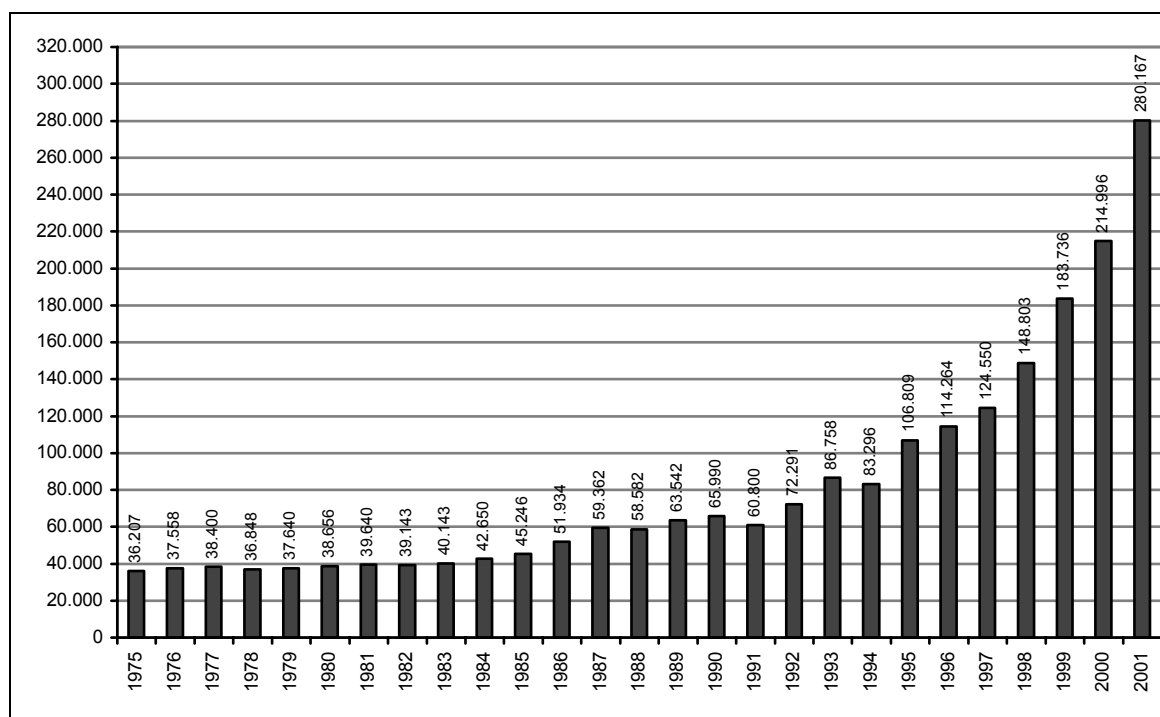
millones de habitantes, recibió 5 millones de inmigrantes; el nor-oeste de Italia (Liguria, Piemonte y Lombardia), una de las regiones europeas con las tasas de inmigración más altas, y cuya población es de unos 15 millones de habitantes, recibió 1,9 millones de inmigrantes. Durante el mismo periodo, Cataluña, con menos de 6 millones de habitantes, recibió 2,3 millones de inmigrantes. Históricamente Cataluña ha recibido diversas poblaciones: griegos, cartagineses, romanos, visigodos, árabes, occitanos, gitanos, judíos, etc. Más adelante, entre 1860 y 1900, recibió inmigrantes de las Islas Baleares, Aragón y Valencia; y desde 1900 hasta hoy la inmigración ha sido la regla, en dos oleadas principales: una, durante los años 20, y la otra, más numerosa, entre 1950 y 1975. Esta última oleada, de más de 1,5 millones de individuos, provenía básicamente de provincias del sur de España, sobretodo de Andalucía. En conjunto, entre 1900 y 1980, Cataluña, cuya población en 1900 era de 2 millones de habitantes, recibió 3 millones de inmigrantes; como resultado, el 60% de la población actual tiene su origen en la inmigración.

Así pues, dada su característica baja tasa de fecundidad, la “reproducción” de la población catalana se ha debido principalmente a la inmigración; esto es lo que Cabré (1989-a) llama “moderno sistema catalán de reproducción”. Más aún, en contraste con el resto de España, en Cataluña el saldo migratorio se mantiene positivo durante todo el siglo XX, con una primera inversión en el saldo durante el período 1981-1986, que vuelve a ser positivo entre 1986 y 1991, lo cual puede ser atribuido en parte a los nuevos flujos inmigratorios, mayormente procedentes del Tercer Mundo (Cabré y Domingo 1993: 509-510). En la actualidad, cuando las diferentes provincias del estado comparten niveles de vida similares, como consecuencia del crecimiento económico de finales de los años 1970s, los inmigrantes económicos nacionales, que se emplearon en la agricultura, la construcción y los servicios, han sido reemplazados por inmigrantes económicos extranjeros, la mayoría africanos, y, en menor medida, latinoamericanos y asiáticos. La inmigración procedente del Tercer Mundo en Cataluña fue primeramente notoria entre 1975 y 1985, con poblaciones que tenían diferentes orígenes y características, a saber: latinoamericanos, magrebíes y los primeros inmigrantes subsaharianos, los dos últimos grupos de estatus socio-económico bajo. Entre 1986 y 1992, España, como otros países del sur de Europa, experimentó una llegada sustancial de nuevas poblaciones extranjeras, lo que en Cataluña habría que ver como una vuelta a la normalidad. La novedad estaría en que, como señalan Cabré y Domingo (1993: 509, 513), a diferencia de la libertad de movimiento anterior, hoy esta inmigración está siendo severamente controlada.

El crecimiento de la inmigración extranjera en Cataluña desde 1975 hasta la actualidad ha sido, al igual que en el conjunto del estado, exponencial (véase Gráfico (3).12, en la página siguiente). Al finalizar el año 2000 había en Cataluña 214.996 residentes extranjeros, y la cifra era de 280.167 al finalizar el año 2001. Esto supone, para el año 2000, el 3,4% (34,3‰) de la población total catalana (véase, más arriba, Tabla (3).3). Previsiblemente este porcentaje ha aumentado a más del 4% en 2001.

Gráfico (3).12

Inmigración extranjera en Cataluña 1975-2001 (datos de stock a 31/XII de cada año) *



* Los datos generales correspondientes a los años 1991 y 1992 sufren una quiebra apreciable con respecto a los de años anteriores, debido a la depuración aplicada que afecta de modo especial a los datos de extranjeros comunitarios.

Fuente: *Anuario de Migraciones 2000*, Ministerio de Trabajo y AA.SS, DGOM; *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE; y Lluís Recolons para el dato de 2001 (en base al Registro de residentes extranjeros de la Dirección General de Policía, Ministerio del Interior). Elaboración propia.

El Institut d'Estadística de Catalunya estima que la población de nacionalidad extranjera residente en Cataluña podría duplicarse en cuatro años y situarse en torno a los 400.000 habitantes en enero del 2005 (lo que representa alrededor del 6% de la población); un crecimiento donde la inmigración procedente de los países ricos tiende a disminuir, mientras que la procedente de los países pobres tiende a aumentar. Cataluña acoge al 25,3% de los extranjeros residentes en España, a tres cuartas partes de los inmigrantes del Tercer Mundo residentes en el Estado (mientras que en el conjunto del Estado el 53% de residentes extranjeros están en régimen general, no-comunitario, en Cataluña este porcentaje alcanza el 70%) y al 36,6% de los residentes de nacionalidad africana (véase Tabla (3).7, en la página siguiente). La inmigración africana ha crecido sin parar desde los años 1980s. Actualmente casi el 40% de los extranjeros residentes en Cataluña son africanos, un contingente que en Cataluña está por encima del europeo, cosa que no ocurre en el conjunto de España, a pesar de la tendencia al aumento del primero. El número de residentes africanos en Cataluña se dobló entre 1991 y 1996, y casi se ha triplicado en los últimos 5 años, con un aumento especialmente notable a partir de 1998 (véase Tabla (3).8, en la página siguiente).

Tabla (3).7

Residentes de nacionalidad africana en Cataluña y España, a 31/XII/2001

NACIONALIDAD	CATALUÑA		ESPAÑA		% residentes en Cataluña	
Total Extranjeros	280.167		1.109.060		25,3	
África	111.296		304.149		36,6	
África del Norte	95.959		252.222		36,8	
- Marruecos	88.643		234.937		37,7	
África Negra	18.337		51.927		35,3	
- Gambia	7.958	11.580	9.318	20.871	85,4	55,5
- Senegal	3.622		11.553		31,4	

Fuente: Lluís Recolons, en base al Registro de residentes extranjeros de la Dirección General de Policía, Ministerio del Interior. Elaboración propia.

Tabla (3).8

Residentes de nacionalidad africana según lugar de origen en Cataluña en 1998 y 2001: datos absolutos y %

LUGAR DE ORIGEN	1998 (31/XII/1998)			2001 (31/XII/2001)			Variación abs. 1998/2001	Variación % 1998/2001	Variación % 1998/2001 respecto zona origen
	abs.	% del Total África	% sobre área origen	abs.	% del Total África	% sobre área origen			
ÁFRICA	60.298	-	-	111.296	-	-	-	-	-
África del Norte	50.698	84,1	-	95.959	86,2	-	45.261	2,1	-
- Marruecos	49.124	81,5	96,9	88.643	79,6	92,4	39.519	-1,9	-4,5
África Negra	9.600	15,9	-	18.337	16,5	-	8.737	0,6	-
- Senegambia	7.263	12,0	75,7	11.580	10,4	63,2	4.317	-1,6	-12,5
- Gambia	5.675	9,4	59,1	7.958	7,2	43,4	2.283	-2,2	-15,7
- Senegal	1.588	2,6	16,5	3.622	3,3	19,8	2.034	0,7	3,3

Fuente: Para los datos de 1998: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Para los datos de 2001: Lluís Recolons, en base al Registro de residentes extranjeros de la Dirección General de Policía, Ministerio del Interior. Elaboración propia.

La inmigración procedente de América, en un 95% latinoamericana, ha experimentado también un notable crecimiento, mientras que el peso relativo de la inmigración procedente de los demás continentes, incluido Europa, ha disminuido.

Al igual que en el resto de España, la mayoría de africanos residentes en Cataluña proceden del Magreb, fundamentalmente de Marruecos. Los marroquíes son el colectivo extranjero más numeroso y antiguo de los afincados en Cataluña; representan el 32% del total de extranjeros de Cataluña y el 80% de los africanos. Sin embargo, la inmigración procedente del África subsahariana y central ha experimentado un crecimiento muy significativo en la última década.

Los primeros subsaharianos que llegaron a Cataluña fueron esclavos –principalmente senegaleses– traídos por los árabes y los portugueses durante los siglos XV y XVI. Sin embargo, su impacto en la sociedad fue insignificante. Desde principios de este siglo, han tenido lugar tres etapas inmigratorias diferenciadas: primero, entre 1915 y 1950, con la llegada de inmigrantes, pocos, procedentes del golfo de Guinea (hoy Guinea Ecuatorial, ex-colonia española); en segundo lugar, entre los años 50 y los 70, cuando, además de ecuato-guineanos (en su mayoría estudiantes universitarios), nigerianos cameruneses, zaireños y otros centro-africanos empezaron a llegar a Cataluña, muchos de ellos utilizando el territorio como un primer escalón hacia el norte de Europa: Francia, Inglaterra, Bélgica, Holanda y Bélgica. Y en tercer lugar, el periodo entre los años 1970s y 1980s, y especialmente durante los años 1980s, la que ha sido denominada como “la década de la inmigración negro-africana hacia Cataluña” (Sepa Bonaba 1993: 24), pues es cuando la inmigración procedente de Gambia, Senegal, Sierra Leona, Camerún, Nigeria, Ghana y, en menor medida, del Zaire, Congo o Angola, aumentó de forma muy significativa. Las causas de este cambio ya han sido expuestas, y se pueden resumir en dos: por un lado, muchos estados africanos se independizaron en este periodo, y hubo conflictos políticos y sociales que, sumados a la pobreza producida por la depresión económica –en gran parte producto de las sequias continuas– actuaron como factores de empuje a la emigración, tanto interna (i.e. entre países africanos vecinos) como exterior (i.e. hacia Europa y EE.UU). Por otro lado, las restricciones a la inmigración impuestas por los países del norte de Europa, como respuesta a la crisis económica del periodo 1973-1985, y que coincidió con la transición política española y el crecimiento económico del país, hizo que muchos africanos se asentaran en Cataluña y otras regiones prósperas del Estado.

La distribución por provincias catalanas muestra que en todas las provincias predomina la inmigración procedente de África; y aunque Barcelona es la provincia con más residentes de nacionalidad africana en términos absolutos, las demás provincias catalanas cuentan con más africanos en términos relativos, en todos los casos por encima de la media para el conjunto de Cataluña. Así, en el año 2000, mientras el 36,3% de extranjeros en Barcelona son africanos, en Lleida lo son el 65,9%, en Girona el 57,3% y en Tarragona el 48,2% (véanse Tabla (3).9 y Gráfico (3).13, en la página siguiente).

Tabla (3).9

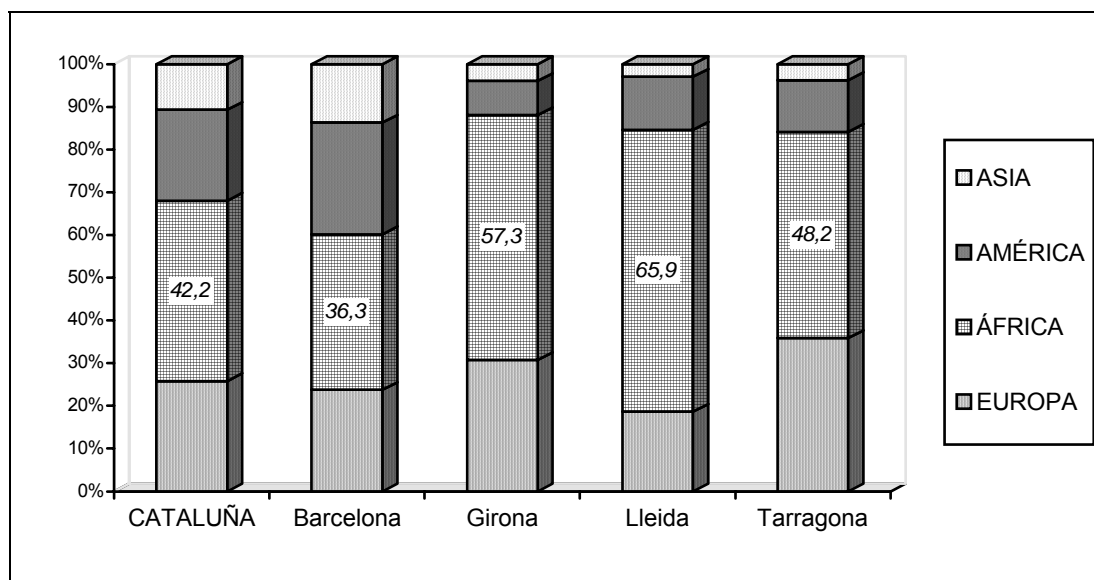
Residentes extranjeros en Cataluña y provincias, por continente de procedencia, a 31/XII/2000: abs. y %

	EUROPA		ÁFRICA		AMÉRICA		ASIA		OCEANIA		APÁTR./NC		TOTAL
	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	
Barcelona	35.770	23,8	54.621	36,3	39.324	26,1	20.523	13,6	168	0,1	55	0,0	150.416
Girona	11.087	30,8	20.642	57,3	2.892	8,0	1.400	3,9	22	0,1	9	0,0	36.052
Lleida	1.720	18,6	6.101	65,9	1.148	12,4	269	2,9	1	0,0	13	0,1	9.252
Tarragona	6.905	35,9	9.269	48,2	2.329	12,1	716	3,7	5	0,0	7	0,0	19.231
CATALUÑA	55.482	25,8	90.633	42,2	45.693	21,3	22.908	10,7	196	0,1	84	0,0	214.996

Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia.

Gráfico (3).13

Residentes extranjeros en Cataluña y provincias, por continente de procedencia, a 31/XII/2000: porcentajes



Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia

Asimismo, la densidad, tanto de residentes extranjeros en general como de africanos, es menor en Barcelona que en las demás provincias catalanas, especialmente en el caso de Girona, que casi duplica la densidad de residentes extranjeros (63,7 extranjeros por mil hab.) y casi triplica la de residentes africanos (36,5 africanos por mil hab.) respecto al conjunto de Cataluña (véanse Tabla (3).10 y Gráfico (3).14, en la página siguiente).

Tabla (3).10

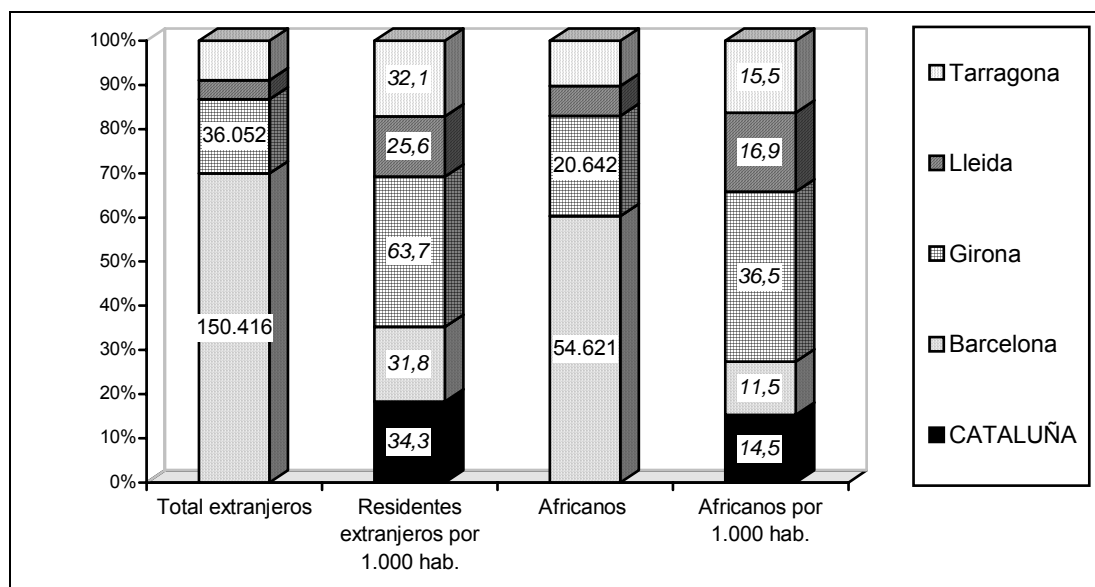
Residentes extranjeros (total) y africanos en Cataluña y provincias, a 31/XII/2000: abs. y ‰

	Población de derecho (Rev. padronal 1/1/2000)	Total residentes extranjeros (a 31/XII/2000)	Total residentes extranjeros por 1.000 hab.	Residentes nac. africana (31/XII/2000)	Residentes nac. africana por 1.000 hab.
Barcelona	4.736.277	150.416	31,8	54.621	11,5
Girona	565.559	36.052	63,7	20.642	36,5
Lleida	361.590	9.252	25,6	6.101	16,9
Tarragona	598.533	19.231	32,1	9.269	15,5
CATALUÑA	6.261.999	214.996	34,3	90.633	14,5

Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia.

Gráfico (3).14

Residentes extranjeros (total) y africanos en Cataluña y provincias, a 31/XII/2000: valores relativos



Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia.

Esta concentración se debe a que Girona es una de las provincias más ricas, y dispone de la economía más diversificada de todo el Estado, ofreciendo gran flexibilidad en la contratación de mano de obra extranjera (cf. Mendoza 1997: 61).

Los inmigrantes subsaharianos se reparten casi al 50% entre las provincias de Barcelona –especialmente en el Maresme– y Girona (véanse Tabla (3).11, Gráfico (3).15 y Mapa (3).1, en las páginas siguientes).

Tabla (3).11

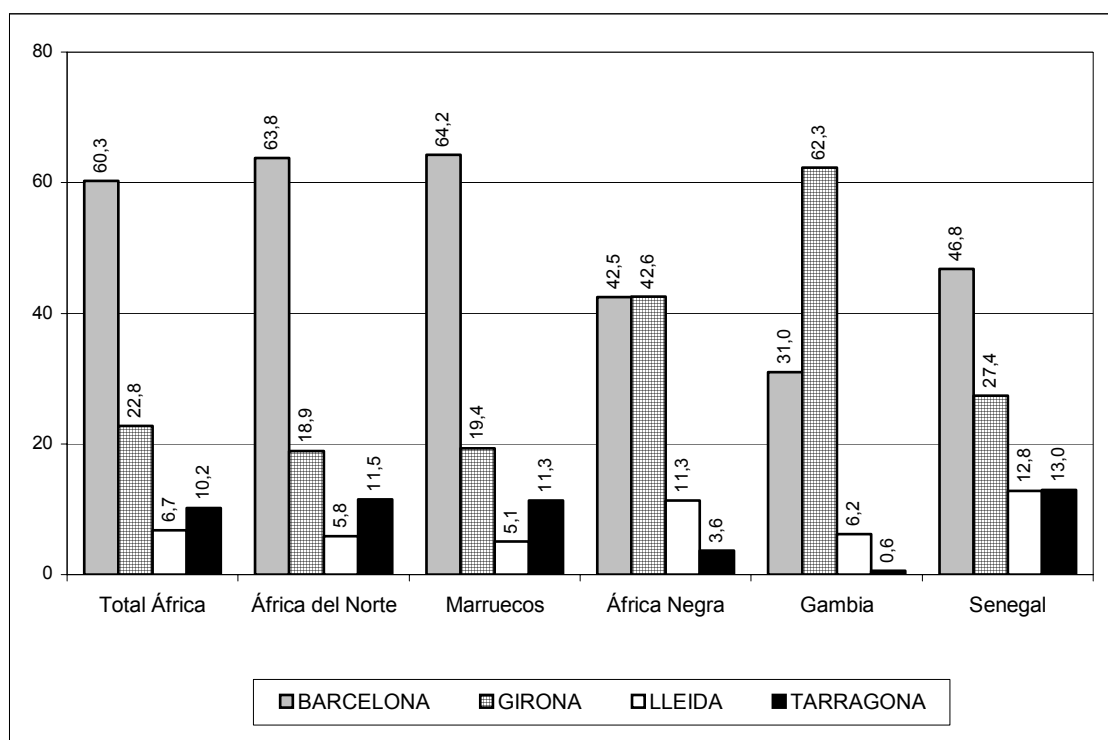
Residentes de nacionalidad africana en Cataluña y provincias, según lugar de origen, a 31/XII/2000: números absolutos y porcentajes

NACIONALIDAD	CATALUÑA	BARCELONA		GIRONA		LLEIDA		TARRAGONA	
		abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%
Total Extranjeros	214.996	150.416	70,0	36.052	16,8	9.252	4,3	19.231	8,9
África	90.633	54.621	60,3	20.642	22,8	6.101	6,7	9.269	10,2
- África del Norte	75.780	48.312	63,8	14.319	18,9	4.420	5,8	8.729	11,5
- Marruecos	72.748	46.739	64,2	14.078	19,4	3.679	5,1	8.252	11,3
- África Negra	14.853	6.309	42,5	6.323	42,6	1.681	11,3	540	3,6
- Gambia	7.503	2.323	31,0	4.674	62,3	463	6,2	43	0,6
- Senegal	2.782	1.302	46,8	763	27,4	356	12,8	361	13,0

Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia.

Gráfico (3).15

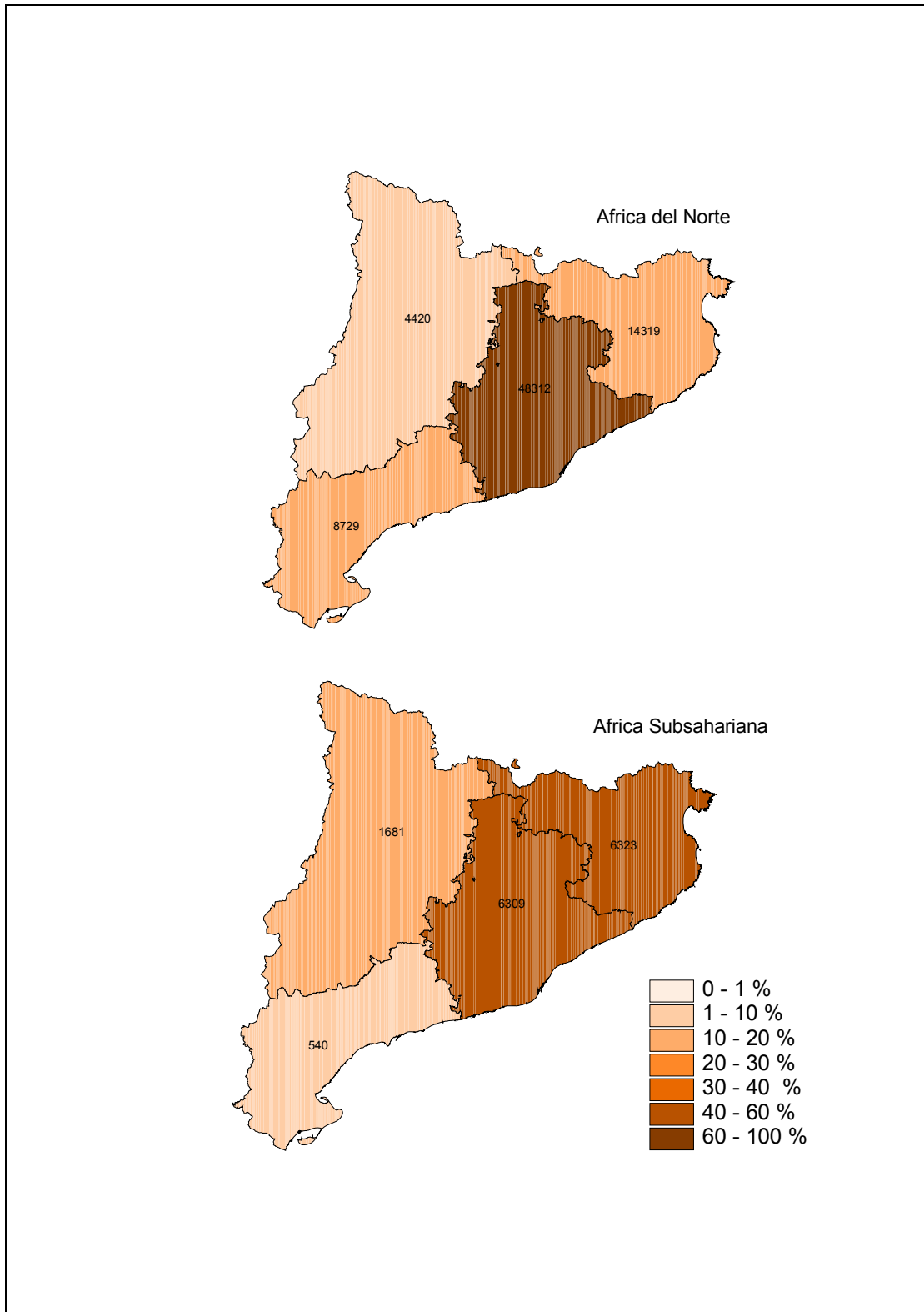
Residentes de nacionalidad africana en Cataluña y provincias, según lugar de origen, a 31/XII/2000: porcentajes



Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia.

Mapa (3).1

Población procedente de África del Norte y del África Subsahariana residente en Cataluña a 31/XII/2000. Distribución por provincias en porcentajes (y valor absoluto sobre cada provincia)



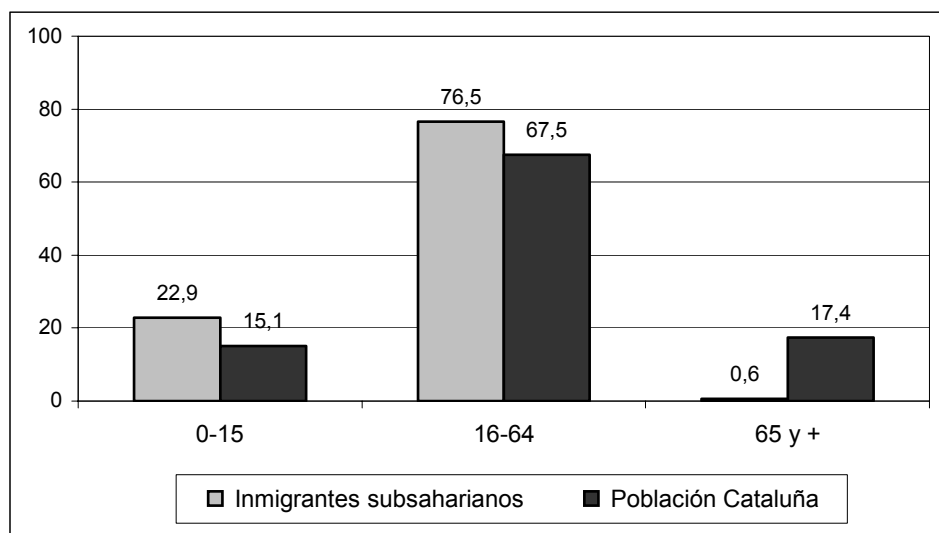
Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia.

Hay que señalar, sin embargo, que muchos subsaharianos se mueven por las cuatro provincias por razones laborales (muchos siguiendo la temporada agrícola). El Maresme, junto con algunas áreas de Lleida y Girona, es también donde se concentra mayor número de inmigrantes en situación ilegal, la mayoría de los cuales son trabajadores agrícolas, aunque también los hay empleados en fábricas y en la construcción. Las condiciones de vida y vivienda de estos inmigrantes sin papeles es muy diferente a la de los inmigrantes regularizados que ya llevan un tiempo establecidos en el territorio; así, los pisos bien acondicionados de los primeros, contrastan con los serios problemas de vivienda de los segundos, que en muchas ocasiones viven en masías o pisos abandonados sin la mínimas condiciones de habitabilidad (agua, luz, etc.).

En cuanto a la distribución por sexos, la inmigración subsahariana en Cataluña es también fundamentalmente masculina, siguiendo el mismo patrón que el conjunto de inmigrantes africanos en España (véase, más arriba, Tabla (3).5 y Gráfico (3).9). En el año 2000 el 63,3% de los inmigrantes africanos en Cataluña eran hombres, y el 37,7% mujeres (Generalitat de Catalunya 2001: 55). Sin embargo, como he argumentado más arriba, la proporción de mujeres solteras migrantes con su propio proyecto migratorio está aumentando considerablemente, debido tanto a los procesos de reagrupación familiar como a los cambios en el modelo de dependencia de las mujeres de los itinerarios de sus maridos, ligado a los procesos de urbanización en los países de origen. En general, en Cataluña, según un estudio reciente del Idescat, el número de mujeres inmigrantes aumenta más rápidamente que el de hombres; y si a principios de los 90 un 35% de la inmigración era femenina, ahora lo es un 50%. De nuevo, el aumento se debe principalmente incremento de la inmigración femenina latinoamericana (sobre esta cuestión véase Domingo *et. al.* 1995: 21-24).

En cuanto a la distribución por edad, los inmigrantes subsaharianos –africanos en general– en Cataluña siguen el mismo patrón que el de los del resto de España. En 1999 el 22,9% tenía menos de 16 años, el 76,5% tenía entre 16 y 64 años, y sólo el 0,56% tenía más de 64 años (Fundació Jaume Bofill 2001: 79-80). De nuevo, esta población joven contrasta con la envejecida población catalana (véase Gráfico (3).16, en la página siguiente; téngase en cuenta, además, que los intervalos de edad son muy amplios).

En general, la mayoría de inmigrantes subsaharianos en Cataluña son hombres jóvenes, algunos de ellos clandestinos, empleados en trabajos temporales en la agricultura (70%) y, en menor medida, en la construcción y los servicios, y con remuneraciones muchas veces por debajo de la media nacional. Como en otras zonas de España, los inmigrantes subsaharianos en Cataluña han reemplazado la tradicional mano de obra informal y temporal nacional. Mientras que los magrebíes están repartidos entre diferentes sectores (agrícola, fábricas, servicios y construcción), la mayoría de subsaharianos trabajan en la agricultura, donde son más valorados por los empresarios agrícolas, pues se les considera trabajadores experimentados y menos beligerantes que los magrebíes.



Fuente: Idescat: proyecciones de población por edades; y Dirección General de Policía, Ministerio del Interior. Elaboración propia.

Aunque en general la fracción de población con estudios medios y superiores es baja, hay individuos que poseen estudios técnicos e incluso titulaciones superiores (esto lo trataré más adelante).

Hay que referirse, sin embargo, a las características diferenciadas dentro del “colectivo” subsahariano. Así, los ecuato-guineanos, uno de los colectivos más antiguos de Cataluña, han estado migrando hacia Cataluña desde los años 1960s, y particularmente después de 1969, tras el frustrado golpe de estado contra el dictador Macias en Guinea Ecuatorial. Se pueden distinguir dos etapas inmigratorias: a) los que llegaron antes de 1977, principalmente profesionales de los sectores secundario y terciario, la mayoría con nacionalidad española; y b) los que llegaron después de 1977, más heterogéneos, de bajo nivel educativo, mayormente mujeres y muchos sin nacionalidad española. La mayoría de ecuato-guineanos son cristianos y también diversos étnicamente, a saber: Ambo, Bubi, Fang y Ndowé.²²⁸ Los ecuato-guineanos se han asentado principalmente en las áreas más urbanas de Barcelona (el 86% de los 704 individuos registrados al finalizar el año 2000), y se diferencian del resto de subsaharianos en que, generalmente, disponen de un estatus socio-económico y educativo alto, además de que son el único colectivo que habla español como lengua “propia”.

Los nigerianos, todavía menos numerosos que los guineanos (373 individuos en 2000), han emigrado tradicionalmente a Inglaterra y los EE.UU. Los asentados en Cataluña son

²²⁸ Sobre el colectivo Ndowé en Cataluña consúltese Fons (1999).

mayoritariamente estudiantes de las etnias: yoruba, ibo, efick y edo. Siendo Nigeria el país africano más rico, y en contraste con el resto de inmigrantes subsaharianos, los nigerianos catalanes tienen un alto estatus socio-económico. Aunque la mayoría son musulmanes, son más heterogéneos religiosamente que los demás inmigrantes subsaharianos, contándose entre ellos un porcentaje bastante alto de cristianos y de animistas.

El resto de subsaharianos, los menos numerosos, comparten ciertas características. Así, tanto zaireños, como angoleños, congoleños, liberianos o de Sierra Leona, han emigrado a Cataluña por los conflictos políticos y el empobrecimiento general producido por las guerras (p.e. la dictadura de Mobutu en el Zaire, o la guerra en Sierra Leona). Estos tres grupos mantienen intensos vínculos de solidaridad y constituyen desde 1988 una asociación o Colectivo Tripartito que está vinculado a organizaciones catalanas (*cf.* Sepa Bonaba 1993: 51-55) La mayoría se ha asentado en las provincias de Barcelona y Lleida, y trabajan en sectores diversos, con una gran movilidad laboral. Finalmente, la inmigración de mujeres de Cabo Verde es especialmente significativa; su número está creciendo, y la actividad principal es el trabajo doméstico, como ocurre con las mujeres filipinas y dominicanas.

3.3.b.2 El caso de Senegal y Gambia

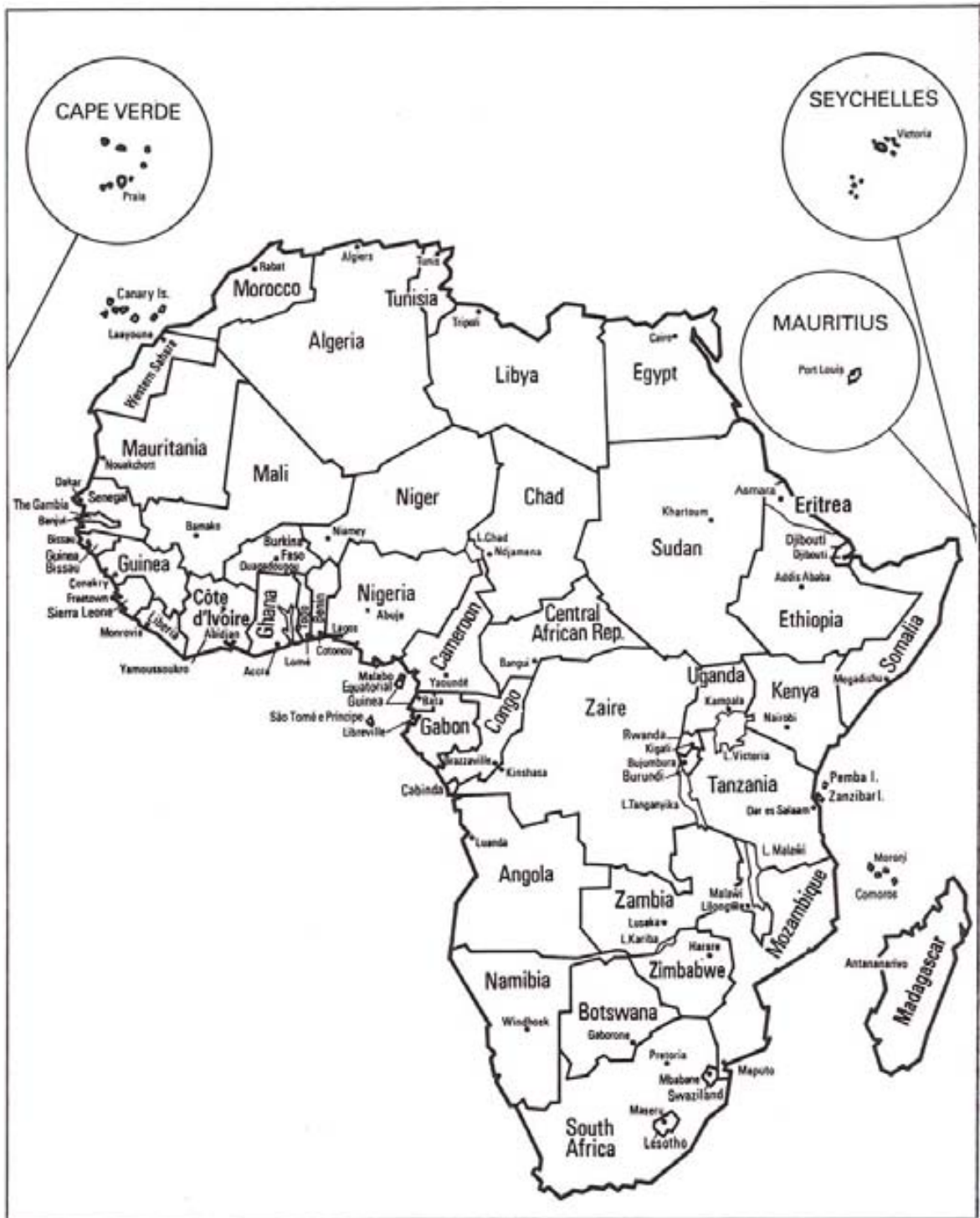
– Descripción geo-histórica y socio-política de los países de origen

Senegal y Gambia se sitúan en una región del sur-oeste del Sahel denominada Senegambia. El término ‘Senegambia’ ya fue usado en 1765 por los británicos para referirse a los asentamientos franceses de la isla de Goree y St, Louis en Senegal y el asentamiento inglés de James Island en Gambia. Senegambia es también el nombre de la federación político-económica que formaron estos dos países en 1982, y que se escindió en 1989. Ambos países comparten muchos aspectos: degradación medioambiental, historia pre-colonial común, una economía basada en la agricultura, el Islam como religión predominante o grupos étnicos-lingüísticos, entre otros elementos, que hacen que podamos referirnos a una misma región en términos geo-históricos y etno-lingüísticos. Sin embargo, hay también diferencias significativas que hacen necesaria una descripción por separado (*cf.* Europa Publications 2000) (véanse, en las páginas siguientes, Mapa (3).2, Mapa (3).3 y Mapa (3).4).



Fuente: National Oceanic and Atmospheric Administration, The Geosphere Project (foto satélite).

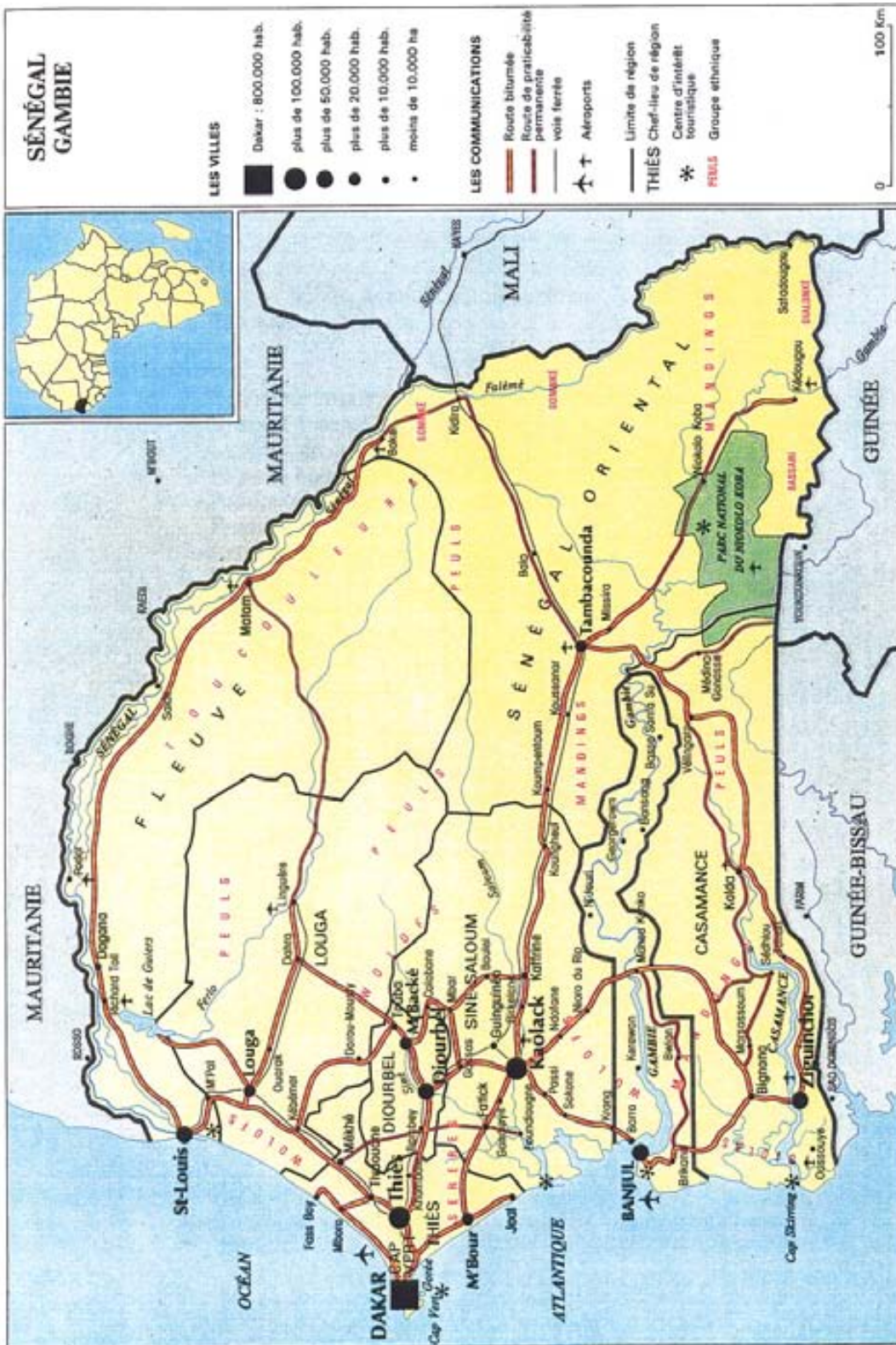
Mapa (3).3
África política



Fuente: Rake (1998) *New african Yearbook 1997-1998*, ICP, p. 2.

Mapa (3).4

Mapa genérico de Senegambia



Fuente: IBISCUS (1991) *Senegal*, France: Ministère de la Coopération et du Développement, Série Références bibliographiques, Col. Réseaux documentaires sur le développement

Gambia

La República de Gambia, uno de los países más pequeños de África (11.300 km², 1/3 del territorio de Cataluña) constituye un semi-enclave de Senegal, y sigue el curso del Río Gambia, que nace en Futa Jalon (Guinea Conakry) y desemboca en el Atlántico. El país está dividido en 5 provincias: Western Division (WD), Lower River Division (LRD), North Bank Division (NBD), Central River Division (CRD) y Upper River Division (URD). Las cinco capitales, respectivamente, son: Banjul (capital de Gambia), Brikana, Kerewan, Georgetown (Jan Jan Bureh) y Basse. Las ciudades son casi inexistentes, aunque hay varios enclaves que sobrepasan los 10.000 habitantes, a saber: Banjul, Bakao, Brikama, Basse Santa Su, Farafenni, Kanifing, Serrekunda y Yundum. El clima es tropical, con una estación de lluvias (junio-noviembre) calurosa (32° de media) y una estación seca (noviembre-mayo) algo más fresca, cuando se recoge la cosecha.

Las orillas del Río Gambia han estado habitadas desde hace centurias. Hanno, el viajero cartaginés, se refirió a Gambia cuando escribía sobre su viaje por África del Oeste en el 470 d.c. Hacia el siglo XIII, y tras la influencia del imperio de Ghana y los Songhais, los pueblos Mandingo y Susu de la región del Futa Jalon se establecieron en lo que hoy es Mali, y desde allí controlaron la cuenca de Gambia. Por entonces Gambia estaba habitada fundamentalmente por wolofs, en la orilla norte del Río Gambia, y djolas, en la orilla sur. Con el fin del Imperio de Mali en el siglo XVI, los líderes mandingas se retiraron del Futa Jalon, pero mantuvieron su influencia sobre Gambia y la región de Casamance o Casamancia (al sur del actual Senegal) hasta principios del siglo XVIII. Más adelante, invasores fulas penetraron en la región. Durante los siglos XVIII y XIX hubo guerras entre los *marabouts* islámicos y los paganos soninkas. Los ingleses, que por entonces ya se habían establecido en la actual capital (Banjul), ofrecieron protección a los diferentes jefes, y a través de diversos tratados se hicieron con el control de la región. Antes que los ingleses, algunos portugueses habían llegado a Gambia en expediciones comerciales en 1455, e introdujeron productos como el cacahuete, el algodón y algunas frutas tropicales del Brasil. Durante el siglo XVI portugueses tratantes de esclavos y buscadores de oro se establecieron en la zona baja del Río Gambia; sin embargo, la portuguesa nunca fue una población voluminosa, por lo que fue absorbida a través de las uniones con los nativos. En 1588, Portugal vendió a los británicos los derechos exclusivos de comerciar en Gambia, fecha en la que éstos empezaron el tráfico de marfil. En 1765 fue convertida en parte de la colonia inglesa de Senegambia, y a partir de 1783 el territorio pasó a depender de las autoridades británicas de Sierra Leona por el Tratado de Versalles. En 1816 los ingleses fundaron Bathurst (hoy Banjul), administrada desde Sierra Leona hasta 1888. El control inglés sobre la totalidad del territorio empezó en 1889, con la delimitación colonial de los límites entre Gambia y Senegal por parte de Inglaterra y Francia, que durante años se habían estado disputando la supremacía política y comercial en la cuenca de los ríos Gambia y Senegal. En 1993 se instituyó un sistema local de administración, con autoridades nativas; y el 18 de Febrero de 1965, tras doscientos años de colonización,

Gambia consiguió la independencia. El mismo año entró a formar parte de la ONU, de la Commonwealth y de la Organización de la Unión Africana. El gobierno actual de Gambia está presidido por el coronel Yahya Jammeh, que con un golpe de estado militar al mando del AFPRC (*Armed Forces Provisional Ruling Council*) derrocó al PPP (*People's Progresist Party*) del presidente Jawara en 1994.²²⁹ El sistema legal de Gambia está basado en un compuesto del sistema de derecho consuetudinario inglés, la ley coránica y el derecho consensual tradicional.

En cuanto a la población, el 90% de los habitantes de Gambia son musulmanes, la mayoría de los cuales son sunnis de la escuela Malikí²³⁰; alrededor del 9% son cristianos, y sólo el 1%, mayoritariamente del grupo étnico djola, son animistas. Como veremos, la adscripción religiosa no es necesariamente unívoca, y en la práctica se pueden sincretizar distintas creencias (p.e. animistas tradicionales y musulmanas).

Como en la mayoría de países subsaharianos, la población de Gambia es muy diversa étnicamente; el grupo mayoritario lo constituyen los mandinga (42%), seguidos en número de los grupos fula (18%), wolof (16%), djola (10%), serahule (9%), y otros, entre los que se cuentan los aku o criollos, un importante segmento de la élite local (más adelante trataremos en profundidad el tema de los grupos étnicos). El idioma oficial es el inglés.

En términos demográficos, Gambia tiene una población muy joven. Según el último censo de población (Central Statistics Department 1993), el 43,8% de la población (1.038.145 hab.) tenía menos de 15 años, el 47% tenía entre 15 y 64 años, y sólo el 3,2% tenía más de 64 años. Se estima que en el año 2001²³¹ el 45,22% de sus 1'4 millones de habitantes tenía entre 0 y 14 años, el 52,13% entre 15 y 64 años, y sólo el 2,65% era mayor de 64 años, una estructura de población inversa a la de España o los países altamente industrializados. La natalidad y la mortalidad son todavía muy altas. La tasa de crecimiento poblacional está por encima del 3%. En 1993, la tasa de natalidad era de 6 hijos por mujer, siendo los serahule el grupo étnico con la tasa más alta y los djola y aku con la más baja. Durante las últimas dos décadas esta tasa se ha reducido, y se estima que en 2001 era de 5,68 h/m, un valor muy alto todavía, debido a varias causas asociadas: 1) las desigualdades de género y el escaso acceso y/o control por parte de las mujeres de la contracepción, en gran parte por razones religiosas (según el Islam no se permite la contracepción); 2) el

²²⁹ Para una detallada descripción de la historia de la colonización de Gambia, consúltese Wright (1997), Partes II y III (concretamente sobre el proceso de independencia, véanse pp. 219-221).

²³⁰ En el siglo VIII, hacia el fin del reinado de los Omeyas y el comienzo del de los Abbasíes, la comunidad de los sabios va a repartirse en escuelas jurídico-religiosas o ritos, que han fundado, junto a la jurisprudencia, la doctrina del Islam sunni. La escuela Malikí, fundada por Malik ben Anas, se ha convertido en el rito de los musulmanes de África del Norte y de África Occidental. Malik consideraba fundada su doctrina en la práctica de Medina, que representa la tradición más auténtica por ser Medina la ciudad del Profeta y de los cuatro primeros califas (Balta 1994: 30-31; véase también Shaikh 1992: 79).

²³¹ Los datos demográficos referidos al año 2001, tanto para Senegal como para Gambia, están extraídos de: The World Factbook: <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/ga.html>.

hecho de que tener hijos es un seguro de vida: como en Gambia no hay Seguridad Social, tener hijos supone asegurarse que en el futuro mantengan a la familia, especialmente si consiguen emigrar al extranjero.

Un factor directamente asociado a la natalidad es la nupcialidad. En Gambia, como en el conjunto del África subsahariana, las mujeres se casan mucho más jóvenes que los hombres, lo que está asociado a la práctica del matrimonio arreglado y al menor nivel educativo de las mujeres. Así, en Gambia, la edad mínima permitida para el matrimonio es de 15 años para las mujeres y de 17 años para los hombres. Esta diferencia de edad es mayor en las generaciones más viejas, en parte debido a la poligamia (poliginia) (p.e. véase Anexo I al Capítulo 6: Diagrama genealógico SG-3, individuo A y sus esposas) y mucho menor, aunque casi siempre presente, en las generaciones jóvenes, que tienden a la monogamia (p.e. véase Anexo I al Capítulo 6: Diagrama genealógico SG-2: Ego y su esposa). En las zonas rurales y del interior hay mayor proporción de matrimonios –y mayor índice de poligamia– que en las zonas urbanas y próximas a la capital (Banjul). Según el censo de 1993, el 50,2% de las mujeres formaban uniones poligínicas.

Por otro lado, la tasa de mortalidad infantil se ha reducido de 217‰ en 1973 a 167‰ en 1993 y 77,84‰ en 2001. Con todo, la esperanza de vida al nacer en 2001 se estima en 53,59 años, mayor para las mujeres que para los hombres. La alta mortalidad –y esto vale tanto para el caso de Gambia como para el de Senegal– está influida por distintos factores, como las distintas nociones de cuidado materno-filial marcadas por la jerarquía de edad y sexo. Esta jerarquía se da en la alimentación, de modo que los más adultos son los primeros en comer, y los que comen mejor. Esto, entre otras derivaciones de esta jerarquía²³², contribuye a que la esperanza de vida sea muy baja y que el riesgo de muerte se reduzca considerablemente al alcanzar la edad adulta. Otro factor que contribuye a la alta mortalidad es el uso de la medicina tradicional y de la brujería para curar enfermedades que requieren otros procedimientos (p.e. neumonía, malaria²³³) (véase Foto (3).1, en la página siguiente). Tradicionalmente, si no se conoce la causa de la enfermedad, se atribuye a la brujería; es decir, a que alguien, por distintos motivos (p.e. por envidia), está usando magia para hacer daño. La gente entonces visita al marabout (hechicero), al que también se recurre para propiciar la suerte en general o cumplir proyectos concretos (p.e. encontrar pareja, viajar al extranjero). Además de la imposición de manos, es común el uso de yuyus o amuletos para proteger o prevenir a las personas contra enfermedades y hechicerías, que se pueden llevar en diferentes partes del cuerpo (p.e. cuello, brazos, piernas, cintura, etc.).

²³² Por ejemplo, en Gambia observé en varias ocasiones que, bajo una lluvia torrencial, una mujer con su hijo a la espalda usará el paraguas, si lo tiene, para cubrir a su marido y, en segundo término para cubrirse ella misma, pero no al niño.

²³³ La malaria es la primera causa de mortalidad en Gambia, que es el segundo país del mundo, tras Zambia, con más casos de paludismo. El SIDA es también una enfermedad extendida, aunque la situación no es tan dramática como en otros países africanos (p.e. Sudáfrica).

Foto (3).1: Niño con malaria atabiado con yuyus protectores, en el centro hospitalario de Banjulinding (Western Division)



A estos amuletos se les atribuye incluso el poder de evitar la herida de arma blanca. Aunque muchos dicen que no van al médico (medicina occidental) porque es caro, de hecho muchos gastan más dinero en los marabouts. En general, la consulta al marabout suele ser mucho más cara (tres o cuatro veces más) que la consulta al centro médico público. Cada vez hay más gente que recurre a la medicina occidental, que está contribuyendo a la mejora de la calidad de vida. Pero todavía faltan muchos medios humanos y materiales.²³⁴ Paralelamente, otro factor que influye en la alta mortalidad es la atribución resignada de los males (enfermedad, etc.) a la voluntad divina. Así, por ejemplo, si un niño enferma, no se piensa en que, por ejemplo, el ayuno del ramadán continuado puede ser la causa, sino que se atribuye a la voluntad del creador, al que pertenecen los hijos. Por eso se suele decir: “Allah te lo dió, Allah te lo quitó”.²³⁵ Finalmente, la educación es otro factor asociado a la salud, y del que depende la reducción de la mortalidad.

²³⁴ Cabe señalar que existe un consistente programa de voluntariado entre Gambia y Cuba, por lo que la presencia de médicos cubanos en Gambia es muy notable. Esto ha contribuido mucho a mejorar las condiciones sanitarias del país.

²³⁵ Véase Kaplan (1998: 138-140), donde también habla de esta relación entre enfermedad, naturaleza y cultura.

Cabe mencionar que Gambia tiene un alto porcentaje de inmigración extranjera, fundamentalmente de países africanos vecinos. La población inmigrante creció el 100% entre 1983 y 1993, constituyendo el 13% de la población total. Los países de procedencia mayoritarios, son: Senegal (especialmente de la zona de Casamance, al sur del país), Guinea (Bissau y Conakry); Mauritania y Mali, y en menor medida de Líbano. Los guineanos y senegaleses son principalmente trabajadores que migran temporalmente; mientras que los mauritanos y libaneses son fundamentalmente comerciantes y negociantes, por lo que la mayoría tiene un poder adquisitivo muy superior a la media. En el caso de Senegal, a las razones económicas de la emigración (sequía y escasa producción agrícola), se suma la conexión política entre los emigrantes de la región de Casamance y el Gobierno de Gambia, lo que facilita su entrada en este país. Actualmente Gambia está recibiendo mucha inmigración de otros países en situaciones extremas, en gran parte refugiados de guerra de Liberia, Sierra Leona²³⁶ y Guinea. Estos refugiados están siendo repatriados, con la consecuente situación que ello provoca (hambruna, enfermedades, etc.). Hay algunos americanos, y muy pocos marroquíes. Actualmente el gobierno está enfatizando la política de control de la inmigración y de la emigración, formando a oficiales de inmigración (a cargo del Departamento de inmigración de Bélgica) con el objetivo de controlar la falsificación de documentos de gente que va de Gambia a Bélgica.

Alrededor del 75% de la población de Gambia depende de la agricultura (sistema comunal) y la ganadería. Al no haber infraestructura ni formación profesional, la mayoría de productos (p.e. tela, electrodomésticos, alimentos, incluso el arroz, uno de los principales productos de producción) se compran fuera. El principal producto que se produce en Gambia y se exporta es el cacahuete; y en menor medida los productos derivados de la palma, el pescado y el algodón. Hay una pequeña industria de artesanía y de fabricación de muebles y de trabajos con metal, pero apenas tiene repercusión en la economía. Hay un crecimiento esperado en el sector de la construcción, en parte promovido por el Gobierno. Puede decirse que el turismo es por ahora la fuente de ingresos más rentable.

Como se ha comentado más arriba, las motivaciones para la emigración transoceánica subsahariana son diversas. Debido a la falta de recursos y de empleo (en Gambia hay entre un 70% y un 80% de paro) la gente emigra cada vez más al extranjero. Incluso los que tienen formación universitaria, ya no encuentran trabajo como antaño. De ahí que la mayoría de los jóvenes en situación precaria, así como los hombres de negocios que han visto reducida su actividad, están en contra del Gobierno actual. En la radio se suelen oír noticias de los inmigrantes que cruzan el estrecho de Gibraltar, para pasar de Marruecos a

²³⁶ Sierra Leona ha vivido en guerra casi permanente desde 1991, cuando el R.U.F (Frente Revolucionario Unido) inició su actividad militar contra el Gobierno de Freetown. La situación ha vuelto a empeorar recientemente con la ruptura del acuerdo de paz firmado en 1999 entre el gobierno y la guerrilla del R.U.F y la reactivación de los enfrentamientos armados. Cabe señalar que Sierra Leona es uno de los países que ha incrementado más las solicitudes de asilo en España (cf. C.I.E 2000: 169-170). Sobre las migraciones de refugiados y desplazados de países del África subsahariana véase IOM-ONU (2000: 157 y sig.).

España (Europa) y en los periódicos aparecen declaraciones del presidente según las cuales: “si las mujeres emigran, la economía del país no puede crecer” (transcripción propia). Según algunos, el gobierno no invierte en infraestructura, y construye sin planificar, además de cerrarse a la conexión con Occidente, en una reacción contra el pasado colonial. El Gobierno actual ha cortado las relaciones internacionales que el anterior gobierno tenía con países como EE.UU, y ha expulsado a los que trabajaban para el ex-presidente Jawara; de forma que en la actualidad no dispone de políticos cualificados para asesorarlo, sólo de militares que cumplen órdenes. Asimismo, el gobierno actual tiene fuertes conexiones con Libia. De esta forma, desde el exterior (EE.UU y Europa) ya no se confía en Gambia, por lo que no invierten; ni siquiera por parte de Senegal, por el apoyo del presidente Jammeh a los separatistas de Casamance, con los que comparte ideología (i.e. rechazo a la occidentalización y valor de la tradición cultural propia) y etnia (Jammeh es de etnia djola, como la etnia mayoritaria en Casamance).²³⁷ El relevo político en Gambia es difícil, y la presión a la alternativa implica el riesgo de una dictadura militar.

Senegal

La República de Senegal limita al oeste con el océano Atlántico, al norte con Mauritania, al este con Mali y al sur con Guinea Conakry y Guinea Bissau. El río más importante es el Senegal, que discurre a lo largo de la frontera mauritana; seguido del Saloum, en la parte central del país, y el Casamance, en el sur. Gambia, en el interior del territorio, y a lo largo del río homónimo, parte al país en dos. El país está dividido en diez regiones: Dakar (capital de Senegal), Diourbel, Fatick, Kaolack, Kolda, Louga, Saint-Louis, Tambacounda, Thies y Ziguinchor. La climatología es entre seca desértica y húmeda tropical. En el norte, más seco y caluroso, llueve de julio a octubre, y en el sur de Mayo a Octubre. La estación seca va de octubre a abril. Como ocurre en Gambia, durante la estación de lluvias la gente va al campo a trabajar, y en la estación seca vuelven a las ciudades.

Sede de la civilización Tekrur del Futa-Toro (siglo IX), que se convirtió en la primera teocracia islámica del África subsahariana (fue cuna de la confraternidad musulmana de los almorávides que dominó Marruecos), Senegal formó primero parte del Imperio de Ghana (los saraholes), y luego del Imperio de Mali (los mandingas). La mayor parte del territorio fue unificado bajo el Imperio Jolof (Dyolof), hasta su caída en el siglo XVI. Senegal entró en la órbita europea a partir del siglo XV, primero como factoría avanzada de los portugueses, que se adentraron en el Río Senegal y, posteriormente, durante los siglos XVII y XVIII, como enclave anglo-francés para la trata de esclavos. La compra y el transporte de esclavos fueron las principales actividades de las compañías de explotación de la costa occidental africana durante el Antiguo Régimen, cuando Luis XIII autorizó la trata para sustituir a los caribes que habían sido exterminados paulatinamente. Aunque el dominio francés sobre Senegal empezó en 1683 con la fundación de Saint-Louis (primera

²³⁷ En la región de Casamance hay tres grupos étnicos predominantes: djola, fula y mandinga. Sólo los djola quieren la independencia.

capital), no fue hasta el siglo XIX, tras siglos de enfrentamiento, cuando Francia estableció su dominio definitivo en el territorio, en perjuicio de los intereses de Gran Bretaña, que sin embargo conservó sultanatos locales y el enclave de Gambia. Dakar sustituyó como eje de penetración colonial al puerto de Saint Louis y al Río Senegal (en la actualidad, constituye un lugar estratégico para los países europeos, que hacen escala comercial hacia EE.UU.). En 1958 Senegal se convirtió en república autónoma dentro de la Comunidad Francesa, y en 1960 el país consiguió la independencia. Entre 1960 y 1980, el presidente del país fue Léopold Sédar Senghor, del PDS (Partido Democrático Senegalés); y a partir de 1981 le sucedió Abdou Diouf, del PS (Partido Socialista). Ese mismo año, las tropas senegalesas intervenían en Gambia para impedir un golpe de estado. Tras veinte años en el poder, el partido de Diouf fue derrotado por la coalición opositora liderada por Abdoulaye Wade en las elecciones de marzo-abril de 2000. El régimen de Diouf se basó en centralismo de inspiración jacobina, la alianza con los marabouts y las estrechas relaciones con Francia. La aplicación de medidas de liberalización hicieron crecer la economía e impulsaron sectores como la pesca o el turismo; lo que fue paralelo a las privatizaciones y la reducción del sector público (lo que aumentó la tasa de desempleo), así como al centralismo estatal, que favoreció la aparición en 1982 de una guerrilla nacionalista en la región de Casamance, y las protestas contra el predominio de los wolof, la etnia mayoritaria que controla los centros de poder. El sistema legal de Senegal está basado en el derecho civil francés. Y, como en el caso de Gambia, hay aspectos del código civil islámico que están recogidos por ley, como la poligamia.

En cuanto a las características de la población senegalesa, y al igual que ocurre con Gambia, la mayoría es musulmana (92%). El resto se reparte entre animistas (6%) y cristianos (2%). Entre los musulmanes, hay cuatro hermandades o cofradías predominantes: Tijan, Mourid, Layen y Qadiriya. En Senegal hay también gran diversidad de grupos etno-lingüísticos, siendo el grupo mayoritario wolof (43,3%), seguido de los fula: peul, tukuler y pular (23,8%), serer (14,7%), djola (3,7%), mandinga (3%), y serahule (1,1%). El resto (9,4%) incluye a grupos diversos, entre ellos los manjak o manjako. La población europea y libanesa supone el 1% de la población. A pesar del predominio de la etnia wolof, si consideramos la región de Senegambia, el mandinga es el grupo más numeroso (Kaplan 1991: 84). El idioma oficial es el francés; si bien el 49,2% de la población habla wolof.

Demográficamente, la población de Senegal es también muy joven. Se estima que en el año 2001, el 44,1% de la población total (c. 10 millones de habitantes) tenía menos de 15 años, el 52,8% tenía entre 15 y 64 años, y sólo el 3% eran mayores de 64 años. Aunque la natalidad y la mortalidad son muy altas, lo son menos que en el caso de Gambia; así, se estima que en 2001, la tasa de natalidad era de 5,12 h/m y la de mortalidad de 56,7‰. La esperanza de vida al nacer, de 62,56 años, es más alta que en el caso gambiano, y la tasa de crecimiento de la población está algo por debajo del 3%.

Al igual que en Gambia, el matrimonio poligínico es común en Senegal, especialmente en las zonas rurales; alrededor del 50% de las mujeres senegalesas forman uniones poligínicas.²³⁸ Por ley las mujeres tienen el derecho de escoger a su esposo, aunque la práctica del matrimonio arreglado restringe esta posibilidad en algunas áreas. Normalmente las mujeres se casan jóvenes; la mayoría lo están a los 16 años en las zonas urbanas (la edad mínima permitida para el matrimonio es de 16 para las mujeres y de 21 para los hombres). Esto se explica por varios factores relacionados: el origen étnico, las prácticas religiosas y la escolarización (sólo el 23% de las mujeres mayores de 15 años están alfabetizadas, frente al 43% de los hombres). En Senegambia, la escuela pública coexiste con la escuela coránica o *karantah* (en idioma mandinga), que consiste básicamente en el aprendizaje del Corán a través de su lectura y la escritura de sus pasajes en tablillas, un aprendizaje que está guiado por el *karamo*, que suele ser el imam del pueblo. En Senegambia suele hacerse dos veces al día: por la mañana y por la tarde, tras la jornada laboral. Por la noche es común hacer una hoguera y que los alumnos lean pasajes del Corán guiados por un tutor. Inicialmente asisten conjuntamente niños y niñas, pero a las niñas les está prohibido ir a la escuela coránica cuando llegan a la pubertad fisiológica. Depende de la zona los jóvenes pueden combinar las dos enseñanzas: coránica (en árabe) y pública (en francés o inglés, dependiendo del país), asistiendo a primera hora de la mañana a la escuela coránica y luego a la pública (esta es una práctica común, por ejemplo, entre los habitantes de la zona de Saint Louis, en Senegal).

En cuanto a la economía, el 60% de la población de Senegal trabaja en el sector agrícola. El sector manufacturero gira entorno al procesamiento de alimentos (pescado, cacahuetes y azúcar) y de productos textiles, metalíferos y químicos (refinado de petróleo); de ahí que los principales productos de exportación sean: el pescado, el cacahuete, productos derivados del petróleo, y el algodón. El turismo es la segunda fuente de ingresos del país. En comparación con Gambia, Senegal es un país más urbanizado: dispone de red ferroviaria, la mayoría de ciudades están asfaltadas y, en general, dispone de una economía más desarrollada.

Según el Informe sobre desarrollo humano de las Naciones Unidas del año 2000 (*cf.* UNDP 2000), en 1998, del total de 174 países, Gambia ocupaba el lugar 161 del ranking, y Senegal el puesto 155. Ambos países tienen un índice de desarrollo humano (IDH) bajo, que contrasta con el de España (véase Tabla (3).12, en la página siguiente; los IDH por debajo de 0,50 –caso de Senegal, Gambia y el conjunto de países del África subsahariana– están en lo más bajo de la escala).

²³⁸ Según los datos del Demographic and Health Survey para 1986 (*cf.* Ndiaye *et al.* 1991), en Senegal la poligamia es más común en las áreas rurales (49%) que en las urbanas (41,4%). Asimismo, las mujeres analfabetas son más polígamas que las educadas a nivel primario: 48,7% vs. 36,4%. Los datos también señalan las diferencias entre grupos respecto a la práctica poligámica: 50,1% entre los wolof, 48,8% entre los mandinka, 44,2% entre los djolas y 38% entre los serer.

Tabla (3).12

Índices socio-económicos de España, África subsahariana, Gambia, Senegal y Marruecos

	IDH (entre 0 y 1)	Esperanza de vida al nacer	Tasa de alfabetización	PIB per cápita	Índice de escolaridad	% poblac. por debajo límite pobreza
ESPAÑA	0,899	78,1	97,4	16.212	0,85	-
GAMBIA	0,396	47,4	34,6	1.453	0,45	26,3
SENEGAL	0,416	52,7	35,5	1.307	0,43	53,7
ÁFRICA SUBSAH. *	0,464	48,9	58,5	1.607	0,46	-
MARRUECOS	0,589	67,0	47,1	3.305	0,58	-

* En 1999 los países del África subsahariana tenían de media un crecimiento poblacional del 2,6%, una esperanza de vida al nacer de 51 años y una tasa de mortalidad infantil del 91‰ (cf. Europa Publications 2000).

Fuente: UNDP (2000) *Informe sobre el desarrollo humano 2000*. Elaboración propia.

– Causas de la emigración desde el país de origen

Desde los años 1970s, la región de Senegambia, y el Sahel en general, ha sufrido un proceso de desertificación que ha afectado gravemente a la economía de subsistencia, de base agrícola y ganadera.²³⁹ La lluvia se ha reducido en un 30% en los últimos 30 años. Un efecto de la sequía es la progresiva salinización del Río Gambia, que nace en Guinea Conakry (en Futa Jalon) y desemboca en el Atlántico, que provoca el avance de agua salada desde la desembocadura hasta casi la mitad de su recorrido (unos 200 km.), impidiendo el aprovechamiento de sus orillas para la agricultura y la ganadería, además del abastecimiento de agua potable. Esta depresión medio-ambiental y económica, sumada a factores como los conflictos políticos, hizo que muchos senegambianos empezaran en esa época a emigrar fuera del continente. La migración transoceánica hay que entenderla, básicamente, como otra forma de migración de trabajadores, especialmente desde finales de los años 1970s, cuando muchos países de la región subsahariana impusieron legislaciones muy restrictivas para regular el cruce de sus fronteras (Makinwa-Adebusoye 1992). A esto hay que sumar factores propios de la estructura social, como el efecto de la poligamia y el sistema de primogenitura, que favorece al mayor de los hijos en la emigración, en parte con el fin de conseguir suficientes recursos para poder casarse (abordaré estos aspectos de organización de la estructura doméstica más adelante). Por otro lado, y como señala el Informe sobre el estado de la migración en el mundo (IOM-ONU 2000: 163-164), al incrementarse las situaciones de xenofobia en Europa, muchos subsaharianos han ido emigrando a los Estados Unidos (véase Volumen 2, Anexo IV, IV.18: Gambianos y xenofobia en Europa).

²³⁹ Sobre el proceso de desertificación en la región del Sahel y del África Occidental en general, consúltese Cour, J-M. (1995) The case of Subsaharan Africa, en: J. Puigdefábregas y T. Mendizábal (eds.) *Simposio internacional sobre desertificación y migraciones*, Logroño: Geoforma.

A menudo se obvia lo que hay antes de la inmigración. La condición de *inmigrado* se impone a la de *emigrado*, en un ejercicio de ficción peligroso. Como señala Sayad (1998: 15): “no hay inmigración a un sitio sin emigración desde otro; no hay una presencia sin otra ausencia”. Por eso, me parece imprescindible profundizar en las motivaciones para la emigración de los senegambianos desde su país de origen, y ver cómo se articula el proyecto transoceánico desde allí, a la vez que se analiza la situación de los que ya han emigrado.

En el caso de Gambia²⁴⁰, queda muy claro que la gente desea emigrar. Dado que las condiciones de vida y las posibilidades de trabajo son muy precarias (70-80% de paro), incluso para los que tienen formación universitaria. De ahí que la mayoría de la gente, especialmente los jóvenes, ansíe emigrar a Europa o a los EE.UU, incluso a Australia. Como me decía Sulayman, un joven gambiano de la zona costera de Bakao:

And now, because of this job opportunities, that are not much here [...] because of less work; less work... less employment... Most of them are with their good papers, High School certificates [...] you see my brother, he has also High School. You see?... the work opportunities, employment opportunities, is not most here... Most of them will be going out because of that.

Todos conocen a familiares y/o amigos que están viviendo en el extranjero; y la idea es que “les va todo muy bien”. Parece claro que este es un mito que se retroalimenta, pues los propios emigrados nunca cuentan aquellas experiencias negativas, idealizando de este modo el proceso migratorio y fortaleciendo la idea del “paraíso en el extranjero”. Como señala el mismo chico:

[*enthusiastically*] Yeah, most of them are doing well; some of them are working..., yeah.

El fútbol (europeo) y la música-estética rap y reggae (americana) que llega a través de la CNN para los que disponen de antena parabólica, y que sorprendentemente son muchos, son el reclamo de la modernidad entre los jóvenes gambianos, que asocian esos iconos al bienestar y la opulencia. Es sorprendente la gran afición al fútbol que hay en Gambia, especialmente entre los jóvenes; ellos mismos lo atribuyen a que allí “no hay mucho que hacer”. Todos conocen el fútbol europeo, los equipos y los jugadores. En particular hay una gran afición hacia los clubs holandeses y belgas, países de los que Gambia recibe mucha afluencia de turistas, y también hacia algunos clubs españoles, concretamente el Real Madrid y el F.C. Barcelona.²⁴¹ Allí se reproduce la misma rivalidad que existe en

²⁴⁰ La información que se trata aquí se basa en el trabajo de campo realizado en Gambia, si bien tenemos suficientes indicios –en parte a través del contacto con la población senegalesa de Gambia– de que a grandes rasgos esta descripción puede generalizarse al caso de Senegal.

²⁴¹ Recuerdo un poster de Stoikov, ex-jugador del F.C. Barcelona, en la pared de la habitación de un joven en un remoto pueblo de la zona rural de Niimi, en Gambia.

España entre ambos equipos, y, evidentemente, se extrañan que a uno no le interese demasiado el tema. La mayoría de jóvenes juegan como aficionados, y algunos como semi-profesionales o profesionales en equipos locales y estatales y, los menos en equipos extranjeros, con contratos de dos o tres años, tras los que regresan a Gambia. La afición, pues, es grande, y los jóvenes entrenan a diario, a pesar de que no hay dinero para los clubs y la promoción de sus jugadores (básicamente entrenan en la playa). La aspiración de muchos es fichar por algún equipo extranjero, salir de su país y cobrar más dinero. El fútbol, pues, es un tema de conversación recurrente entre los jóvenes, que asocian fútbol a modernidad, bienestar y riqueza. Por eso la mayoría de jóvenes visten ropas deportivas y, si es posible, de marca. Ciertamente, muchos jóvenes viven con el espejismo de la modernidad. El consumo de bienes triviales, como ropa de marca o tecnología audiovisual (televisiones, videos, antenas, etc.) es una señal de distinción; y algunos adultos con formación señalan que el problema del desarrollo en el país también se debe a esta “mentalidad africana”. Como me decía Alfu, un gambiano, de profesión ingeniero:

Se trata de aparentar; de que el resto vea que puedes comprar esto y aquello. Así, no se invierte en cosas necesarias: ¡hasta las barracas tienen antena parabólica!, pero a lo mejor el padre de familia no tiene que darle de comer a sus hijos... Esto no pasa en Europa... Esto es por un complejo de inferioridad.

Ciertamente, la occidentalización (americanización y/o europeización) en África es una vía para la construcción del imaginario de la modernidad y del éxito y, por tanto, una vía para la emigración –como ocurrió con los italianos que emigraron a los Estados Unidos en los años 1920s en busca de “la tierra prometida”.²⁴²

¿Pero quienes de éstos llegan a emigrar? ¿Y cómo se inicia el proceso? Antes que nada, hay que volver a señalar que los gambianos, como la mayoría de subsaharianos, tienen una movilidad migratoria impresionante; como muchos suelen decir: “I don’t stop travelling”. Dentro del país, mucha gente se desplaza del campo a la ciudad o a países limítrofes para trabajar como temporeros; también hay flujos hacia el campo para trabajar durante la estación de lluvias, regresando a la ciudad en la estación seca. Normalmente la emigración al exterior se lleva a cabo tras la migración interna –los llamados flujos sur-sur– en tanto que esta permite la acumulación del capital necesario para la aventura transoceánica. Esta movilidad territorial y laboral es debida fundamentalmente a causas económicas, e implica un cambio de residencia de duración variable, que puede repetirse (re-emigración) y que depende de las oportunidades de trabajo.

Las posibilidades de emigrar, en solitario o como reagrupación familiar –aunque en el segundo caso el proceso es más seguro– dependen en gran medida de la cadena migratoria;

²⁴² Sobre este tema consúltese M. C. Michaud (1994) L’américanisation: voie d’émancipation? L’influence par la mode vestimentaire des femmes émancipées sur les jeunes immigrées italiennes dans l’Amérique des années 20, *Migrations et société*, 6 (35): 7-18.

esto es, de la transferencia de información y apoyos materiales que familiares, amigos o paisanos ofrecen al inmigrante.²⁴³ Se precisa de cierto poder adquisitivo para formalizar los trámites necesarios, incluidos los servicios de un notario (entre 10.000 y 30.000 ptas., o entre 60 y 180 euros) y para costear los gastos del viaje (entre 100.000 y 150.000 ptas., o entre 600 y 900 euros), además de disponer de redes sociales/familiares en el exterior, a través de turistas y/o familiares y/o amigos que residen fuera. De modo que, cuanto mayor poder adquisitivo (recursos/apoyo económicos) y mayor amplitud y conexión de las redes sociales, tanto en origen (incluidos los contactos con autoridades) como en destino (especialmente de carácter familiar y contractual), mayores posibilidades de emigrar. De hecho, disponer del dinero no es necesariamente lo más importante; los que tienen más información saben que, una vez en destino, lo crucial es “tener las espaldas cubiertas”. La emigración siempre es un proceso arduo, con difíciles obstáculos burocráticos-administrativos, cuyo éxito depende fundamentalmente de estas redes de contacto. Aquellos que no disponen ni de recursos económicos ni de contactos, ni siquiera se plantean la posibilidad de emigrar. Asimismo, las posibilidades de emigrar para los chicos jóvenes son proporcionales a la necesidad de ayuda directa hacia su familia: a mayor dependencia “crítica”, menor emigración. Por tanto, la migración es difícil para aquellos que no tienen hermanos con los que repartir las responsabilidades familiares, especialmente si el padre de familia ha emigrado o ha fallecido.

La mayoría de jóvenes que quieren emigrar trabajan en origen para ahorrar hasta poder tener el dinero suficiente para pagar el viaje y conseguir los papeles necesarios. Actividades rentables muy comunes para este fin son: trabajar como taxista de coche o *van*, donde el vehículo puede ser de propiedad (esto requiere una fuerte inversión previa, entre 500.000 y 900.000 ptas., o entre 3.000 y 5.400 euros) o alquilado-compartido; vender en los mercadillos (una actividad muy poco estable); o hacer de guía turístico (generalmente por cuenta propia):

There are many different types of people... normally who guides [...] the guys who guides these tourists in the tourist season; tourists guides [...] because they have access to with the tourists... Yes, they can speak different languages [...] majority is single [...] There are Serahules, there are Mandingos, there are Wolofs..., even Fulas; many [...] There are most there at Spain [Serahules]... There are!; there are many there. (SG1-HGM22-S-Af)

Los que trabajan con nómina, pueden obtener un visado de turista de un mes, con el que pueden ir al extranjero. Muchos, especialmente en los años 1980s, han entrado con ese visado, y pasado el tiempo establecido se han quedado en el país clandestinamente hasta regularizar su situación:

Había un tiempo para venir a Europa no había problemas; entonces no había tanta inmigración, tanta miseria en África entonces [...] Si trabajas, tiene nómina, entonces a

²⁴³ Sobre el concepto de ‘cadena migratoria’, véase Giménez y Malgesini (2000: 57).

Senegal tiene una hoja de salario, cuando quiere venir a Europa, para tener el visado no hay problema, solamente tú estás trabajando, solamente quieres ir a vacaciones, turismo, ir a visitar un país europeo y volver; algunos se ha quedao aquí, pero ese vacaciones, nada más de venir un mes de vacaciones [...] Entonces cuando llega aquí, para encontrar trabajo no hay mucho problema [...] desde primer empresario, le interesa y te cubre: “yo necesito un trabajador , venga dame tus datos”. Algunas personas, primero vacaciones y se han quedao aquí; no como ahora [...] Aparte del viaje de avión, ese es un cantidad de dinero para un mes de vacaciones; si presentas esa cantidad de dinero, te da el visado [...] Durante ese mes de vacaciones, tú tienes contactos [...] con las anterior personas que han venido, tiene oportunidad de sobrevivir aquí, tiene contacto con ellos, pues nada más de llegar, disfrutar los treinta días de visado, y quédate sentao, pasa de salir, para no moverse mucho, porque has terminao tu estancia, y si quiere mover mucho, y mala suerte, puede cogerte y vuelve a madarte. *Donque* te quedas a casa de cobertura de esa persona, hasta que la cosa va mejorando, va a encontrar un poco de trabajo, hasta que encuentra un día contrato; si tiene contrato a mano, aunque Gobierno no te da residencia, al menos tienes una garantía, porque yo lo he hecho.

(SC15-HSM40-CXe-B)

Algunos acumulan los meses durante varios años para disponer de más meses:

[...] y con el visado ya... un visado de turista de quince días, porque allí cuando una persona trabaja y tal no se puede negar, es como si te vas de vacaciones [...] son un mes de vacaciones, porque trabajando doce meses tenía un mes de vacaciones; entonces la gente lo acumulan, puede ser que en dos años no han cogido vacaciones y en dos años cogen dos meses de vacaciones, y si son tres años son tres meses de vacaciones.

(SC19-HSW39-ChXe-B)

La familia ayuda en lo posible, pues, como se ha señalado anteriormente, y en contra de la teoría neoclásica de la inmigración, el proceso migratorio es una empresa colectiva más que individual. La familia ve al hijo emigrante como su salvador. No importa en qué situación esté; el simple hecho de estar en Europa, en “*tubaablandia*” (*tubaab* significa ‘blanco’), es lo importante. Aunque de hecho, la familia no siempre sabe de las intenciones del que se va a ir; a veces el proyecto es secreto.

Dada la dificultad de obtener “los papeles” (básicamente pasaportes y visados con permiso de residencia), hay todo un mercado clandestino al respecto. La manera oficial de conseguir un permiso de trabajo es que un empresario en destino pueda hacer un precontrato. Este trámite puede costar unas 30.000 ptas. (180 euros), siempre y cuando se disponga de contratador. La otra opción es comprar el contrato (falso) por no menos de 50.000 ptas. (300 euros). Otra vía para ir a Europa, concretamente a Francia, actualmente es vía Mali: se dice que la embajada de Francia en Mali cobra 500.000 ptas. (unos 3.000 euros) por un permiso de trabajo y residencia en Francia; este trámite se hace en contacto con la embajada de Mali en Francia, y muchas veces con varios intermediarios (p.e. en

España). Estas redes son cada vez más importantes, y hay mucha gente dispuesta a pagar. Asociado a esto está el “robo de papeles” a los que, habiendo emigrado, regresan a su país temporalmente (normalmente para visitar a su familia).

Como se ha explicado más arriba, durante los años 1980s muchos africanos entraban en la península clandestinamente usando visados turísticos. Hoy, debido a las causas antes citadas, cada vez más optan por llegar cruzando el Estrecho de Gibraltar. Así pues, una de las rutas posibles es la vía por tierra, a través de Senegal y Mauritania (a veces más países), hasta Marruecos, y luego cruzando en patera por el Estrecho de Gibraltar (este trayecto cuesta aprox. 10.000 dalasis = 140.000 ptas. o 840 euros). Esta es una opción para los que son más ignorantes respecto a lo que supone el trayecto (dureza, engaños, peligros, etc.), lo que suele ser corolario de menores recursos económicos y/o educativos, y/o de estar viviendo una situación extrema. Esta falta de información va de la mano de una idealización del proceso migratorio y de la situación que se vivirá una vez en destino. A mí muchos jóvenes en Gambia me decían: “Yo estoy ahorrando, me faltan [*por ejemplo*] 2.000 dalasis; en cuanto los tenga me voy hacia Marruecos, y cojo una patera...”. A pesar de las explicaciones e intentos de disuasión, la respuesta suele ser: “Ya soy un hombre, sé cuidarme [*y/o*] soy fuerte [...]”.

El patrón masculino de la migración senegambiana se explica en parte por la estructura de la familia, donde hereda el primogénito varón –por línea paterna– que es el que obtiene las mayores ayudas para prosperar (emigrar), porque supone el seguro de vida de los padres (recuérdese que en Gambia no hay Seguridad Social). Asimismo, la estricta división de roles de género, donde las mujeres son las encargadas del hogar y del cuidado de los hijos, limita las posibilidades de emigrar para las mujeres. Esto es más acentuado en las zonas rurales, donde se considera que los niños deben formarse, pero no así las niñas. Los hombres suelen emigrar solos, bien pensando en el retorno (sin reagrupación familiar en destino), bien como primer paso para la reagrupación una vez estén en situación laboral estable en destino. Como explicaba al preguntarle sobre sus planes migratorios una joven gambiana, cuyo marido está en el extranjero estudiando:

Yes!, when I have... You know that I cannot go [*to The U.S.A*] because my... husband is not... working. Yes. He is [...] studying. [...] Because go there is not easy. America is not easy to go... Because my one friend is here, and the husband is there, the husband is working... But she tried to go America, but she cannot do [...] He is seeking now, four years!... [...] [I can go] when you have visa here; but to have visa here is... is not easy [...] when he started to work, yes, I'm plan it [...] For me, when like all to go to America, I will lose my... I have only one daughter, I will leave her here, in my... my husband sister; yes, she is living in Kombo [Serekunda] [...] yes, she is working in New transports. [I would] live my daughter here [Kombo] To live, yes it's better than here, because here..., you know that the... the grandmother have many people here... and... [...] too much people. Yes. But to go there is not easy there [...]; to get the visa there... I don't know [...] is not easy to have it... it's difficult! (SG3-MGS23-CE-Af)

Cabe decir que muchos emigrantes son repatriados a su país por problemas con la ley, muchas veces relacionados con la droga. A veces la prohibición de volver a destino dura varios años; transcurrido ese tiempo suelen volver.

- Características socio-demográficas y proyecto migratorio de los senegaleses y gambianos en Cataluña
 - Datos socio-demográficos generales

Al igual que en el resto de España, la mayoría de africanos residentes en Cataluña en 2001 proceden del Magreb (86,2%), fundamentalmente de Marruecos (92,3% de los magrebíes) (véase, más arriba, Tabla (3).8). Los marroquíes son el colectivo extranjero más numeroso y antiguo de los afincados en Cataluña. Sin embargo, como se ha argumentado más arriba, la inmigración procedente del África subsahariana y central ha experimentado un significativo aumento en la última década. La inmigración procedente de Gambia y Senegal constituye en la actualidad el 40,2% de la inmigración subsahariana de España, y el 63% de la de Cataluña. En Cataluña residían, al finalizar el año 2001, 11.580 senegambianos, que son más de la mitad (el 55,5%) de los senegambianos que residían en esa fecha en España (véase, más arriba, Tabla (3).7). De éstos, la mayor presencia es de inmigrantes procedentes de Gambia, que en un 85,4% se concentran en Cataluña, frente al 31,4% de los senegaleses, más repartidos entre varias comunidades autónomas; a saber: Cataluña, Andalucía, la Comunidad Valenciana y Canarias. Es decir, que en el conjunto del Estado hay más senegaleses que gambianos, pero en Cataluña hay más gambianos que senegaleses.

- Tipos y objetivos de la migración

En general, la migración senegambiana hacia Cataluña (España) es una empresa colectiva en la que participa toda la familia. Fundamentalmente, la emigración supone una vía de adquisición de capital económico y/o formativo, con la idea de ayudar a la familia en origen y con el objetivo del retorno y la inversión en origen a medio-largo plazo del capital obtenido en el exterior; incluida la inversión de casarse en origen:

Si hay manera, yo cada año quiero visitar a familia [...] Mi futuro quiero ir a mi país [...] Con dinero de jubilación aquí [*en España*] no puedes vivir, entonces voy allí; o antes de jubilación. Yo no he venido aquí por gusto; si vengo aquí [*es*] para ganar dinero, y cuando tenga dinero me voy. Yo si puede hacer familia y algún negocio, yo me quedo allí.

(SC8-HGSh40-CE-G)

El destino migratorio está en gran parte en función de las facilidades de entrada y asentamiento, que incluyen las redes familiares y/o de amistades en el exterior. A veces este destino está en función de factores estructurales, como las promociones de viajes (p.e. en 1989 muchos senegambianos emigraron a Canadá por ese motivo). De hecho, muchos reconocen que España no era el país al que querían emigrar originalmente; pero que luego, por distintas razones, es donde acabaron por asentarse:

En 1980. Bueno, no era el plan de venir aquí; era en plan de venir con mis estudios universitarios en otros países como Estados Unidos; entonces dejé Gambia, pero venir a Liberia para buscar una viabilidad de llegar a Estados Unidos. Y a los dos años hubo un golpe de estado allí, en Liberia, a los dos años de estar allí. Entonces eso cambió radicalmente todos mis planes de emigrar a Estados Unidos, y entonces opté para Europa, cualquier pueblo... Primero era España; pero entonces no había visado entre España y Gambia, pues mira... Era más venir aquí que... era muchísimo más fácil. (SC4-HGM46-CE-B)

Yo he venido aquí en España, no solamente para quedarme aquí en España, pero tenía que seguir. Yo y un amigo teníamos que ir a los Estados Unidos de América, pero lo que pasa que allí era muy difícil de coger el visado. Estuve en la Costa de Marfil, como profesor de literatura en un instituto, el dinero que conseguí entonces, eh... digo pues voy a conocer la... a irme a Estados Unidos; pues por allí era muy difícil, digo pues a llegar a Europa, quizás sea más fácil de conseguir el visado. Pues he llegao aquí pero no hay ningún... fuimos a pedir el visado y nos dijeron que teníamos que tener un permiso de residencia, y este momento no daba permiso de Gambia permiso de residencia por España. Bueno, entonces nos hemos quedao [...] hemos matriculado la universidad de Canadá, Quebec, pues nos mandaron todos los formularios pero la condición es que nosotros tenemos que tener dos millones de pesetas, más o menos para ir. Pues entonces hemos dicho: “vamos a trabajar a ver si... a ver si llegamos ahora a este dinero”; pero no salía nunca. Y finalmente ya... la gana nos quitó y... y nos hemos quedao aquí [...] Llega aquí en Europa era muy fácil porque conozco un montón de amigos que... [...] me dieron esta pista que pasa por aquí [*España*] Pero mala suerte nosotros no hemos podido tener esta suerte, ¿sabes? [...] De Costa de Marfil hemos venido en muchos países africanos buscando visado de Estados Unidos, pero no... [...] hemos gastado todo en el camino. (SC5-HSD43-CE-G)

Bueno, yo el primero... cuando salía, ¡mi idea no era para venir a España! [...] Yo mi idea para ir a... aquellos tiempo donde más nombre tenemos era Suecia, Suecia, Inglaterra y Francia; y eso porque España realmente apenas lo conozco de nombre; lo que conocemos de nombre es Las Palmas, ¡fíjate [...] para nosotros Las Palmas como si fuera otro país! [*sonriendo*] Porque la problema era que aquellos tiempos no se puede acabar lo estudio en Gambia, sino que tiene que ir a acabar a Inglaterra, porque era colonia de inglés. Entonces claro, no sé, o la cabezonería o revolucionario o lo que sea, yo digo que no: “yo estudio a mi país, yo tengo que acabar mi carrera en mi país [...] entonces no voy a Inglaterra, no me da la gana; yo para ir a Inglaterra para que me da un trozo de papel, digo no”. Entonces nuestra

generación fue la que ha empezao la revolución de follones de la independencia [*de Gambia*] y cosas así; entonces yo digo: “no, yo no me interesa”. ¿Entonces qué pasa?; claro, vamos a ver mundo, a ver cómo es Europa: “¿cómo es Europa?”; y vamo salir. Pero realmente la idea era Suecia o Francia o Inglaterra, [*con énfasis*] pero Inglaterra sólo a verlo, porque hemos ido varias veces ahí de estudio, de unos días y volvemos y ya está [...] salimos en Gambia, Senegal, en Senegal fuimos dos o tres días nada más; fuimos a Mauritania [...] Acabé de Mauritania, y venimos a Las Palmas. Las Palmas llegamos allí el 1969 [...] estuve ocho meses trabajando en una empresa de KLM; sí, estuve trabajando para el inglés [...] Y hace guía del autobús de turistas. Y... a raíz de esto, tengo muchos compañeros que me dicen: “¡ah, ven por aquí por Barcelona, que hay mucho más trabajo, hay muchos compañeros aquí...!”, y tal y tal y tal... Entonces claro, yo he dejao aquello trabajo y [...] yo digo: “voy a ir a Barcelona”. Pero al final no fuimos a Barcelona, sino que fuimos a Suecia. Entonces había muchísimos compañeros ahí también, estuve con ellos... y no me ha gustao mucho. Entonces salimos y venimos aquí en Barcelona. Salimos de Barcelona aquí fuimos Francia otra vez; salimos Francia corremos fuimos Dinamarca, fuimos Holanda, fuimos Italia, fuimos Alemania, y regresamos otra vez [...] sólo visitar [...] Luego cuando hemos vuelto y pienso, digo: “bueno, a ver, ¿dónde voy a ir?”. Todos los sitios que he visto no me ha gustao, lo que más me ha gustao fue España, porque no sé si es cercano de África o lo que sea, o la costumbre o la comida o lo que sea, o la cultura o no sé, no te lo puedo decir porque me he quedao [*rie*] Pero el camino no hemos levantao para venir a España, porque no lo conocía, esa es la realidad; ha sido luego. (SC12-HGM52-CXe-B)

Yo cuando estaba en Senegal no tenía idea de venir a España; pero cuando fui en Marruecos para estudiar, y luego, *bon*, como te he dicho, cada año, vacaciones, yo voy a algún sitio en Europa, ¿sabes?; en cinco a años hago, no sé, voy a Inglaterra, Italia, Francia, Alemania... visitar un mes, ¿sabes?, pasando aquí en España, Francia... Y luego cuando he acabao el estudios, yo pensaba vivir en Francia, ¿sabes?, no en España; como antes porque no hablaba español, sí... Para comunicación bien, ¿sabes?. En Francia tenía allí mi tío, que estaba en la Embajada de Senegal allí, estaba un Ministro de *conseiller*... (SC20-HSF32-CXa-L)

Normalmente los familiares siguen al que ha emigrado primero, en una cadena migratoria. Así, por ejemplo, la mayoría de los senegaleses que residen en Salou (Tarragona) son de la misma familia, porque primero emigró uno al que fueron siguiendo los demás, generación tras generación:

Yo he estao allí cuando venía mi hermano aquí. Y yo un año digo: “me voy a ver mi hermano”, porque estaba aquí en Barcelona; y... y claro, vengo aquí a verlo, y me ha gustao y me quedo, y ya está [...] Hombre pensaba venir y volver, ¿no?, y claro pero... como yo estaba allí en supermercado de mi padre, no me gustaba estar ahí, y venía a ver mi hermano, y me quedé [...] Vine a Barcelona, viví dos años; y luego, cuando mi hermano se cambia ha venia aquí a vivir, también yo he venio aquí a Salou con él [...] Cuando llegué aquí, directamente he intentao trabajar, a mí me gusta cocinar, y ya empecé ayudante de cocina, fregar platos, lo

de siempre: empezar de abajo hasta arriba, de cocinero [...] Aquí es muy difícil que uno viene sin conocer a nadie; ¿dónde vas? [...] uno sigue otro, uno sigue otro. (SC14-HSW33-CE-T)

También cuando incluye varios países antes de llegar a España, la ruta migratoria se realiza a través de la red de contactos de amigos y/o familiares:

[...] tenía un primo que ha hecho Europa; él estaba aquí a Europa, después ir allí a Alemania, y mala suerte y le repatriaron; cuando llegó a Dakar yo estaba viviendo aquél situación: a veces trabaja, a veces no trabaja... [...] Al final, como charlando, una persona que ha hecho viajes, aventura, y tiene experiencia y explica bien las cosas, pues me metió aventura dentro de mí [...] durante años estoy aquí, no me sale nada, pues ahora voy a intentar. Entonces empezar a... a través de ese primo, a través de los amigos que han tenido posibilidades de salir desde Senegal por avión, por vía aérea, ir directamente, a través de contacto con algunas personas, va dando idea, y de aventura, como han vivido por partes del mundo... [...] y juntado un par de mil de franco senegalés para viajar [...] toda la familia no [ayudó]; algunos amigos y algunos familiares [...] Y asín, he salido una mañana... le dijo a mi tía, estaba viviendo con mi tía, una tía muy buena persona, actualmente vive a Casamance [...] un día le dijo: “mañana me voy a viaje”; dice: “¿dónde?”; digo [sonriendo]: “mañana voy a aventura, no sé dónde voy a parar...” [...] Salió con ese primo que es aventurero, que me ha metido la idea; he[mos] venido juntos a Mauritania [...] Yo he trabajao como pescador [en Mauritania] durante nueve meses, hasta conseguir un poco de dinero, y como Mauritania los senegaleses no necesita visado para llegar a *Marroc*, cuando he tenía un poco de dinero ahorrao, suficiente para pagar el avión y para tener dinero en el bolsillo para pagar hoteles y todo, pues yo cogió avión, y he venio a Casablanca, a *Marroc* [...] Primero quería cruzar para Tanger, para Algeciras, pasando por Andalucía... no ha habido posibilidades: primero tienes que pasar por tráfico, y pagar un traficante todo dinero que tengo, para que me traviesa; si en caso de mala suerte, no... [...] Para no hacer esto, luchó entre Rabat y Casablanca hasta conseguir un visado para entrar a Lisboa, para ir a Portugal. La única que hay entonces para entrada para acá [Europa] sería por vía traficantes para entrar por mar... ese ya no me convence [...] En Lisboa estuve trabajando allí durante unos años [...] [enfáticamente] ¡pero ilegalmente, sin residencia eh!, porque nada más de llegar ahí, entonces, aquellos momentos, pasaporte senegalés no tiene mucho valor [...] cualquier día te pueden coger y te mandas, y te repatrian; porque aquél conflicto [...] la guerra de independencia de Guinea Bissau, y los portugueses no tenían mucha relación con los senegaleses, porque por ellos los independientes de Guinea tenían sus bases a Senegal [...] Yo he nacio dentro de esa guerra [...] Entró a Portugal con un visado, legalmente con un visado turismo de un mes, y trabajo durante dos años y medio ahí [...] [Luego] desde Portugal a España, de España a Francia, de Francia a Alemania y Holanda, todo eso la he atravesao clandestinamente, sin papeles. Después de Portugal, venir aquí [España] he trabajao seis meses a campo, en Vilassar de Mar; después me fui a Francia, entonces habla muy bien francés, pero mi intención tampoco no es para quedarme en Francia, mi intención era viajar y viajar y llegar... poder llegar a un sitio y trabajar cómodamente y tranquilamente [...] Sólo seis meses estuve a Francia, y me fui a

Amsterdam, a Holanda. En Holanda tenía un familiar, un primo [...] Él se casó con una holandesa [...] Ahí estuve un año... viviendo ahí también clandestinamente. Mi hermano quiere que me busca primero residencia, papeles, después me busca trabajo [...] Yo no puedo estar aquí hasta gobierno te da papeles [...] estoy llevando ocho meses, y sin nada, sin poder trabajar, sin poder salir, ¡pues me voy!” [...] y me fui a Alemania [...] solamente tres meses; estoy viviendo a través de unos amigos, de infancia, de contactos... [...] Después de Alemania, venir aquí [*España*]. Una semana después que yo me he enterado de la regularización de la ley de 1985 [...] Aquí [*en España*] había un primo, un primo senegalés también de Casamance, que vivía en Vilassar [...] Yo desde Portugal, España, Francia, Holanda y Alemania, de año 1986 hasta año 1990 por ahí, el mejor sitio de vivir clandestinamente y sobreviviendo, era aquí en España. Porque en Alemania, una de dos: mentiras para poder vivir ahí, o te casas. Mentir significa asilo político, asilo político mucha gente lo hace: “tengo problemas con mi país...”, yo ese no me gusta, yo no puedo mentir para poder integrarme [...] Voy a vivir en un sitio más o menos que cree que hay posibilidades de sobrevivir, aunque no está legal; y clima también, ese me obliga a volver aquí.
(SC15-HSM40-CXe-B)

Cabe decir que no son pocos los que señalan el clima (i.e. que sea lo más parecido al de origen) como un elemento fundamental en la elección del país de asentamiento y de la elección de España como destino final:

Mi primera idea no fue para España. Yo estuve en Canadá primero. Antes tenía un amigo aquí en Premià, pues yo conozco a este chico. La idea primero para salir es ir a Canadá a estudiar, y para también para ver, me interesa mucho. Pero de frío y esto pues, de frío es lo que me da mover [*anteriormente explicó que un amigo suyo había muerto congelado en una casa en el campo por un fallo en el suministro de la calefacción*]. Después estuve a Escandinavia; y tengo un primo a Suecia, Alemania, Londres, Dinamarca, Bélgica... Canadá sí que estoy un año y medio, en Toronto; pero los otros sitios meses. Después tengo un amigo aquí en España, entonces pues, del principio de ahí no me gusta; lo que me ha gustado aquí [*España*] del clima. (SC16-HGM41-CXe-T)

Por otro lado, muchos plantean el desfase entre el plan original de emigración temporal, y la situación actual real, no buscada, de emigración permanente, y la dificultad del retorno:

Pues yo vine aquí con visado turista, ¿no?, de... creo que de un mes me lo darne el visado; pero luego me quedé, sí, luego me quedé; era en 1988. Pero yo, para mí, entrando España para... osea para buscar salida, no era para quedarme a España, sí. Yo... yo entraba a España para ir por ejemplo Francia o otro país, pero no era para quedarme a España. Pero luego al final, pues como yo estaba aquí con mi tío, y me decía: “no, quédate aquí conmigo” y tal; y al final me quedó [...] Yo vino a su dirección; sí, con su dirección vino yo; y me quedó aquí ya, no fuiste a Francia ni otros países, ya me he quedao aquí. Me encontré trabajo, porque yo

trabajé junto mi tío, me llevó donde trabajaba él, y ahí trabajamos juntos; y trabajar ya allí más o menos dos años, con mi tío, sí. Al final me gustó España para vivir y me he quedao. Bueno, me he quedao y luego el 1991 tiraron la Ley de Extranjería, por los papeles, porque todo ese tiempo no tenía yo papel, hasta 1991 cuando tiraron la Ley de Extranjería, pues busqué... mi jefe me ha hecho un contrato, pues deposité por la residencia, y me la han dado. (SC17-HSD40-ChXo-B)

Pero mientras que te va el tiempo... tú no te das cuenta que el tiempo se te va pasando... sin darte cuenta. Es por eso que he dicho que la migración es un agujero: cuando tú te metes, es que... Yo lo digo como ejemplo para mí eh, alomejor al otro tampoco es igual, porque la mayoría son inmigrantes económicos, ¿no?, la mayoría vienen a buscar el dinero, y a cambiar su estatus social. Pero este... cogiendo un poco [*no le sale en castellano y se pasa al francés durante unos instantes*] mirando un poco atrás, pues tú te das cuenta que no hacía falta, ¿no?. No es necesariamente que la persona tiene que dejar allí para... [...] en el momento no te dabas cuenta; pero el momento que te has dado cuenta el tiempo ha pasao, ha pasao mucho tiempo, y para volver delante ya es difícil, es difícil. Es porque te dicho: es un agujero que tú te metes, para salirte es difícilísimo. (SC19-HSW39-ChXe-B)

El perfil del migrante senegambiano es, pues, el de: hombre joven, soltero y con recursos económicos y/o sociales suficientes o por encima de la media, con contactos con el exterior conseguidos a través de turistas que visitan Gambia y/o familiares o amigos en el exterior. La idea de que emigran los más pobres y menos intruidos no es, por tanto, del todo correcta: se trata en general de individuos con capital suficiente como para afrontar la migración, con formación y con buenas condiciones de salud (se sabe que también algunos de los inmigrantes marroquíes que se arriesgan a llegar a la península en patera son incluso hijos de empresarios acomodados).²⁴⁴ Es más bien la falta de expectativas entre la juventud y/o la voluntad de abrirse nuevos caminos lo que produce la emigración. El mismo presidente de la Generalitat de Catalunya, el Sr. Jordi Pujol, incidía recientemente en este punto:

[...] la immigració no respòn només a una necessitat nostra, d'escassetat de mà d'obra, i de gent, i de natalitat baixa, etc.; sino que respòn a altres fenòmens, no?. I és que a molts d'aquests països hi ha una absència de perspectives. És a dir, hi ha una part de la immigració que rebem que no procedeix dels sectors més pobres d'aquests països; una part important d'aquesta immigració respòn a sectors especialment inquietos, amb ganes de progressar; cansats de viure a països sumergits en la corrupció, i en l'immobilisme.²⁴⁵

²⁴⁴ Sobre éste y otros desmentidos, véase Domingo (2000).

²⁴⁵ Esto se encadenó con la argumentación respecto a la necesidad de ayuda al desarrollo en los países de emigración. Extraído de la *Jornada Immigració i Política*, Auditori de l'Àgora Jordi Rubió i Balaguer de la Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 31 de octubre de 2001. Grabación y transcripción propias.

Así, a pesar de que la causa principal de la emigración es la necesidad de buscar recursos fuera, de hecho, hay muchos que reconocen haber emigrado por causas no estrictamente económicas (migración forzada, por falta de trabajo o necesidad extrema), sino más bien por otros motivos, como por ejemplo, el querer conocer personas y lugares distintos y vivir nuevas experiencias:

Bueno, Europa porque me gusta ver mundo, ¿comprendes?. Porque para mí una persona que donde tú nace, crece ahí, hasta que te muere ahí, pues... [...] porque lo que a mí me interesa para ver y darme significado a mí en la vida, ver la mundo, y culturas y razas y conocer, y las diferenciar [...] Lo que yo quiero ver la mundo, eso es lo primero lo que me interesa; porque todas cosas que estoy viendo aquí ahora, si no es de viajado personalmente, nadie no hubiera podido decirme esto y yo lo podía creer, ¿comprende?, y esto es beneficio de viaje, y saber mundo, porque yo pensar que un persona que sabe mundo ya tiene conocimiento a sí mismo, porque entonces directamente puedo diferenciar y valorar tú mismo [...] y si ahora si vuelve Gambia, estoy a la calle, o en una plaza sentao pasa diez hombres blancos, pasa un almemán, un *Spanish* o un *Denish*, un holandesa o un inglés, y pasa [...] y empieza a hablar con todos diferentes, hablo todo, puedo decir: “este es español, y este es francés y este es holandés.” Y todo eso es beneficio, eso es lo que me interesa a viajar. (SC16-HGM41-CXe-T)

Porqué yo he salido de Senegal no lo puedo explicar, yo no sé porqué, y a veces yo digo: “ah pues...” [*risas*] no lo sé, no lo sé... esto no lo puedo explicar, porque yo no tenía necesidades de salir, porque yo trabajaba y tenía pues mi situación bien; yo estaba trabajando y... no me faltaba nada. Pues, pero una mañana, pues yo digo: “pues esto basta, me voy?” [*sonrie*] Me voy, y he cogido y he dejado todo, todo, todo... todo mi ropa, y he cogido un pantalón sólo y he metido [...] He cogido el visado, tenía el visado, he metido en maleta y sin decir nada a nadie... ¡es que se habían sorprendido!. Yo tenía un visado para Las Palmas, y he venido en Las Palmas y, pues digo: “voy a Barcelona a ver”, y he venido en Barcelona, porque yo conocía una persona aquí en Barcelona, y yo digo, me voy a visitarlo y... Era un chico de Karantaba [*su pueblo natal*] también, que estaba aquí. Pero yo no tenía ninguna noticia de él, ¡eh!, no tenía ningún contacto con él, y tal [...] Es como aventurero, ¿no?, es como coger tu maleta y hacer la aventura, entonces todo lo que pillo, que bienvenido sea, pues... [...] Es diferente de una persona que está en una situación económica que quería salir, quería ir buscar trabajo y tal; pero yo no iba a venir a buscar trabajo; yo tenía mi trabajo. Yo venía a la aventura, como una persona que quería descubrir cosas. Y a veces yo digo, finalmente, cuando pasando los años aquí, pues digo [*sonriendo*]: “pues yo, ¿y porqué he venido?” [...] Al llegar en Barcelona he vivido dos días o tres días en el hotel de la Ronda Universidad [...] Porque yo he venido con dinero, [*con énfasis*] ¡porque yo tenía dinero!, yo no pensaba que... yo tenía dinero [...] Pues ellos [*sus paisanos*] estaban, estaban... pues sabiendo la situación que yo estaba, y la situación ellos que están viviendo aquí, y me han preguntao: “¿y porqué tú has venido aquí?”, la primera pregunta que me han hecho; estaban un poco asustaos; me dicen: “¿qué ha pasao?”, pensaban que ha pasao algo; y yo digo: “nada, yo soy aventurero, yo he venido a conocer el mundo, pues... es así”. (SC19-HSW39-ChXe-B)

Yo siempre lo que pensaba es Australia. No lo conozco, pero su cultura me interesaba más... por el paisaje que veo yo me gusta más que ningún sitio [...] Bueno, yo, la primera intención de salir de allá es por la pasión de juventud, porque faena ya tenía yo allá, tenía mi faena, porque siempre trabajo con la camino que tenían mis padres [*herrerros*]. Entonces el [*hermano*] mayor que estaba en Francia, y me mandó dos coches allá [*Gambia*] esos coches también lo llevaba yo. Y claro, la gente me seguía un montón, la fama me subía mucho, y digo: “espera, que me voy a marchar del pueblo un tiempo, a ver si me pierde un poco la gente”, ¿no? [...] Fama puede ser buena y mala; si tú eres un joven que te siguen como si fueras un Gobierno, te asusta. Entonces me fui, cojo y digo: “me voy a Costa de Marfil”; estuve en Costa de Marfil un año, estaba trabajando allá, me salió trabajo que estaba yo haciendo en Gambia, llevando cochecitos, camioncetes, como de chofer. Entonces claro, hice dinero allá [...] Luego me quedó un tiempo, y vienen unos amigos dicen que va a España, cuando vinieron aquí me mandaron carta, decían que están allá, y que están bien así, así, etcétera [...] digo: “también me voy; si no me gusta me iré más adelante”. Luego me cogí avión, me bajé aquí, y ya me quedé. Me quedé por la... intención del dinero que llevaba yo me lo gasté aquí; y ya claro, mi intención para ir más adelante. Me empezó a trabajar, me encontró un sitio que me gustó un poco de trabajar, de campo, agrícola. Entonces claro, te vienen compañeros, conocidos, entonces claro, cuesta más para dejar, después para marchar. Entonces ya al final ya... me he decidio, me tiro un año, un año y pico... entonces ya, ¿para qué voy?, conociendo aquí para volver a empezar a emigrar otra vez, pues me quedo aquí, [*aunque*] está bien [*o*] está mal, me quedo; y ya me quedé [...] En España conocía amigos, gente de allí que están aquí; entonces ya pues... [...] ya me quedé aquí.

(SC18-HGSh43-CXe-L)

Yo he estado en Suiza dos veces; he ido ahí tres meses, no podía quedarme allí, y luego he vuelto en Senegal. Mi hermana hace feria [*de ropa*] allí, cada año, ¿sabes?, ella me invita: voy allí tres meses a ayudarlo en su trabajo, luego vuelvo en Senegal. Cuando he vuelto en Senegal, yo tenía trabajo fijo allí... bueno, siempre, si me voy, vuelvo me cogen otra vez, porque yo conocía el trabajo muy bien. Bueno, digo: “yo voy en Suiza de vacaciones me dan tres meses o cuatro meses”, porque no quería perderme, ¿sabes? [*sonrie*], porque llevo ahí [*Senegal*] siete años y conozco el trabajo muy bien, yo tenía un trabajo fijo... Bueno, he venido en Suiza, las cosas no funcionan porque no quería quedarme, he vuelto en Senegal. Bueno, y luego he ido en la Embajada, como tengo dos visados de... Suiza, saben que yo, bueno si yo quería quedarme en Europa voy a quedarme [...] pido un visado de España, para casualidad así, y me lo han dao, de turista de nueve meses; luego se han terminao los nueve meses, eh... bueno [*risas*] sigo aquí. (SC24-HSF32-CXe-B)

Asímismo, tampoco todos están dispuestos a realizar cualquier trabajo:

Porque veo que mucha gente viene a Europa, ayudaba a su familia allí, pues yo también he cogido y digo: “me voy a Europa”; he vendido mis vacas y compro billete [...] eso fue el año

1979. Entonces he trabajao más o menos siete meses a Mataró; y después de Mataró fuime a Alemania, y a Alemania ahí estaba hasta el 1983, el año 1983 fuime a Gambia [...] Y luego he volvido aquí en España el año 1986; ya desde el 1986 estoy aquí [...] Alemania porque cuando yo he llegado aquí [*en España*] la trabajo yo he encontrao aquí lo tenía un poco difícil, porque trabajo de este campo y, fff... Yo nunca he trabajao en mi vida como esto aquí como esto aquí, los chapos y esto cosa no... Porque yo ahí en Gambia seguía vacas, vacas de mis padres y... Con chapo nunca casi he tocao chapo, siempre estoy con las vacas; y llego aquí y todo el día de pala y uh... Digo: “este trabajo muy difícil, yo ahora lo que voy a hacer fuime a otro país a ver qué trabajo encuentro, y si lo veo que todo son igual alomejor me vuelvo a África”, porque no estaba acostumbrao a este trabajo. (SC22-HGF40-ChXe-L)

[...] yo nunca había trabajado tanto como cuando he llegado aquí, en mi vida. Primero día cuando eso: “tenemos que ir a buscar trabajo para ti”, yo dice: “¿dónde?”, dice: “campo”, yo dice: “¿qué es campo?”, dice: “agricultura”, yo digo que: “no, no, no...”. Yo había trabajado en Gambia, pero en diferente manera; ¡aquí trabajan demasiado horas!. Entonces cuando hemos ido el primer día, yo había ya hecho tres años no he trabajado en una masia así como eso, no trabajaba campo, no agachaba para hacer nada más, eh, nada, sólo me agacharía para ducharme o para atermar zapatos o para quitarme zapatos. Durante tres años estaba esa manera. Yo vengo aquí, me hace agachar a ir a buscar fresas, ¿qué te parece? [...] tenía billete ida y vuelta, quería volver a África [...] Demasiado, porque tengo que trabajar diez horas, eso es lo que no me gustaba [...] Cogía nada más fresas; cuando plego ya no tengo ganas de trabajar a otra cosa. Me ha salío trabajo de hoteles para limpieza, para... pero ese no lo he hecho, porque no me gustaba [...] Entonces pasaba tiempo, pasaba tiempo, pero de todas formas tenía ganas de ir otro país; por ejemplo Alemania lo tenía claro que tengo que ir allí, pero al final no he ido. Conocí a esta mujer... (SC23-HGSh40-CXe-G)

De hecho, todas estas motivaciones suelen coexistir, y la mayoría emigran para mejorar las condiciones de vida de la familia en origen, ante las incertidumbres laborales de su país, aunque su situación no sea de extrema precariedad:

Bueno, sabes que África son... porque tiene muchas familia de la casa. Normalmente nosotros hay veces como hay tres, cuatro o cinco [*hermanos*], algo así, mejor para uno sale para buscar la vida, porque solamente mismo sitio, mismo campo de trabaja esto, hay otros que salen para buscar otro cosas a ver si lo encuentra mejor que lo que hay, o otra cosa... Para esto yo, cuando me sale allí, me sale para buscar a ver que pasa en la vida, porque sale para ir a Francia a trabajar [...] Después he venido aquí para ayudar a la familia bien. Porque la familia, bueno, va muy bien, pero mejor tiene más, porque las cosas como están, tu lo sabes... para esto [...] Un poco difícil porque sabe que hay mucha familia; por ejemplo si fuera yo con mi mujer sólo, esto sí que muy fácil para mantenerlo todo; pero como nosotros acostumbraos a mantener toda la familia, casi toda la casa tiene que mantenerlo tu mismo, para esto, para mantenerlo, un poco difícil, un poco duro. Por ejemplo, como tengo mis hijos, cuando las hijos empieza trabajo, sí que puede, yo con este o el otros, puede mantener la

casa; pero como solamente yo trabaja de momento, porque trabajo del campo hay veces bueno hay veces malo, tú sabes como están allí. Alomejor si llueve bien, alomejor mal. Bueno, hace años que siempre todo muy bien, todo muy bien todo va; pero puede ser el año que viene un poco mal, si yo me quedara ahí, para solamente le campo, ¿si mal qué?; para mantener un poco difícil... (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

Es que practicamente no he planeao nada; no he planeao. Yo estaba en Nigeria, año 1979 estaba en Nigeria; tenía dieciseis o diecisiete años. Entonces yo quería salir, y intentaba ir a América, a hacer dinero, sí. Porque todos los gambianos que salimos fuera, no salimos porque nos falta comida; ese si alguien dice eso, esa es mentira, sino que nos faltaba dinero, para darle mejor vida a tu casa [...] tener una casa digna, buena; construirla, tener un pozo en su casa, o energía solar, una casa buena. Lo que no tenían nuestros padres, nuestros abuelos, a ver si podemos tener nosotros. Salimos practicamente para más economía que otra cosa; porque [*los que*] estamos aquí, el cien por cien trabaja para mandar dinero a su casa, no lo gastan aquí. Porque... comprando, por ejemplo, un terrerño allí, haces una casa buena para el día de mañana; el día que puede se va a asentar allí y hace su vida... pero no para venir a casarnos aquí; ese nunca no hemos planeao, al menos yo no he planeao.

(SC23-HGSh40-CXe-G)

Respecto al hecho de que muchos de los inmigrantes senegambianos son individuos con formación, sirva como ilustración el caso de Tchernó y Rosa, dos amigos de Senegal, ambos de 32 años y licenciados en Filología hispánica. Llegaron a España en 1993 como estudiantes becados para hacer un curso de cooperación internacional en filología hispánica en la Universidad Complutense de Madrid. Cuando se acabó el curso se quedaron a vivir en España, sin haberlo planeado. Ahora viven en Cervera (Lleida), donde Tchernó tiene un primo, y trabajan en una empresa cárnica de Guisona. Ambos se quejan con impotencia de que el trabajo que realizan no se corresponde con su formación: “ahora estamos trabajando en un matadero; no es lo nuestro, pero es lo que hay [...] Todo lo que tenemos [*refiriéndose a sus estudios*] ahí están, metidos en un cajón”. Casi toda la gente de su zona de origen (Podor) que emigran a España, son gente con estudios, que hablan varios idiomas (francés, árabe, etc.) y que por razones económicas se quedan aquí. Ambos piensan volver a Senegal; pero son planes no definidos; como señala Rosa: “Cuando alcancemos el objetivo, entonces volveremos”. Asimismo, ambos tienen hermanos que están en Senegal y a los que quieren traer a España. Seguramente su retorno se alargará. Así pues, muchas veces tener formación no es sinónimo de trabajo cualificado. Hay muchos senegambianos con formación, que en su país trabajaban en puestos cualificados y que en Cataluña tienen empleos no cualificados o no trabajan (p.e. K.S., una gambiana de etnia mandinga de 25 años residente en Lleida, que era profesora de Primaria en Gambia y no-activa en Cataluña). Puede decirse que el capital educativo-formativo se devalúa en el país de acogida. Aunque, por lo general aquellos que tienen mayor formación tienen mejores trabajos (p.e. TC18-HGS56-CE-B, auto-empleado en una tienda de productos textiles, con formación secundaria y exprofesor de árabe en Gambia; o K.J., un gambiano

de etnia mandinga de 50 años residente en Barcelona, con formación secundaria e idiomas, que es empresario textil y ex-profesor de inglés en Gambia).

Otros han emigrado por el tipo de profesión que tienen, que puede incluir actividades culturales o artísticas, y no necesariamente forzados por la necesidad:

He venido a España por intercambio de cultura [...] tocar con una amigo, para dar clases de percusión y... de varios conciertos también [...] Había un amigo [catalán] que estaba en mi país, Senegal, que estaba aprendiendo percusión; me conocieron con otro amigo y cuando juntamos ahí, ensayamos, le llevamos de fiesta, pa pa pa... Y luego tiene idea que podemos trabajar, ¿no?, ha vuelto, ha hecho trabajo él mismo aquí [...] Luego vuelvo, trabajamos más ahí, eh... él tiene más trabajo aquí y me lleva por un mes, y luego volvemos para respetar el visado, y volvemos otra vez... tres veces, cada año tres veces, desde el 1989 hasta el 1992 [...] hasta que podemos solicitar la residencia. Así quedó y sigo mi trabajo musical, tocando con varios grupos, ara grabando... [...] seguimos con el rollo de fiesta mayor, de asociación cultural [...] fiesta de los inmigrantes; sí, muchas cosas; como en Mataró, como en Granollers, como en Calella, como Lérida... en Zaragoza también teníamos amigos que tocan allí, me llaman siempre... Ahora toco con un grupo que és *Mas Marraquesh*, que son marroquins; tienen un manager que lleva conciertos de *World music*, porque él tiene un contacto internacional; vamos al festival de Berlin, e de festival que hay en Inglaterra, Suiza, Polonia, y... hasta que fuimos a Estados Unidos por un mes de gira: Chicago, Detroit, así todo... Indianapolis... (SC1-HSW42-CXe-B)

Esto rompe con el modelo teórico neo-clásico de la migración, a la vez que advierte sobre la necesidad de contemplar la diversidad de móviles migratorios, ya no sólo entre colectivos con distintos orígenes, sino también entre los individuos procedentes de un mismo lugar. La diversificación de tipos migratorios (p.e. el incremento de los *highly skilled migrants*) es una realidad creciente; además, varios tipos migratorios pueden coexistir en un mismo individuo; lo que hace que las tipologías sean cada vez más difusas.²⁴⁶

Dentro de los tipos de migración, la inmigración senegambiana a Cataluña por reagrupación familiar merece especial atención.

²⁴⁶ Sobre el aumento de la heterogeneidad de los tipos migratorios en los países de la OECD véase OECD-SOPEMI (2001: 17-27). Sobre tipología de las migraciones y las tendencias actuales véase Blanco (2000: 26-82).

- La reagrupación familiar

A pesar de que la mayoría de inmigrantes senegambianos son hombres en edades jóvenes – el Censo de Gambia de 1993 muestra justamente un déficit de adultos jóvenes entre 20 y 39 años debido a la emigración– hay que señalar una tendencia a la heterogenización de la migración senegambiana, y africana en general, en cuanto al sexo y la edad a través de la reagrupación familiar. La reagrupación familiar es: “la llamada que un inmigrante instalado legalmente en un país receptor realiza a sus familiares más directos para que se le unan en el proceso migratorio, con el permiso de las autoridades de dicho país” (Giménez y Malgesini 2000: 353). En el caso de España, sería el procedimiento por el cual una persona que vive en el Estado español, y tiene en él residencia legalizada, quiere traer a su familia. Según la Ley Orgánica 8/2000 actualmente vigente, los reagrupantes son la familia en sentido estricto (i.e. conjunto de cónyuges e hijos que dependen de éstos), y no en sentido amplio (i.e. conjunto de ascendientes, descendientes, colaterales y afines de un linaje). Conforme al Artículo 17 del Capítulo II, sobre familiares reagrupables:

1. El extranjero tiene derecho a que se conceda permiso de residencia en España para reagrupar con él a los siguientes parientes: a) El cónyuge del residente, siempre que no se encuentre separado de hecho o de derecho o que el matrimonio se haya celebrado en fraude de ley. En ningún caso podrá reagruparse más de un cónyuge, aunque la ley personal del extranjero admita esta modalidad matrimonial. El extranjero residente que se encuentre separado de su cónyuge y casado en segundas nupcias sólo podrá reagrupar con él al nuevo cónyuge y sus familiares si acredita que la separación de sus anteriores matrimonios ha tenido lugar tras un procedimiento jurídico que fije la situación del cónyuge anterior y sus familiares en cuanto a la vivienda común, la pensión al cónyuge y los alimentos para los menores dependientes. b) Los hijos del residente y del cónyuge, incluidos los adoptados, siempre que sean menores de dieciocho años o estén incapacitados, de conformidad con la Ley española o su Ley personal y no se encuentren casados. Cuando se trate de hijos de uno sólo de los cónyuges, se requerirá además que éste ejerza en solitario la patria potestad o se le haya otorgado la custodia y estén efectivamente a su cargo. En el supuesto de hijos adoptivos deberá acreditarse que la resolución por la que se acordó la opción reúne los elementos necesarios para producir efecto en España. c) Los menores de dieciocho años o incapaces cuando el residente extranjero sea su representante legal. d) Los ascendientes de residente extranjero cuando dependan económicamente de éste y existan razones que justifiquen la necesidad de autorizar su residencia en España.
2. Reglamentariamente, se determinarán las condiciones para el ejercicio del derecho de reagrupación y, en especial, del que corresponda a quienes hayan adquirido la residencia en virtud de una previa reagrupación.

La reagrupación puede solicitarla todo ciudadano extranjero residente en el Estado español que haya residido legalmente un año y tenga autorización para residir al menos un año más, que disfrute de recursos económicos estables y suficientes para atender las

necesidades de la familia (deben presentarse las tres últimas nóminas) y que disponga de una vivienda que reúna las mínimas condiciones para ser ocupada por el reagrupante y sus familiares. Además del permiso de trabajo y residencia y de la acreditación de disponibilidad de vivienda, el reagrupante de cónyuge debe presentar una declaración firmada de que no reside con él/ella otro/a cónyuge; el cónyuge reagrupado no puede ser separado (legalmente o de hecho), ni fruto de un matrimonio celebrado en fraude de ley (según el art. 45 y 73 del Código Civil, se considera a los “matrimonios de complacencia” uniones nulas). En caso de matrimonio consensual en origen (no registrado) debe tramitarse un certificado de matrimonio en origen para poder reagrupar a la esposa en destino. Asimismo, debe tratarse de un solo cónyuge (interdicción de la poligamia en el Derecho español). Por lógica, se incluye aquí el matrimonio, o pareja de hecho, de español con extranjero. En caso de separación o divorcio posterior a la adquisición de la residencia, el cónyuge (o los familiares agrupados con él) tienen derecho a conservarla. Al familiar que está en destino, le piden sus papeles para comprobar su relación con su familia y su situación legal en España. A los que vienen como reagrupación familiar les dan un carnet que les proporciona el derecho a residir en España, aunque no les permite trabajar, lo que sitúa a la familia en una situación económica difícil.²⁴⁷ Una dificultad añadida en los trámites de reagrupación es el tiempo de que se dispone para realizar los trámites: desde que se entrega la solicitud en la Oficina de Bienestar Social, hasta que la familia la presente en el consulado español en su país, no puede pasar más de un mes. Si la familia ya se encuentra en territorio español, cada uno de los familiares debe solicitar la exención de visado por reagrupación familiar y un permiso de residencia inicial. Hay inmigrantes que utilizan otra vía para reagrupar a la esposa, que consiste en utilizar el trámite de invitación, según el cual una familia española –un miembro de una unidad doméstica, preferiblemente el cabeza de familia– invita a un “amigo/a” (la esposa del interesado) a pasar unos meses en su casa. El trámite empieza con un notario que, tras visitar la unidad doméstica y asegurarse de que existen las condiciones necesarias para el alojamiento del invitado, redacta un certificado de invitación con el que hay que presentarse en el Gobierno Civil, que asigna al caso un número de registro. A partir de aquí, el proceso es lento y tedioso pues, para los senegambianos, depende de los consulados en Madrid y Dakar. Algunos optan por enviar una copia directamente a la familia en Senegal o Gambia, para que ellos mismos vayan a Dakar y así agilizar el trámite; aunque el resultado no sea muy diferente. De hecho, deniegan prácticamente todas las peticiones de este tipo (de otro modo, todos se saltarían el proceso de reagrupación...). Si el trámite prospera, una vez la esposa está en destino, el marido intenta regularizar su situación (este es el caso de TC18-HGS56-CE-B, un gambiano divorciado de una española que recientemente se ha casado con una mujer gambiana, y a la que no puede reagrupar porque su divorcio no está todavía consumado).

²⁴⁷ Cabe señalar que existen variaciones en la reagrupación familiar en los diferentes países de la UE. Por ejemplo, en el Reino Unido la reagrupación también se aplica en el caso de los prometidos/as, donde se permite la entrada de 6 meses para casarse y luego solicitar el permiso de residencia de un año. Esto es parecido al sistema utilizado en Estados Unidos, donde existe la “visa de noviazgo”, como visa temporal para aquellos que entran en el país con la intención de casarse con personas de ciudadanía americana y residir en el país (véase más arriba, del Capítulo 1, el tercer sub-apartado del apartado 1.1.c.2: El marco jurídico...).

El proceso de reagrupación en el caso de los africanos dura como mínimo seis meses, mientras que con otras nacionalidades (p.e. norteamericanos, latinoamericanos) dura la mitad de tiempo, además de que es más sencillo. Muchos se quejan de estas diferencias de trato.

Las mujeres senegambianas que emigran a Cataluña lo hacen fundamentalmente por reunificación familiar; esto es, habiendo emigrado los futuros esposos antes, trayendo al cabo de unos años a la esposa:

[...] venio por mi marido; sí, me trajo él. En septiembre de 1994 [...] Casamos primero en Senegal, pues después para arreglar el papel para venir es rollo, costa mucho para venir, ¿sabes?... Él [*su marido*] tenía aquí primero, como que llega en noventa, pues cuando arregla su papel, después vino allí, casar y quiere traer su mujer. (SC7-MSF23-CE-L)

Yo tiene [*llevo*] seis años en España, desde 1994 [...] un chico venir aquí ahora trae mi marido aquí trabajar, a llevar de una otra empresa trabajar; sí, sí... *Après* yo estaba a mi país, con niños, dos niños, estaba a mi país. Ahora mi marido tiene dos años aquí, y mi marido me arreglar papel y traído aquí, sí... [...] él trae niños con yo aquí. (SC6-MSD27-CE-L)

[...] decidimos casarnos, en Gambia, antes de venir. Entonces yo la dejé allí, y viajé. Después de 6 años he estado fuera, y la traje aquí [...]. Ella llevó 6 años esperándome en Gambia, luego vino aquí. Yo ya estaba trabajando aquí [*en España*]. (SC4-HGM46-CE-B)

Ella [*su esposa*] llegó hace un año [...] Traerla después de casarnos, claro, ¿porque ella tiene que estar ahí y yo aquí?; esto, esto... [*sonriendo*] ¡esto no puede ser!. Entonces digo, le digo: “pues vamos a España”, porque yo allí no pinto nada, porque ya desde diecisiete años [*sonriendo*] ya ahí no pinto nada, soy senegalés pero ya no pinto nada allí () porque vivo aquí y trabajo aquí, ¿no?, ¡ahí no pinto nada!; voy a ver mi madre, y familia, y ya está, ¿entonces para que tengo que estar allí? [...] (SC14-HSW33-CE-T)

Este patrón migratorio hace que las uniones sean generalmente endógamas:

Una mujer [*en*] Gambia o Senegal, todo tiene marido de mi país; porque primero marido venir aquí, tiene seis años aquí, o dos años o tres años, para trae el mujer aquí, sí; arreglar papel, trae el mujer aquí; sí, hay mucho aquí, en Gambia y Senegal. (SC6-MSD27-CE-L)

Pero la dificultad y lentitud en los trámites de la reagrupación familiar constituye una vía indirecta a la exogamia, puesto que puede conducir acabar renunciando a la reagrupación y a casarse con una española en destino:

Aquí te piden montón de papeles [*para la reagrupación*] aquí te piden [*certificado*] soltero de aquí, tu sabes que llí hay gente que tienen dos mujeres, pero te piden... oséa que quieren estar seguros que tú no tienes aquí ninguna mujer; siempre... claro, allí hay gente que tienen dos mujeres, pero aquí no, aquí no se puede; entonces te piden un papel que tú aquí no tiene mujer, porque hay gente que están casaos de gente de aquí, ¿no? [...] Y luego hay, claro, certificado de matrimonio, pero esto ya se le pide a la Embajada, allá. Hay papeles que se piden allá, otros que se piden aquí. Y hay veces, hay mucha gente que están quejando que... porque la Embajada que hay allí ahora, hay muchos que solicitan, aquí te dan un papel diciendo: “tu solicitud de reagrupación familiar bien, tal y cual...”, ya está [*con énfasis*] ¡y resulta que allí te le denegan, aquí te dicen que sí, y allí te dicen que no! [...] Si no tienes permiso de trabajo no lo puedes traer; ¡y no se lo puede traer cualquier permiso eh, tiene que tener aquí muchos años!, por ejemplo la mayoría tiene que tener una residencia de cinco años, y yo..., por ejemplo, hay gente que tiene una residencia de un años, y no pueden [...] Pero no quiere decir ya lo puedes traer, porque resulta que solicitas aquí, te piden todos los papeles: notario, nosequé, nosequé... tú vas de puto culo, y traes los papeles, ¡te dicen aquí que sí, allá te dicen que no!; te dicen que: ‘no, porque no sé, la foto de pasaporte está un poco nosequé’, o te dicen un montón de tonterías; o te hacen viene y vuelta, va y viene, va y... al final igual te cansas. (SC14-HSW33-CE-T)

Las visitas del marido a la familia en origen son periódicas, y pueden espaciarse desde pocos meses a varios años. Hay que tener en cuenta que esta separación por largos períodos (he conocido casos en los que los cónyuges no se han visto en siete años) supone un desgaste psicológico importante, que muchos de los entrevistados expresan. También hay que considerar el hecho de que muchas mujeres quedan a cargo de la familia cuando sus esposos emigran. Si la reagrupación no llega a producirse, las mujeres quedan a cargo de los hijos.

- Movilidad laboral y transnacionalidad

Los inmigrantes senegambianos –subsaharianos en general– residentes en Cataluña tienen una movilidad laboral muy alta, realizando trabajo temporal en distintos sectores de actividad,²⁴⁸ así como en distintas localidades y provincias. En este sentido, sería posible tanto hablar de un alto grado de movilidad a nivel internacional (trans-nacionalismo) como local (trans-provincialismo), debido a lo cual muchos tienen residencia itinerante. Por ejemplo, hay casos de individuos que trabajan en diferentes fábricas situadas en diferentes puntos de España por temporada (este es el caso de SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L) o que alternan el trabajo en la construcción con el trabajo en la agricultura por temporada (como es el caso de Y.S., un gambiano de etnia serahule de 34 años que reside en Girona).

²⁴⁸ Mendoza (1997: 65), por ejemplo, también señala que la mayoría de los trabajadores senegaleses entrevistados por él en la comarca de La Selva (Girona) y que estaban trabajando en fábricas, habían sido anteriormente trabajadores agrícolas en la provincia de Barcelona. Véase también Colectivo IOÉ (1992: 87).

También hay individuos que compaginan varias ocupaciones simultáneamente, como la de jardinero y propietario de locutorio telefónico (como es el caso de Y.U., un gambiano de etnia serahule de 60 años que reside en Barcelona); Presidente de una asociación de inmigrantes, trabajador en una fábrica de papel y negocios inmobiliarios (como es el caso de S.J, un senegalés de etnia djola de 55 años que reside en Barcelona); trabajador en una fábrica de electrodomésticos en Manlleu y profesor de lengua djola en Barcelona (como es el caso de SC5-HSD43-CE-G); o trabajador en una fábrica metalúrgica y repartidor de prensa (como es el caso de SC3-HGF37-CXe-B). Hay varios casos en los que la venta ambulante se compagina con otro trabajo, sea poco o no-cualificado (como en el caso de B.S., un gambiano de etnia mandinga de 45 años residente en Lleida, que trabaja en la construcción) o cualificado (como en el caso de SC23-HGSh40-CXe-G, que trabaja como basurero contratado por el Ayuntamiento). A pesar de que en la mayoría de casos estamos hablando de hombres, también hay mujeres que compaginan, por ejemplo, el trabajo como agente de salud con el de mediadora socio-cultural, además de encargarse de las tareas domésticas y el cuidado de los hijos (este es el caso de TC4-MGW43-CE-B).

La movilidad laboral también se observa en la trayectoria laboral de los individuos, que, en general, ha sido muy diversa, como en el caso de SC12-HGM52-CXe-B, que se dedica a la exportación/importación textil entre Dubai y España, y que antes se trabajó en la agricultura en Gambia, como conductor de autobús en Las Palmas (Canarias), y luego en Cataluña como: camarero de discoteca, en la agricultura de invernadero, en una fábrica de hierro, representante en un sindicato, en una asociación de inmigrantes, como autónomo transportando mercancías, y como autónomo en una empresa de construcción. Esta movilidad laboral casi siempre implica una trayectoria migratoria múltiple que implica a varios países. Este es el caso, por ejemplo, de SC22-HGF40-ChXe-L, que trabaja como peón de la construcción en Lleida, y que ha trabajado anteriormente en la ganadería en Gambia, como camarero en Alemania, y luego en la agricultura en España, primero en Mataró (Barcelona) y luego en Lleida. O el caso de SC15-HSM40-CXe-B, que trabaja como jardinero en una empresa de mantenimiento urbano, y que anteriormente ha trabajado como conductor de taxi-van en Senegal, como pescador en Mauritania, en la construcción en Portugal, en la agricultura en España, como camarero de hotel en Francia y otras tantas ocupaciones en Holanda y Alemania, y que tiene varios terrenos en Senegal, donde planea varios negocios –entre los que prioriza el de abrir un supermercado. O, finalmente, el caso de SC16-HGM41-CXe-T, que trabaja como empresario autónomo en una granja en Tarragona, que anteriormente se dedicó a la compra-venta de productos entre Alicante/Cataluña y Nigeria/Bruselas, y que luego trabajó: en la agricultura en el Maresme, en una fábrica de plásticos, en una carpintería (Canet de Mar), en una fábrica de metal (Premià de Mar) y en una fábrica de Brandy en Toronto (Canadá).

Como se ha visto, muchos de ellos, especialmente los hombres gambianos, tienen o intentan emprender negocios transnacionales entre Cataluña (España) y Gambia. Negocios rentables a distancia son, por ejemplo: comprar una casa en Gambia y tenerla alquilada

hasta el regreso; comprar una furgoneta (*van*) y hacer que otra persona –que se lleva un porcentaje de las ganancias– la conduzca allí (normalmente alguien de la misma familia); llevar containers con cosas de gente de España a Gambia (hasta 15.000 kilos, a 400 ptas. o 2,4 euros/kilo); exportar o producir *in situ* material de construcción; exportar piezas de coches usados; comprar maquinaria de cortar y manipular madera y llevarla allí con algún socio que maneje el negocio (en Gambia apenas hay este tipo de infraestructura); comprar un terreno y hacer bungalops para turistas; etc. Este es el caso de TC1-HGM40-1CXa2NXe-B, que reparte fruta en Premià de Mar y que, paralelamente, tiene una casa alquilada en Gambia, una furgoneta con un conductor que se lleva un porcentaje (que controla una de sus hermanas que viven en Gambia); y hace poco ha comprado varias máquinas de cortar madera con otro socio para enviarlas a Gambia, donde pueden crear un negocio de serrería o venderlas directamente al Gobierno. Otro caso es el de SC10-HGM42-CE-G, quien, estando en paro, se dedica a la venta ambulante además de enviar a Gambia contenedores de piezas de desguace para revenderlas allí. Esta transnacionalidad económico-laboral implica muchas veces vivir *aquí y allí*:

Yo conozco mucha gente de aquí que ahora viven allí, tienen su casa allí; vienen aquí dos meses, tres meses, luego se van; porque montan un negocio allí y tienen todo allí. Compran un terreno muy grande, hacen unas casas pequeñas allí, alquilan los turistas españoles que van allí, ¿sabes?, viven allí; ellos no necesitan volver aquí. (SC24-HSF32-CXe-B)

La cultura de la solidaridad tradicional entre los senegambianos es un factor fundamental en la existencia de la transnacionalidad comercial, donde las cofradías islámicas constituyen núcleos de apoyo de sus miembros (especialmente en el caso de los *mourides*). Este espacio de comercio transnacional se extiende por EE.UU, Reino Unido (Londres), Italia o Francia (lugar de emigración tradicional para los senegaleses).²⁴⁹ Varios trabajos señalan que este flujo de dinero entre los migrantes y su país de origen a través de operaciones comerciales e inversiones, pero también de remesas a familiares o amigos, beneficia la economía del país de origen (IOM-ONU 2000). Cabe añadir que hay diferencias en el patrón y objetivo de la migración según el grupo étnico. Los más móviles son los serahule, luego los wolof y luego los fula (tukuler).

- La transmigración: el ‘mito del retorno’ y el ‘mito de la permanencia’

Como se ha señalado más arriba, la mayoría de inmigrantes senegambianos residentes en Cataluña planean regresar a su país, y el tipo de retorno tiene que ver con cómo se ha emigrado. Desde el país de origen, sobre una emigración potencial, el proyecto de retorno se justifica por la mayor facilidad en el mantenimiento de los vínculos familiares y, en

²⁴⁹ Sobre este tema consúltese V. Ebin (1992) A la recherche de nouveaux “poissons”. Stratégies commerciales mourides par temps de crise, en: A. Dubreson (dir.), *Politique africaine*, 45: 86-99, Paris: Karthala. Este artículo analiza el caso de la familia Fall y de su expansión por los EE.UU (New York).

general, en el modo de vida en origen, además de en términos culturales-religiosos (mejor ambiente religioso-ético en origen que en destino) para los más observantes:

If I told I have the chance, I will [*migrate*] to go and find work and to go on studies [...] so that I can come, if I'm educated... I can come and work in the country [...] If I have chance and... if I see somebody I reach there I like, I can marry [...] If I told I'm comfortable there, I have no problem, then! [*in living abroad*] [*emphatic*] But not for ever!; ahá... () This is my country and... better them [*his children*] to grow here to have environment! [...] the environment here is better than Europe... religious wise; not about the... about religious wise. Because here... [*it's better for the*] religion than in Europe [...] also to know each other [*the family*]. (SG1-HGM22-S-Af)

Yeah, I want to study. But mainly I want to do comparison religious studies. This is why I'm interested to go abroad [...] When we have the Institute here, to study comparative religious studies, I prefer to study here than to go abroad. Because in abroad I'll miss the family... It has advantages that you might concentrate more, because you don't have your wife which you... the only wife you have is your books [...]; for that purpose it is advantageous. (SG2-HGM25-CE-Af)

Este proyecto de retorno se mantiene en destino, especialmente si la pareja e hijos residen en destino; y todavía más si se trata de una familia polígama:

Sí, yo lo que pienso volver a Senegal para vivir allí; porque no puede vivir toda la vida aquí () Por ejemplo, si yo no puede trabajar ahora, está ahí en Senegal mi hijos, está ahí de mi mujer, ahí toda mi familia, ¿cómo puede quedar yo solo aquí, no?, ¡tengo que volver allí!, porque ahora de momento tiene fuerza para trabajar, pero la día que esté enfermo aquí, ¿sabes?, yo solo con esta casa, ¿si me enfermo aquí, quién me va a ayudar?, nadie; ¿si tengo problemas aquí, quién va a hablar?, solamente mirar la tele... ¡Mejor que sentado al centro al centro de mi familia!, hablamos con ellos, si yo enfermo, yo le visto, si ellos se enferma, le visto. Más de un año sabemos casi solamente para llamar teléfono; hay veces cosas pasan, no lo sabe, no se nada; mejor que me vive con mi familia, claro [...] Porque no puede vivir aquí con una mujer sólo, ¿demás qué?. Mejor que me vaya ahí, vive con ellos mismo, todo a la mismo casa. (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

Pero generalmente, el proyecto de retorno es un plan sin delimitar:

Me gustaría yo volver; sí, sí. [...] Esto yo deseo cada vez volver; porque... me gusta aquí, me encuentro muy bien; me gusta la gente, el carácter de la gente, y estoy trabajando, aunque no es gran cosa, pero estoy bien [...] Yo llevo de maravilla; sí, [*sonriendo*] no sé porqué pero... yo estoy bien, pero me gusta volver yo; cada vez deseo volver. Porque yo cuando llego [*con énfasis*] vivo otro manera, aunque vivo dentro de la pobreza, pero cuando llego aeropuerto del Senegal, me siento otra cosa que no lo sentía... La tierra alomejor, y... no sé... pero hay

algo dentro de mí que... que no es de aquí. Aunque vivo aquí, yo no soy de aquí; yo siempre lo digo [*sonrisas*] Siempre lo digo aquí en el calle, porque me preguntan: “¡Absa, ¿tú vas a volver algún día?”, digo: “sí, yo creo que sí”; esto es lo que deseo cada día, no sé si habrá porque... las cosas ya no... porque no sabes como... cuando volveré ni nada. Alomejor dentro de diez años; pero estos diez años para mí son muchísimos años... Cada vez lo que digo: “¡ay si me toca la lotería, aunque cinco millones de pesetas, me voy para siempre!” [*risas*] sí. [*Desde que estoy en España he ido a Senegal*] dos veces. [*sonriendo con alegría*] Cuando llega es otro cosa; sí. Con la familia hace muchos días sin verlos, pues... [*emocionada*] Es bonito, es lo más bonito eh que hay: se ponen contentos, tú también te pones contenta; sí, te cuentan cosas que hay, y... ay... [...] [*con entusiasmo*] Si me ando en la calle, pues me hablo y lo que hablo ellos me entiende, sin traducción sin nada, ¿sabe?; por ejemplo, tú si andas aquí en la calle, pues si hablan catalán; todo el mundo hablan catalán, tu entiendes todo. Pues yo también cuando llego ahí, me siento la música, y la gente habla y todo esto... Me siento muy bien () Sí; lo que soy. (SC7-MSF23-CE-L)

De momento no sé [*cuando volveré a Senegal*]; no sabe, alomejor puede ser que este año mismo me marchó, alomejor no vuelve más, puede ser otro años, pueden ser cinco, pueden ser diez, pero tarde o temprano seguro que me voy a volver ahí; seguro. Si no me he muerto, seguro que me voy a volver a ir; no se cuando... Yo cada año voy, cada año vive ahí por lo menos cuatro o cinco meses; cuando termina la campaña siempre va a África [...] De momento no, de momento siempre pensar, porque siempre comprar billete de ida y vuelta, para volver otra vez, hasta el día que no puede, o día que lo piensa, pero de momento no, de momento no pensar de momento para quedar ahí; hasta que... puede; pero de momento no. (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

Este idea de volver allá nunca se quita de la cabeza, nunca se quita de la cabeza esto. Claro, aquí, pues si yo tengo el míos, aquí lo que son míos. Pero de la próxima generación no tengo ninguno aquí, todo lo tengo allá: tengo mis padres, mis hermanos, mis sobrinos y todos, los tengo todo allá. Por eso, bueno... nunca estás satisfecho para decir: “ya me quedo definitivo”; puedes quedar definitivo porque ocasión de lo que marca la ley, pero que... los que estamos fuera, todos piensan día de mañana, cuando haya algo, volver pa allá [...] Esto [*retorno*] es cuestión de hijos; lo que pasa que la necesidad de la familia allá, eso siempre... Claro, cuando te toca estar en casa, nadie lo sabe; hay mucha gente delante todavía de mí, todavía hay dos hermanos que están delante de mí, más mayores que yo, ellos sí que están a casa. Pero el día que no están ellos, me necesitarán, me dirán que ven; claro, todo que tengo aquí tengo que dejar, tengo que ir, para estar con la familia. [...] Claro, es tu obligación, tienes que estar con la familia lo que es mayor [...] Yo, cuando ellos [*hijos*] tengan mayoría de edad, ese ya se pueden buscártelo donde estás. [...] Claro, si tú te vas y tú no tienes tu sitio, tú tienes que empezar lo otra vez nuevo; pero si tienes tu sitio... (SC18-HGSh43-CXe-L)

Es importante enfatizar el carácter que tiene la emigración como un proyecto colectivo, más que individual, donde toda la familia invierte y se beneficia. La ayuda y la solidaridad

familiar son primordiales en África. La ideología o mito del retorno se basaría en este envío constante de dinero y otros bienes al país de origen, manteniendo así los vínculos con las familias, pero posponiendo interminablemente el retorno y, a la vez, impidiendo un asentamiento definitivo en el país de acogida (lo que repercute en la integración social a distintos niveles). De hecho, muchas veces, una vez en destino, con el paso del tiempo y la adaptación al nuevo modo de vida, los objetivos iniciales cambian. Además, siguiendo en destino, se cumple uno de los objetivos principales: seguir ayudando a la familia en origen:

Sí, he cambiado, porque pensaba que iba a volver inmediatamente, al principio. Cuando llegué aquí en 1980, digo: “vale, en los próximos quizás cinco diez años, volveré a mi país de origen...”. Vale, ha encontrado que las cosas no son tan fáciles así tampoco, hay que trabajar para conseguir unas cuantas cosas, eso tardo... Y bueno, al llegar las condiciones favorables, ya conozco otra vida diferente; y entonces, para romper todo lo que yo conozco aquí, lo que yo he podido conseguir durante X años, y dejarlos todos para aventurar otra vez a mi país de origen... me parece un poco arriesgado, ¿sabe?; y digo: “vale, ahora lo voy a sujetar y mantener, porque la vida se puede hacer mejor en cualquier pueblo.” Y, bueno; lo consigo aquí, lo que gano, como vivo, si lo dejo todo para aventurar otra vez en Gambia, tardaría más a conseguirlo; más bien mantenerlo, mantener la raíz que, *you know*, cortarlo todo y volver al pueblo sin aquellas... sin los objetivos fijos y las sustancias de apoyo que me puede llevar allí; sí. Ahora ya se ha tardado, y estoy decidido de... de mantener la vida tal como lo tengo, y seguirlo hasta, bueno, cuando me dicen un día que [*riendo*] ya te ha tocado el momento de jubilarte, ya alomejor sí; con los ahorros sí [...] Vas cambiando, vas cambiando... Hay cosas que... bueno, que son muy favorables aquí más que en Gambia, esto es la realidad; y dejar todo un día para volver otra vez a empezar de nuevo lo que tu conoces, es difícil. Y mientras sea puedes mantener la familia aquí y apoyar y ayudar la familia allá, es también lo que ellos también quieren, sí. (SC4-HGM46-CE-B)

Yo de momento pienso vivir aquí. De momento lo que pasará mañana no lo sé [...] Porque tampoco se puede estar aquí pensando allá; o una pata aquí una pata allá, imposible. La vida es muy corto, son tres días, y no se puede decir: ‘pa cá pa llá, nosequé’; puede ir... a ver, voy a ver mi familia, ¿no?, de tant en tant, ¿no?; pero nada más; vivir vivo aquí, ya está [...] Es que plantear lo que pasará mañana es muy difícil. Porque tú imagínate: tu tener tus hijos aquí, ¿y los vas a llevar otra vez allá, o tu vas o lo que sea, ¡es un follón!. Porque él [*hijos*] es de aquí, acostumbraos seguro acostumbraos aquí, tiene que ir el cole aquí, y hombre no se puede jugar futuro de tu hijo y el tuyo mismo. Porque yo, por ejemplo, ahora mismo, ya no te digo de comer o lo que sea, pero mi cuerpo mismo ya no está acostumbrado a vivir allí. Hombre, para ir a vivir allí otra vez, cuesta; ¿me entiendes lo que quiero decir?: la clima, la comida, todo, ya estoy acostumbrao de estar aquí... [*con énfasis*] ¡Y para volver ahí, cuanto más mayor peor! [...] Ir iré siempre, porque tengo ahí familiar, mi madre, mis hermanos, y tal cual, ¿no?, porque más fácil que voy yo que vengan todos ¿no?; claro. (SC14-HSW33-CE-T)

Dada la insalvable solidaridad familiar, y el hecho de que los retornados deben ayudar económicamente a sus familias al volver, se plantea que el retorno sólo tendrá lugar cuando se cumplan las expectativas económicas que lo permitan; esto es, cuando estén suficientemente respaldados económicamente:

Cuando tenemos [*tengamos*] algo de dinero prefiero volver ahí [*a Gambia*]; porque... tú has estao allí en Gambia, y luego has venido aquí, no?... Porque tu tierra no puede cambiar por otro sitio... [*Pero*] no se puede volver así con las manos vacías. (SC2-MGM29-CE-B)

Bueno, yo quiere [*volver*], pero no puedo. Porque mi marido tiene trabajo fijo aquí; porque muy lejos yo no puedo a ir mi país a Senegal... Bueno, si tiene dinero poquito para trabajar, un poquito tiene dinero, un poco, a visitar a mi familia, tres meses o dos meses, a mirado a venir otra vez, sí a venir a sembrar. Sí, porque yo tiene ahora [*desde hace*] seis años que siempre llama sólo teléfono, no va a mi país. Porque el trabajo no hay. Yo trabajo sólo el verano y tiene tres niños aquí, muchos gasto, a pagar casa, a pagar agua, o otro cosa mucho, ¡no puedo allí!. Siempre a llamar teléfono y no, no va [*sonrie con resignación*] Pero sólo trabajo mi marido, yo no trabajo. Yo quiere si tiene trabajo o tiene dinero poquito, viene siempre a África, a visitar a mi familia. Pero trabajo no hay, sólo mi marido, muchos gastos... [...] Nosotros también quiere mi país, pero no hay trabajo a mi país [...] Yo cuando mayor aquí; yo esperando mi marido porque tiene, tiene fijo de trabajo, sí. Cuando termina mucho tiempo, cuando termina nosotros se va a mi país, sí. (SC6-MSD27-CE-L)

Y suele ocurrir que esperando a disponer de los recursos suficientes, la emigración se posponga interminablemente:

Los que vienen pobres vuelven rápido [...] Tú verás que los que vienen con más dinero no vuelven [...] Cuando la persona que no tiene más dinero a África, la familia es más pobre, este cuando viene aquí, con cuatro días... con un año ya vuelve, ¿porqué?: nunca no tenía mil pesetas en la mano, y si viene aquí y tiene dos mil pesetas: “¡ui!”, ya lo ve, él ha visto que son más dinero. Pero tú [*el que tiene dinero en Gambia*] como tiene allá, y no sufre nunca, ¿sabe?, entonces siempre lo ve poco; tenemos que ganar más, y siempre estaba mismo nivel, entonces lo mismo nivel, tú decirás: “¡pero si he venio así, para qué tengo que volver aún!” [...] entonces: “más tarde, a ver si tengo más suerte, a ver si tengo más suerte, a ver si tengo un poquito más...”, entonces siempre piensa así; porque si tu venido el mismo nivel, y quieres marchar más nivel [...] Porque uno que está aquí un año, que son de fula, viene aquí aquellos vive abajo de cabañas, ¿y qué hace?: cada dos años marcha a África, ellos sólo vive con la vacas, con una cabaña, no tiene nada, ¿y qué hace?, cada dos años, doscientasmil pestas o trescientasmil pesetas guardao y luego se va a África, y hecho la casa bueno, con su padre y su madre y todo esto, y compra más vacas con su gente. ¡Porque cienmil pesetas aquí son mucho dinero allá!, ¿entiendes? Entonces claro, y tú que tiene algo a África, nunca no te falta nada, y tú estas acostumbrao a esto, buena vida a África; [*con énfasis*] lo que tú quieres es ir rico, más rico que tu padre, eso es lo sueño que tiene tú a la cabeza: tú quiere volver

más rico que tu padre; ¿entiendes?. Entonces ¿este qué pasa?: se pasa años aquí, años, años... ¡Las pobres, la familia pobres siempre vuelven a un año y a dos años!. ¡Los ricos, quiere ser rico para volver, y será rico nunca! [...] siempre quiere tener doble, ¡y nunca no llega!; y pasa, año que viene, año que viene, año que viene... ¡y los años pasas, y ni te enteras!. (SC13-HGM37-CXe-T)

No son pocas las experiencias frustradas de la gente que vuelve pronto a su país de origen debido al desgaste económico en la atención a la solidaridad familiar y también a los problemas de readaptación a las condiciones de vida en origen:

Algunos que han vuelto no le han salido bien, no le han salido favorable. ¿Porqué?: supongamos que tú vuelves a Gambia con diez millones de pesetas, o lo que sea, o hasta veinte millones de pesetas, tiene que tener en cuenta que no están sólo tu mujer y tus, están tus padres, están tus hermanos y hermanas; están tus sobrinos, tus sobrinas, están toda la familia extendida, que tiene que ojear un poco lo que tu tienes, ¡y cada quiere participar, *you know*, en tu fortuna!; y eso ya es un comienzo fuerte, y si no estás muy bien equilibrado, entonces puedes tener un fracaso inmediato; eso es lo que ha pasado con algunos. Porque viene de la pobreza [...] y no quieres vivir en la choza, no quiere vivir en aquellos tipos de casas ahora, quieres construir una casa que te valdría uno, dos o tres o cuatro millones de pesetas allí, quieres tener un coche, quieres tener todo la comodidades dentro de la casa, comodidades que tu conoces en Europa; entonces eso te costará dinero, ¡y además [*con énfasis*] viene la familia extendida!... Entonces si tú no puedes manejar esas cosas bien, fracasas, y eso es lo que ha pasado con muchos, y fracasan, con el dinero fracasan inmediatamente; y empiezan a mentir a la gente, y a salir otra vez, osea a otros países de Europa y a América o otros sitios... [...] Sin profesión y sin educación, y volver a Gambia sólo con el dinero en metálico es un peligro [...] Sí, luego viene la realidad; ¡hay muchos que han vuelto, eh!, sí; y en Gambia también hay muchos que están allí, y ya tienen su fracaso, y no pueden salir del país, ya el dinero no lo tiene, y bueno es... un fracaso, y es muy peligroso. Entonces, y uno que está bastante estable aquí, mejor que lo mantenga, porque en este aspecto sí que hay más seguridad aquí, puede planificar mejor, y puede planificar para sus hijos también, que un retorno inmediato en que ya llega un momento ni siquiera quieres saber... Y ahí están los problemas básicos [...] La familia extendida es muy bonita en algunos aspectos, pero en otros ámbitos es... sí, es una dificultad, es un peso más sobre una persona, sí. (SC4-HGM46-CE-B)

Por eso, y aunque los hay que expresan no tener miedo a fracasar económicamente, pensando en un retorno definitivo:

Bueno, mucha gente tiene miedo [*de volver*]; yo no tengo miedo. Hay gente de miedo, porque... como vivían antes, sus vidas ha cambiado totalmente... Aquí han mejorao mucho, pues... Tienen miedo; quieren volver pero tienen miedo de que pasan otra vez lo mismo; lo mismo que antes. Por ejemplo uno que antes no tenía nada, pues tiene oportunidad de venir

aquí, pues... y tiene miedo de volver, pues para que no tenía nada, que no hace nada; pero yo no, yo no tengo miedo de nada. (SC7-MSF23-CE-L)

, los que tienen más experiencia o la han vivido ellos mismos, señalan que los que retornan muchas veces re-emigran:

Yo mientras que tenga mis hijos aquí, estoy aquí; para ser sincero, todos los que han planificado: “yo voy a volver a África”, es mentira; es mentira. Experiencia, hemos visto muchos africanos que han cogido sus maletas, con lo poco dinero que tenían se pensaban que iban a ser reyes en África, y han estado allí poco tiempo y han vuelto aquí, claro.... ¡Porque es otra vida!, primero, aquí estás acostumbrado a tener dinero; en África si tu vas ahí cuando te acaba el dinero, ¿quién te va a saludar?. La sociedad africana es muy eh... muy egoísta: cuando a tí se te acaba el dinero son ellos los que te van a rechazar, te van a rechazar y echar de allí, porque empezarán a reír de tí y ya está, y tan van a obligar a volver aquí en Europa; sí. Es difícil de ver un africano que coge sus maletas, dice que se va, que ha hecho mucho tiempo aquí, se va y no vuelve nunca, ¡hay muy pocos eh!, sí, muy pocos... Algunos han ido y no han vuelto por fuerza mayor, porque tenía delitos aquí y todo esto. Pero los que se han ido normalmente han vuelto. [...] Yo tengo una casa en Senegal, porque la heredado de mi madre, pues... [...] Osea en el momento que estaré muy mayor y quizás necesitare estar al lado de... [*en tono bajo*] mi familia, sí... [...] El problema que hay los africanos es: “pues voy a Gran Bretaña y vuelve a África”; y hasta ahora la situación es peor en África: hay muchas guerras, muchos conflictos, los gobiernos están podridos, la situación económica es peor y no hay trabajo ni nada, y nadie no se atreve a ir a África. Mismo los que van de vacaciones, uno te dice: “yo voy por tres meses”, pero hace un mes y ya está aquí; porque llega ahí y todo el mundo está para que tú le des dinero; y el poco dinero que tú llevas pues en poco tiempo ya está acabado, y entonces tiene que volver... [...] [*con énfasis*] ¡Nunca no volverá esta gente, nunca! () Cuanta gente que estaba en Francia... ¡yo no he visto nadie que ha vuelto en África!; en París, muchos familiares que están allí, que tienen hijos, que tienen otros hijos, y están allí, de allí no se mueven, están viejos, están retirados, están allí. (SC5-HSD43-CE-G)

La emigración es muy complejo, es una cosa muy compleja: una persona que deja su país, y vienen a vivir aquí por ejemplo aquí cinco o seis años; ya empieza a acostumbrarse aquí [...] Pues volviendo a la tierra que había dejado cinco años después, ya coje algo de aquí, y ya pierde algo de allí. Si hace tres o cuatro meses en su tierra, ya tiene ganas de volver aquí otra vez; de recuperar lo que ha perdido aquí, lo que le pertenece aquí. [...] Aquí vienes, cinco años estás en un piso, siempre cerrado, siempre con las mismas... Se va en el bar comprar, vuelve en su casa, hace su comida... Es que, y este finalmente la convierte en occidental [...] Está acostumbrada a su televisión a su salón; se va allí, pues todos los ruidos finalmente le molesta, este ruido le molesta, porque ha perdido lo que sabía antes. [...] La relación con la gente hay muy poca; se relaciona solamente con la gente de su... [...] [*con gran énfasis*] Por eso mucha gente vuelve aquí, ¿porqué?: porque lo que tienen allí lo han perdido. Se quedan

cinco meses y ya están agobios; el primer mes sí, el primer mes sí, porque quiere encontrar los amigos y lo que ha dejao. Pero de costumbre, en cinco o seis meses ya tiene ganas de volver. [...] Hay mucha gente que economizan mucho dinero; que trabajan aquí, guardan dinero guardan dinero, y dicen: “vuelvo”. Y vuelven con cuatro millones, o cuatro millones y medio de CFR [*francos senegaleses*]. Pues con cuatro millones y medio de CFR, y no hacen nada; viven ahí dos meses o tres meses, gastan todo el dinero y vuelven. Una persona que nunca no ha salido en su país, que está viviendo en Senegal, tú le das hoy en día cuatro millones y medio, seguro que te va a abrir un negocio y un negocio que te pueden servir algo. ¿Porqué?, porque él sabe los costumbres de allí [...] porque él vive allí. Porque tú en cinco años seis años has perdido conocimiento de allí, y tú vuelves con la misma mentalidad occidental allí que tú transplanta allí, ¡y esta mentalidad no corresponde a la realidad de allí!, y tú pierdes todo el dinero y tú vuelve a empezar a cero. [...] Y así es porque la gente cuando van [*a Senegal*] vuelven [*a España*] [...] Aunque tengan ganas de ir, es para un mes, para reencontrarse con la familia, para reencontrarse con los sitios sólo; pero después de encontrar los sitios, de ver la familia, ya ¿que falta? () no se encuentran... Le hace falta lo que tienen aquí. [...] y esto para cambiarlo de un momento de un mes a dos meses no se puede cambiar [...]. Esto hay que saberlo y prepararse [...] ¡Porque la mayoría no lo saben, no saben que pasa esto! [...] Los que vuelven van con ojo de occidental. (SC19-HSW39-ChXe-B)

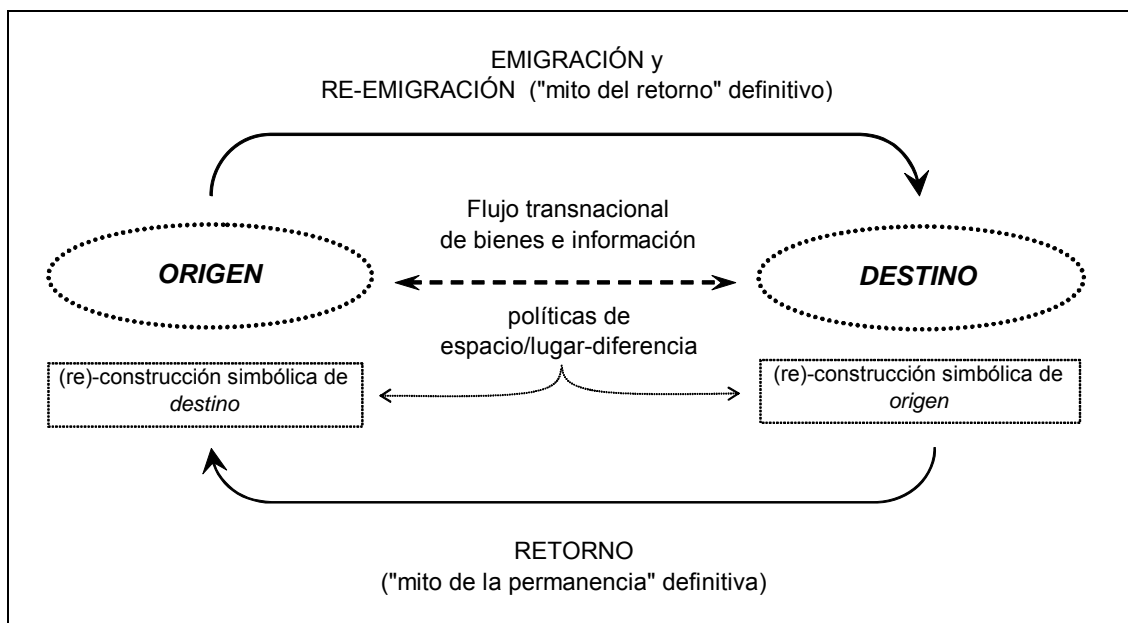
Así pues, puede decirse que la comunidad senegambiana es una comunidad transnacional y transmigrante, entendiendo por transmigración (transnacionalismo) los procesos por los que los inmigrantes crean y mantienen relaciones sociales multidimensionales (políticas, económicas, familiares, culturales, etc.) que vinculan sus sociedades de origen y de asentamiento (Glick Schiller *et al.* 1992: ix; Bash *et al.* 1994: 7; Grillo 2000).

En este contexto, el proceso de reconstrucción del origen en la sociedad de acogida y del destino en la sociedad de origen, es crucial en cuanto a los planes de retorno y la re-emigración. En el exterior hay una constante referencia al origen (hogar), que se idealiza en una imagen fija, sin pensar en las “cosas malas” ni en el hecho de que la sociedad de origen puede haber cambiado. Uno de los soportes de este ideal es justamente el material audiovisual, incluidas cintas de video, etc. que se tienen del país de origen. La paradoja existe, pues, cuando la imagen ideal y distorsionada del hogar/origen (tradicionalismo, etc.) en destino, paralela a la reconstrucción de un espacio/ambiente en destino como ‘origen-en-destino’ (*home abroad*), choca con la realidad en el retorno, donde, a su vez, tiene lugar una idealización de la sociedad de destino. Por ejemplo, muchos retornados llevan consigo comportamientos y usos diferentes, aún de forma inconsciente (p.e. los senegambianos se quejan de la diferencia en la calidad de vida, de la ineficiencia burocrática en su país, etc.). En los cambios imprevistos también entran las expectativas laborales en el retorno, que muchas veces no se cumplen. Pero el cambio no es necesariamente objetivo (relaciones personales, costumbres, etc.), sino que, precisamente, es en gran parte fruto de esa misma distorsión en el contexto dinámico de la cultura

diaspórica. De ahí que muchos retornados decidan re-emigrar. Normalmente, aquellos que se han integrado en el exterior, se sienten marginados al retornar, y muchos re-emigran. Mientras que los que no se han integrado en el exterior, se integran mejor en origen. La re-emigración puede ser temporal, con retorno tras haber cumplido los objetivos previstos, o permanente, deseando la permanencia pero muchas veces regresando periódicamente por distintas razones. En este segundo caso podría hablarse igualmente de un “mito de permanencia”. He intentado plasmar este complejo “espacio de la transmigración” en el siguiente esquema (véase Figura (3).1).

Figura (3).1

Esquema de la migración transnacional (transmigración)



Fuente: Elaboración propia.

Como analizaremos en profundidad en el Capítulo 6, en el caso de los inmigrantes que tienen hijos nacidos y/o socializados en destino, y especialmente en el caso de las parejas mixtas, el proyecto futuro es la residencia transnacional; esto es, “estar *en* origen y destino”. Por otro lado, esta situación de transmigración, que para muchos es positiva, supone para otros no pertenecer a ningún sitio (“ni de aquí ni de allí”), especialmente entre los que no se han integrado en la sociedad de acogida. En estos casos puede hablarse de anomia, o pérdida de referentes identitarios:

Y allí no te consideran como africano, y aquí no te consideran español; tú no eres de aquí, tu no eres de allí: te conviertes en un apátrida [...]. (SC19-HSW39-ChXe-B)

- Características socio-demográficas particulares de los gambianos y senegaleses en Cataluña

Gambianos

Al finalizar el año 2001, residían en Cataluña 7.958 gambianos, ocupando el onceavo lugar en volumen tras Marruecos, Ecuador, Perú, China, Francia, Pakistán, Alemania, Italia, Colombia y República Dominicana (en este orden). Este volumen supone el 85,4% de los gambianos de España (véase, más arriba, Tabla (3).7), y el 43,4% del total de residentes subsaharianos de Cataluña (véase, más arriba, Tabla (3).8). Sin embargo, en los últimos cuatro años, la presencia relativa de los gambianos en el conjunto de inmigrantes subsaharianos de Cataluña se ha reducido, mientras que la del conjunto de los países del África negra ha aumentado, en parte gracias al incremento de los residentes senegaleses, que han aumentado significativamente su peso relativo en el conjunto de subsaharianos.

Las primeras migraciones de gambianos hacia Cataluña tuvieron lugar a finales de los años 1960s, como primer paso a Inglaterra, una emigración cuya motivación principal era la formación educativa. Por las razones argumentadas más arriba, cada vez más gambianos se quedaron en Cataluña (España). Así, por ejemplo, la posibilidad de entrada en España por Madrid sin necesidad de visado –vía Lagos (Nigeria)– hizo que muchos se quedaran en esa ciudad y luego se movieran al campo catalán, donde se necesitaba mano de obra agrícola. Como en el caso de los senegaleses, este flujo migratorio empezó a aumentar significativamente durante los años 1980s, siguiendo la lógica de las redes migratorias, esto es, a través de los vínculos con inmigrantes previamente establecidos. Esto ocurría paralelamente al retorno hacia Gambia de muchos gambianos que habían emigrado a Europa. Hoy día los gambianos son el colectivo subsahariano más numeroso de Cataluña, representando el 50,5% del conjunto.

Como veremos, la mayoría de los gambianos de la muestra de trabajo de campo en Cataluña han nacido en la zona del interior del país (Upper River Division), mayoritariamente en grandes centros urbanos, como Basse Santa Su, y en menor medida en ciudades pequeñas y pueblos (p.e. Darsilami, Gambissara). Y en segundo término provienen de la zona oeste del país (Western Division), más urbanizada, mayoritariamente de la capital (Banjul) y de otros centros urbanos (p.e. Brikama, Serekunda o Bakao) y en muy pocos casos de pequeñas ciudades (p.e. Faraba) o pueblos (p.e. Barra).

La mayoría de los gambianos residentes en Cataluña –y en España– son de etnia mandinga y, en segundo lugar, serahule.

En cuanto a la distribución territorial, la población gambiana residente en Cataluña se ha asentado prioritariamente en las provincias de Barcelona, especialmente en la comarca costera del Maresme, y Girona, donde en el año 2000 residía el 62,3% del total de

Cataluña. Su presencia en Lleida y, sobre todo, en Tarragona, es escasa, comparada con la de los senegaleses (véanse, más arriba, Tabla (3).11 y Gráfico (3).15; y Mapa (3).5, en la página siguiente).

La mayoría de los gambianos establecidos en Cataluña son hombres jóvenes empleados en la agricultura que, antes de su migración hacia Cataluña, han migrado a países africanos vecinos para trabajar en el mismo sector.²⁵⁰ Pese a la concentración en el sector agrícola, cada vez hay un mayor número de empleados en el sector servicios (en el caso de las mujeres, fundamentalmente en el trabajo doméstico), la industria o la construcción. Asimismo, cada vez hay más auto-empleo en diversos negocios como: las tiendas de productos textiles, los locutorios telefónicos, las carnicerías musulmanas o el mercado de productos artesanales. Como se ha dicho más arriba, muchos de ellos tienen varias ocupaciones, que en la mayoría de casos implican negocios transnacionales.

Entre las mujeres gambianas, que han emigrado mayoritariamente por reagrupación familiar, cabe distinguir entre las que llegaron primero (1975-85), que conocen el idioma y son más independientes a nivel laboral, de las que han llegado más recientemente (a partir de los 1990s), que no conocen el idioma de destino y son más dependientes del marido en destino (*cf.* Sipi 1997).

En contraste con los senegaleses, muchos gambianos han reunificado sus familias e intentan establecerse permanentemente en Cataluña. Así, en Cataluña existen numerosas asociaciones culturales gambianas, la más importante de las cuales es *Jamakafo*, que tiene vínculos con S.O.S Racismo de Mataró (capital del Maresme) y federaciones catalanas. Existe también una asociación llamada *Moussa Molo*, formada únicamente por mujeres.

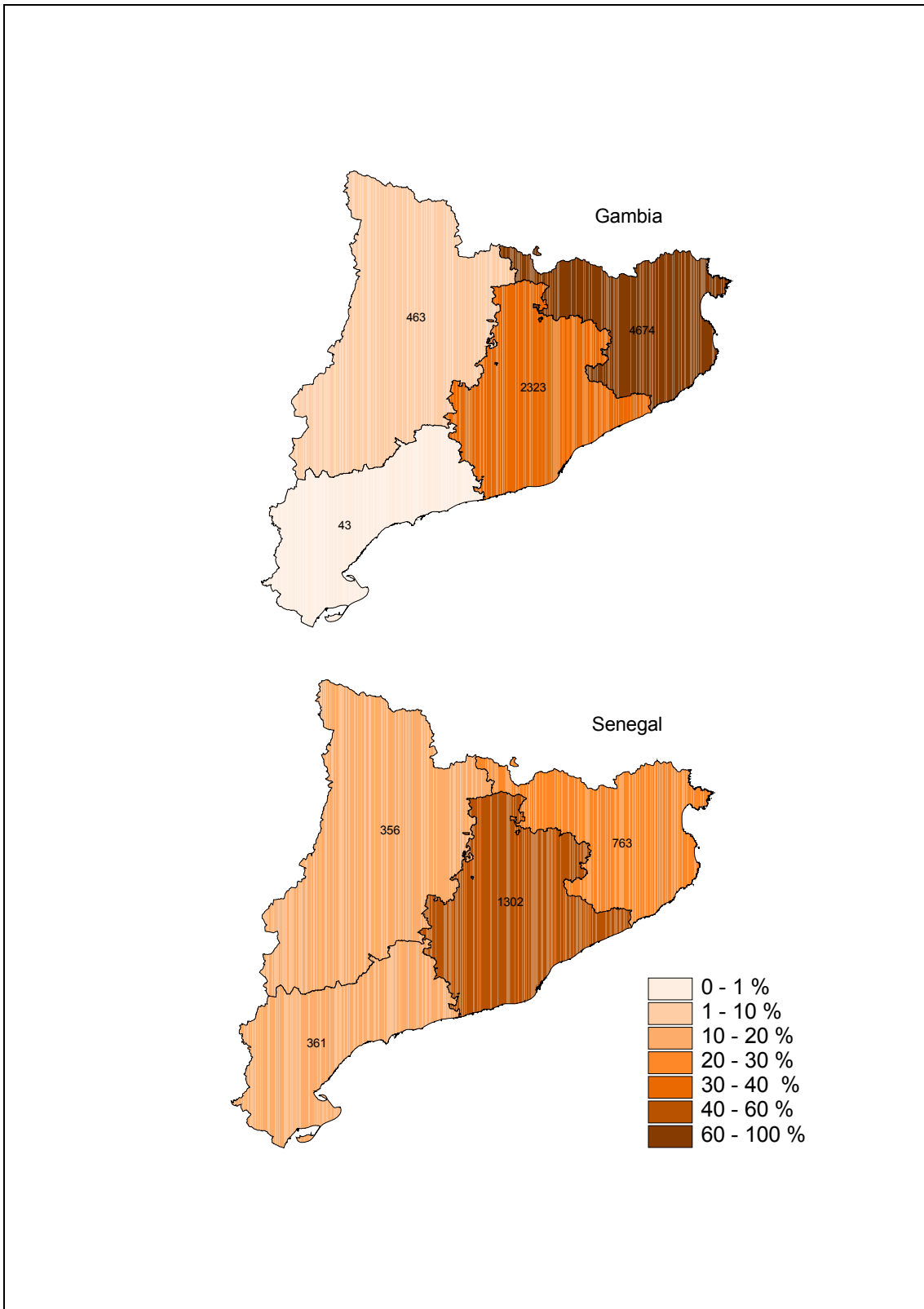
Senegaleses

Como se ha dicho anteriormente, aunque Cataluña es la comunidad autónoma española que cuenta con mayor número de senegaleses, estos tienen una mayor dispersión geográfica que los gambianos, repartiéndose entre un mayor número de comunidades autónomas. Al finalizar el año 2001, residían en Cataluña 3.622 senegaleses, esto es, el 31,4% de los senegaleses de España (véanse, más arriba, Tabla (3).7), y el 19,8% del total de residentes subsaharianos de Cataluña (véase, más arriba, Tabla (3.8), unos porcentajes, éstos, muy inferiores a los de los gambianos (85,4% y 43,4%, respectivamente). Sin embargo, como he señalado más arriba, en los últimos años, mientras que la presencia relativa de los gambianos en el conjunto de inmigrantes subsaharianos de Cataluña se ha reducido significativamente, la de los senegaleses ha aumentado, lo que indica también una diversificación en los países de inmigración procedentes del África subsahariana (véase, más arriba, Tabla (3).8).

²⁵⁰ Esto es algo que también señalan otros trabajos, como el de Martínez Veiga (1997: 43).

Mapa (3).5

Población procedente de Gambia y Senegal residente en Cataluña a 31/XII/2000. Distribución por provincias en porcentajes (y valor absoluto sobre cada provincia)



Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia.

Los senegaleses empezaron a emigrar a Cataluña en números significativos desde mitades de los años 1970s, inicialmente como primer escalón hacia Francia, donde las restricciones de entrada estaban siendo muy fuertes.

Como veremos, la mayoría de los senegaleses de la muestra de trabajo de campo han nacido en la zona del Sine Saloum, en grandes ciudades, como: Kaolack, Fatick o Diourbel; además de Dakar y Thiès, más al oeste. Los menos han nacido en pequeñas ciudades o pueblos (p.e. Boudi, Gnibi o Karantaba).

Respecto al grupo étnico, la mayoría de senegaleses residentes en Cataluña son de etnia wolof y, en segundo lugar, de etnia fula.

La distribución de los senegaleses por el territorio catalán es más dispersa que la de los gambianos. Así, en el año 2000, aunque la mayoría residían en la provincia de Barcelona (46,8%), un número importante lo hacía en Girona (27,4%), y tenían mayor presencia que los gambianos en Lleida y en Tarragona (véanse, más arriba: Tabla (3).11, Gráfico (3).15 y Mapa (3).5). La distribución en función del factor económico se ejemplifica en el caso de Guisona (Leida), donde en la actualidad viven unas sesenta familias de Senegal, la mayoría de etnia pular (fula), de la zona norte de Senegal (Podor, Diourbel, etc.) que se ha asentado en esta zona por la atracción laboral en el sector cárnico que representa la Corporación Agropecuaria de Guisona. Esto ha dado lugar a que, pese a que la actividad asociativa de los senegaleses en el conjunto de Cataluña es escasa en comparación con la de los gambianos, sea alta en esa localidad, donde funciona de una forma muy dinámica la Asociación Unión de la comunidad senegalesa de Segarra y Urgell, ya con más de 50 miembros; y la Asociación para la promoción de la lengua pular (pulbe). De nuevo, el patrón de asentamiento ha seguido la lógica de la cadena migratoria.

La mayoría de senegaleses son hombres jóvenes que emigran por razones económicas, buscando empleo en el sector agrícola y en los servicios. La agricultura y el pastoreo son aún las principales fuentes de subsistencia en el África subsahariana, y Cataluña permite la continuación de este tipo de trabajos, así como de otro tipo de actividades. Sin embargo cada vez hay más senegaleses que, como los gambianos, trabajan en la industria, y que se auto-emplean. De hecho, la proporción de trabajadores independientes y empresarios es mayor entre los senegaleses que entre los gambianos: en 1998, más del 50% de senegaleses trabajaban por cuenta propia, frente al 2% de los gambianos (C.I.E 1999: 146). Según dicen algunos gambianos, los senegaleses no suelen trabajar en el campo porque buscan una actividad que sea rentable pero que no requiera mucho sacrificio físico: “son más espabilados.” (TC18-HGS56-CE-B).

Aunque la inmigración senegalesa es predominantemente masculina, cada vez emigran más mujeres, fundamentalmente por motivos de reagrupación familiar, y en un número mayor que en el caso de Gambia –al menos era así en 1999.²⁵¹

²⁵¹ En 1999, la variación anual en los permisos de residencia por reagrupación familiar era mayor en el caso de Senegal que en el de Gambia (C.I.E 1999). Para una información actualizada de las características socio-demográficas de la población senegambiana e inmigrante en general en Cataluña, consúltese Domingo *et al.* (2002).

CAPÍTULO 4

ASPECTOS GENERALES DE LA ESTRUCTURA SOCIO-CULTURAL Y LA ORGANIZACIÓN DE LA PROCREACIÓN Y ESTRUCTURAS DOMÉSTICAS EN LA SOCIEDAD SENEGAMBIANA

4.1 La estructura social: edad, sexo, estatus social y grupo étnico

4.1.a Edad, sexo y estamento

La sociedad senegambiana está estructurada, sobre las bases de la edad, en tres grandes grupos, que tienen nombres distintos según el grupo étnico (p.e. ‘norom’ en wolof o ‘kafo’ en mandinga); a saber: jóvenes, adultos y ancianos. Y sobre las bases de sexo, en dos: hombres y mujeres. Cada uno de estos grupos tiene funciones sociales específicas.

Por otro lado, existe una estructura tripartita en términos de grupo social, que es previa a la llegada de los europeos.²⁵² Algunos autores han llamado a estas divisiones ‘castas’ (Tamari 1999); mientras que otros se refieren a estas divisiones como a ‘clases sociales’. De hecho, ninguna de las dos formas es del todo apropiada, y es más preciso denominarlos ‘grupos sociales endógamos’, pues tradicionalmente la diferenciación está basada en la práctica del matrimonio dentro de esos grupos. Hay tres categorías o grupos sociales: hombres libres, artesanos y esclavos; también con distintos nombres según el grupo étnico (p.e. *foro*, *nyamalo* y *jongo*, respectivamente, en el caso de los mandingas). Dentro de estos grupos existen distintos estamentos, que se distinguen por la actividad/ocupación, de herencia familiar, y el tipo de vida en función de ésta, y que también tienen un estatus concreto dentro de una jerarquía estamentaria, funcionando como grupos endógamos. Así, los hombres libres, pueden ser nobles, profesionales o artesanos, cada subgrupo con distintas ocupaciones asociadas. Los artesanos son los que trabajan con materiales (hierro, piel, madera, etc.). En este grupo están también los griots, que tradicionalmente han tenido un papel social fundamental como: historiadores, profesores o consejeros, entre otros muchos roles. Los pescadores, comerciantes, agricultores, etc. son hombres libres; y los que ostentan cargos de dirección o mando (reyes, jefes, alcaldes, etc.) pertenecen a la nobleza. El estamento inferior está ocupado por los descendientes de esclavos o siervos, también con distintos tipos (domésticos, reales, militares, etc.). De hecho, en un principio los esclavos eran individuos que habían sido hechos prisioneros de guerra, y que podían pertenecer a estamentos superiores (p.e. nobles). En general todos los que no son esclavos pueden considerarse *foro* u hombres libres (de hecho, la mayoría de senegambianos entrevistados, cuando se les pregunta a qué estamento pertenecen, si no son esclavos, dicen

²⁵² Sobre el origen de la organización de la jerarquía social en Senegambia, véase Barry (1998: 26-30) y Wright (1997: 47). En general, sobre la estructura comunitaria y de parentesco en la sociedad senegambiana véase Kaplan (1998: 39-60).

que *foro* u hombres libres, sin especificar qué sub-categoría; es decir, sólo para señalar que no son descendientes de esclavos) (véase Tabla (4).1).

Tabla (4).1

Grupos sociales y estamentales de Senegambia (por grupo étnico)

GRUPO SOCIAL Y ESTAMENTOS		GRUPO ÉTNICO (y estamentos)						
		Mandinga	Wolof	Serer	Fula	Tukuler	Serahule	Djola
HOMBRES LIBRES	Nobles: - Reyes y príncipes - otros nobles (generales militares, oficiales del rey, etc.)	Mansa Nyancho/ Koring	Bur Gamin	Ormad Gelwar	Lamdor Bipehlamdor	Lamdor Torodbe	Tunka Tunka Mareemu	Ayi N.C *
	Profesionales: (campesinos, comerciantes, pescadores, marabouts, soldados)	Foro	Jambur Gorr Badola	Badoleh	Rimbeh	Jambe	Horeh	
	Artesanos: - Herreros - Talabarteros - Historiadores (griots) - Carpinteros	Nyamalo Numo Karankay Jali	N.C Taiga Ude Gewel Laobe	N.C Daffaweh Horraweh Galoweh Laobeweh	N.C Waylubeh Karamkew Jalibeh Laobeh	N.C Waylubeh Sabebeh Nyembe Laobeh	N.C Tagay Garankay Jarai N.C	
ESCLAVOS	-Prisioneros de guerra	Jongo	Jam	Faweh	Machubeh	Komeh		
	- Domésticos	Jongo	Jam Judu	Orcheweh	Machubeh	Komeh		
	- Reales	Mansajongo	Jam-I-Bur	Dagwe	Machubeh	Tunka Komeh		
	- Militares	Suma	Cheddo	Normad Churdeh	Lamdor Machubeh Lamdor	Tunka Komeh		
GRUPOS DE EDAD		Kafo	Norom	Immal	Yirde	Fedde	Ire	Garul Bukut

* N.C: no conocido

Fuente: Sonko-Godwin (1997 [1986]); Faal (1999 [1997]); Kaplan (1998). Elaboración propia.

Como argumentaré en el Capítulo 6, el estatus social, el grupo étnico/estamento y la estructura familiar son factores que están totalmente imbricados. El *estatus social* es, de hecho, una mezcla entre todos estos factores.

4.1.b Los grupos étnicos

Antes de la ocupación colonial europea, en Senegal y Gambia había reinos: Diolof o Jolof (Wolof), Tekrur (Tukolor), Kaabu (Mandinka), Sine y Saloum, Cayor, Baot, Yambu, etc. Y había continuas guerras entre ellos por el territorio. Tras la conferencia de Berlín, se delimitaron las fronteras actuales. Los reinos todavía perduran en el sur del país de alguna forma, y más o menos tienen una correspondencia con los grupos étnicos actuales; de forma que: el Reino de los Sine y Saloum equivale a la etnia serer; el Reino de Damel Cayor a la tukuler; el Reino de Diolof a la etnia wolof; o el Imperio Mandinga de Mali

(Malinke) a la etnia mandinga (los mandinga provienen de la antigua ciudad de Mande, en Mali; ‘Mande-(n)ko’ significa: ‘que viene de Mande’). Los fulas proceden de la zona de Futa Jalon, en Guinea Conakry; emigraron a países cercanos, y ahora están dispersos por: Senegal, Gambia, Guinea, Ghana, Nigeria, etc. Los mandingas tienen su zona de influencia entre Gambia y el sur de Senegal. Los djola y los peul, también al Sur. Hay muchos djola en la región de Casamance, región de Senegal meridional, entre Gambia, al norte, y Guinea Bissau, al sur. Esta es una llanura habitada por los mandinga y, en el estuario del Río Casamance por los djola, que viven de la pesca y del cultivo de arroz (el principal recurso de la región es el cultivo del cacahuete) (véase Mapa (4).1, en la página siguiente).²⁵³

Tradicionalmente, los distintos grupos étnicos se han relacionado más con ciertas actividades u ocupaciones, cada una de las cuales tiene un lugar en la estructura social estamentaria. Así, en general, los fula son pastores y negociantes muy emprendedores; los serer se han dedicado tradicionalmente a la pesca, aunque también los hay agricultores-ganaderos; los serahule se dedican mayoritariamente al comercio y a los negocios, y se les atribuye cierto “poder” o “magia” por su prosperidad; los mandinga y los wolof se han dedicado a la agricultura y cada vez más al comercio; los djolas trabajan generalmente en la agricultura y la artesanía (de fibra vegetal), así como en el cultivo de aceite y vino de palma (cada grupo étnico tiene sus artesanos). En este sentido, el grupo étnico se corresponde con un determinado estatus o rango social, en términos de descendencia familiar y ocupación, nivel educativo, profesión, etc., que está vinculado al territorio.

Actualmente se usan distintos criterios de definición de los grupos étnicos: lingüístico, territorial, socio-económico, etc. De hecho, en la actualidad, los grupos étnicos están muy mezclados, especialmente en las zonas más urbanas. Hay quien no considera a los wolof como una etnia, precisamente por ese hecho (de hecho, la lengua wolof, predominante en las capitales de Senegambia, es autóctona de los pescadores de Dakar, y es el resultado de una mezcla entre fula y lebu). En este trabajo se ha seguido una mezcla de todos estos criterios, priorizando el aspecto lingüístico, el entorno de socialización en el que se ha criado el individuo, además de la auto-adscripción. Hay que decir que, generalmente, los propios implicados hacen una equivalencia entre grupo étnico e idioma.

²⁵³ Sobre la historia de los grupos étnicos (reinos, imperios, organización social, etc.) de la región de Senegambia, consúltense: Sonko-Godwin (1994 [1985]); Faal (1999 [1997]). Puede consultarse también la página web: <http://www.afric-network.fr/afric/senegal/civilisa/ethnies.html>.

Mapa (4).1

Localización de los grupos étnicos en la región de Senegambia



Fuente: Faal (1999 [1997]); Cortés López (2001); Kaplan (1998). Elaboración propia.

La división en grupos étnicos que se ha seguido en este trabajo es la siguiente: fula [incluye peul: peul futa (tukuler), peul peul y pular (región de Futa Toro)],²⁵⁴ mandinga (incluye yajanke, bambara, casonqué y susú), serahule, wolof, djola, serer²⁵⁵ y Otros grupos étnicos africanos.

Hay que mencionar un factor de confusión en las distinciones de grupo étnico, y es que hay distintos nombres para las distintas lenguas/grupos étnicos según el idioma que se use. Así, ‘wolof’ en mandinga se dice: ‘suruá’; y ‘mandinga’ en wolof se dice ‘mandinka’; o ‘soninke’ (tal como ellos se denominan) en wolof se dice ‘serahule’. Y así para los demás grupos: fula: fuuta jaalon, futa fula; pular: pulaar fulfulde, fulbe jeeri, fulani, peul (dialectos: tukuler, fulakunda); jola: djola, diola-fogny (dialectos: buluf, fogny, kombo); wolof: uolof, yalof, walaf (dialectos: baol, cayor, dyolof, lebou); malinke: maninka, malinka (dialectos: jahanka o yajanke); mandinka: manding, mandingo, mandingue, mandé; mandjak: manjaco, ndyak (dialectos: babok, sarar); soninke: serahuli, sarahole, sarawule, maraka (dialectos: adjer, gadyaga); xasonga: kassonke, khasonke; serer: sereer, serere-sine, sine-saloum, sine-sine. Cabe añadir que las lenguas que hablan los diferentes sub-grupos étnicos de un grupo étnico tienen variaciones en el tono, etc., aunque en general sean similares. Además, dentro de la misma lengua, y dependiendo del país o territorio que habiten, las diferencias pueden ser notables. Así, por ejemplo, los fulas de Senegal no se entienden con los fulas del Camerún. Incluso hay diferencias entre países vecinos (p.e. el wolof de Gambia y el wolof de Senegal).

Es necesario también hacer referencia al aspecto toponímico, como elemento de distinción del grupo étnico. Por ejemplo, los apellidos: Djalo, Ba y Sowe son fula. El apellido acarrea la historia de la familia. La gente es consciente de su apellido, y si es un apellido importante, constituye una marca de prestigio, como veremos ejemplificado en el Capítulo 6. Sin embargo, un mismo apellido puede pertenecer a más de una etnia, porque una persona puede haber emigrado a una zona donde predomine un grupo étnico-lingüístico distinto, donde se asimila, y donde su descendencia pasa a hablar la lengua de ese otro grupo, manteniendo el apellido original. En varias generaciones, la historia migratoria familiar puede olvidarse, y una persona no conocer que generaciones anteriores de su familia proceden de otra zona (p.e. el apellido Senghor viene de la zona de Mbour, al norte de Senegal, y es propio de la etnia serer; pero este apellido también existe entre los djola de la región de Casamance). Los senegambianos suelen reconocer si su apellido proviene de otro país. Esta es otra muestra de que la movilidad en Senegambia no respeta las fronteras coloniales. De hecho, muchos consideran Senegal, Gambia, Guinea Bissau y

²⁵⁴ Hay diversos tipos de fula, aunque la lengua madre (pular) es común para todos los sub-grupos. La diferenciación de estos sub-grupos no es significativa para los objetivos de este trabajo, por lo que en la cuantificación (Capítulo 5) se han incluido todos dentro del grupo fula. Por otro lado, los casos recogidos de etnia tukuler, que sería quizás el subgrupo que podríamos considerar aparte, son casi inapreciables.

²⁵⁵ Los serer o serere también se dividen en varios tipos, según la ocupación (pescadores, agricultores, etc.). Existen tres dialectos serer.

Guinea Conakry como una misma área, donde las fronteras coloniales carecen de sentido. Paralelamente, reconocen que mucha gente se identifica con su país-idioma colonial y mantiene esa diferencia orgullosamente, aunque estén a pocos kilómetros uno del otro (p.e. frontera Senegal/Gambia).

Finalmente, dado que en el trabajo de campo se ha trabajado también con parejas formadas por senegambianos y magrebíes, así como con otros países subsaharianos (p.e. Guinea Conakry), cabe mencionar que en Guinea Conakry hay también varios grupos étnicos, de los cuales los dos más importantes son los fang y los bubu. Por otra parte, en el Magreb existe una distinción entre árabes y beréber. Los beréber son un grupo étnico de Marruecos y Argelia, pero de origen europeo, que ocupa especialmente zonas montañosas (i.e. Rif, Gran Cabilia, Aurès), y se subdivide en siete subgrupos o lenguas distintos. Fenotípicamente los beréber tienen la piel más clara que los árabes, una distinción que es significativa para los propios sujetos, y para los procesos que aquí se analizan.

4.2 Organización de la procreación y estructuras domésticas

4.2.a Aspectos generales sobre la familia y el matrimonio

En Senegambia, la estructura doméstica tradicional es la familia extensa patrilocal, de descendencia patrilineal y régimen matrimonial poligínico (un marido con varias esposas), con varias generaciones viviendo en la misma unidad doméstica (véanse Fotos (4).1 y (4).2, en la página siguiente).

El recinto donde reside el grupo doméstico se denomina *Kunda*, equivalente a la aldea, cuyos habitantes son todos del mismo linaje (p.e. Jammeh *Kunda*). De hecho la gente puede usar el término *kunda* para referirse al lugar residencial de una familia o al territorio de un clan. Los *kunda* se dividen en *sumolu*, que son como manzanas de viviendas habitados por familias (mismo apellido). Cada miembro adulto, si es soltero, tiene una habitación en una parte del *sumolu*; la mayoría dispone de televisión y/o radio.

En las zonas rurales, todavía algunas casas están hechas con barro y techo de fibra vegetal –los llamados *huts*– mientras que en las zonas urbanas los materiales básicos son el ladrillo y la chapa. En las zonas urbanas, mucha gente sin recursos ocupa casas en construcción (muchas veces las mismas personas encargadas de construirlas) (véanse Fotos (4).3 y (4).4).

Foto (4).1: Familia extensa en Diba Kunda (Gambia, Western Division)



Foto (4).2: Familia extensa en el pueblo de Do Fang (Gambia, Región de Niumi, North Bank Division)



Foto (4).3: Huts camino del pueblo de Do Fang (Gambia, Región de Niumi, North Bank Division)



Foto (4).4: Calle de la ciudad de Serekunda (Gambia, Western Division)



Es necesario subrayar la importancia de la solidaridad tradicional en la familia africana, que es paralelo a la *asabiya* islámica (vínculo tribal de solidaridad). El contacto y la ayuda mutua son fundamentales, algo que se refleja en refranes como: “platos separados, familia separada”. Hay múltiples ocasiones para restablecer estos lazos. Además de las bodas, son muy importantes las ceremonias de bautizo o nominación, llamadas ‘*kulio*’. En estas ocasiones se suelen reunir familiares y amigos en el *kunda* de los padres del niño; un imam recita oraciones del Corán, y los presentes se distribuyen por orden de cercanía, estando los familiares más directos más cerca del centro de la celebración (mujeres y hombres se colocan separadamente). Tras la ceremonia se pide dinero a los asistentes, a los que se ofrece unas bolsas con algo de comida. Luego se prepara la fiesta para la noche, y se suele sacrificar uno o más carneros para los asistentes (véase Foto (4).5).

Foto (4).5: Ceremonia de bautizo (*kulio*) en Jammeh Kunda (Gambia, Bakao, Western Division)



Como se verá ejemplificado en el Capítulo 6, la solidaridad familiar y el contacto vecinal es uno de los aspectos principales que compelen a la endogamia a distintos niveles.

En Senegambia hay cuatro formas de contraer matrimonio: matrimonio cristiano, matrimonio tradicional (consensual), matrimonio islámico y matrimonio civil. Tradicionalmente el matrimonio es un asunto familiar; lo arreglan los padres de los novios. Cabe distinguir aquí entre dos significados del concepto de ‘matrimonio arreglado’: matrimonio con la “aprobación o consentimiento de los padres”, por un lado, y matrimonio “forzado”, por otro lado. En este último caso, cada vez menos común, existe la creencia

que el matrimonio arreglado está basado en bases más sólidas que el matrimonio “por amor” y no fracasa tanto (*vid.* Baumann 1996: 150). El matrimonio entre parientes, concretamente entre primos cruzados, es común, especialmente entre los grupos mandinga, fula y serahule.²⁵⁶ Estas uniones suponen la perpetuación de las redes de parentesco y la inversión en la propia familia. Así, los hermanos varones del padre son considerados como padres, siendo sus hijos reconocidos como hermanos; y las hermanas de la madre se consideran como madres, y sus hijos hermanos. Los hijos e hijas de los hermanos del padre y los hijos e hijas de las hermanas de la madre se consideran hermanos y hermanas – primos paralelos – entre los que no está permitido el matrimonio (véase Figura (4).1, en la página siguiente). En casos de poliginia, los hijos de las coesposas son también considerados hermanos, y las coesposas madres. Cabe decir que en algunos casos, hay preferencia por el matrimonio con la prima paralela patrilateral. De hecho, según la ley islámica, está permitido, incluso recomendado, casarse con la prima hermana, hija del tío paterno (Balta 1994: 33). De nuevo, esta endogamia de linaje implica que el matrimonio no es tanto una unión entre dos personas, sino una alianza socio-económica entre dos familias. Por eso tradicionalmente han predominado las uniones entre primos, para conservar y no disgregar la propiedad de explotación familiar. El matrimonio arreglado es, pues, consecuencia de estos intereses, e instrumentaliza la endogamia. Esta “razón práctica-económica” iría paralela a una justificación en términos de “pureza de sangre”; esto es, que es bueno “mantenerse dentro de la misma sangre” (“estirpe”) y no mezclarse (como veremos más adelante, esto se relaciona con la endogamia de estatus/estamento). Como se argumenta en origen:

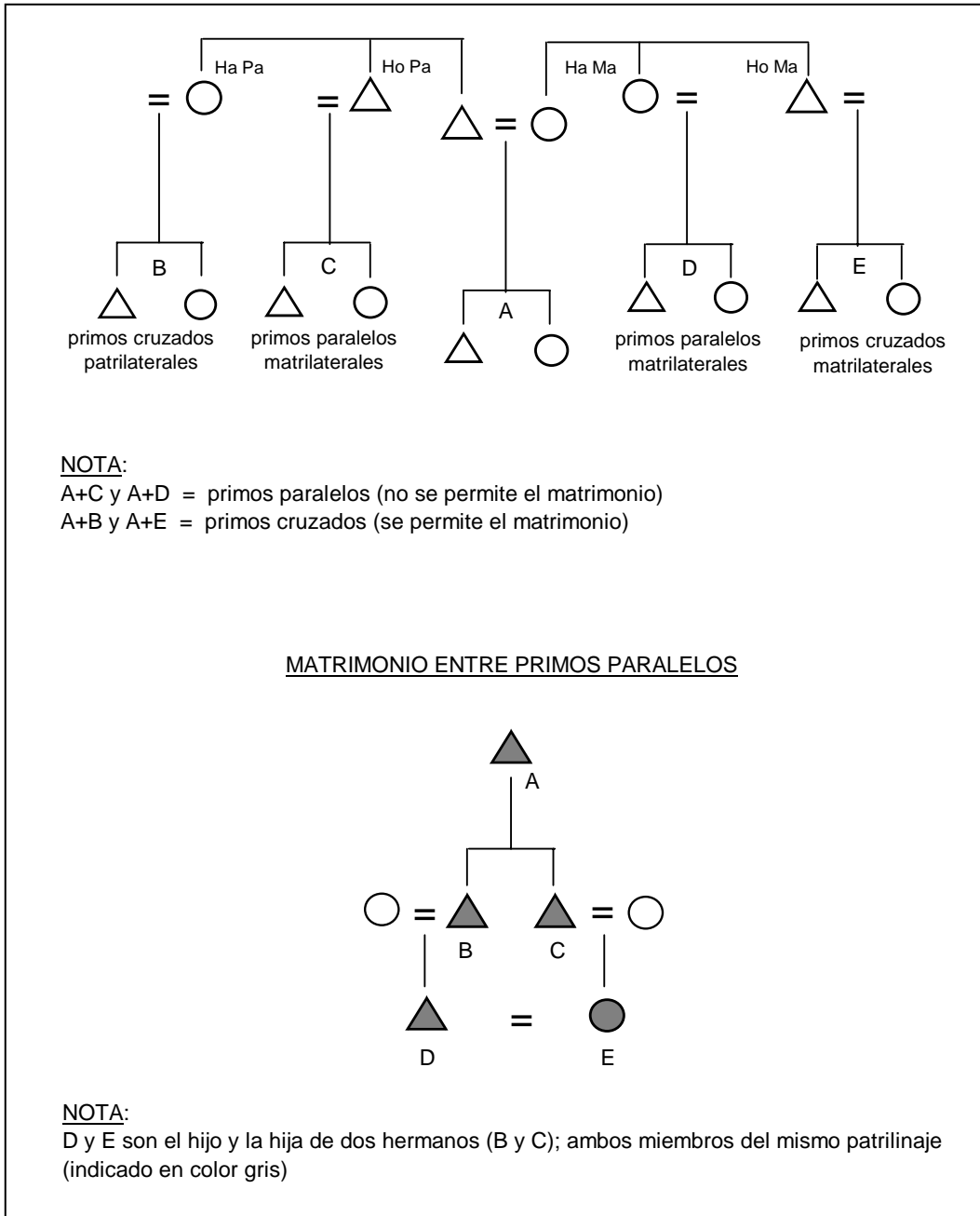
Sí, primos más que casan [...] yo tengo una hermana... una hermana; que tienes una hija, y yo tengo una mujer, tengo un hijo [...] ellos dos son primos; ellos casan porque mi hermana viene me dirá que: “yo quiero mi hija que casa con su hijo”; o yo le voy a decir mi hermana que: “yo quiero su hija que casa con mi hijo”. Nosotros somos hermanos, hermano y hermana; entonces, y será muy fácil... y casan, y ellos son misma sangre... Ese es... su abuelo de este chico [*sobrino de Biram*]; ves, este ahora, si puede tener una hija, te da esto; porque son misma sangre; ese también va a decir a su madre que su... abuelo es mi abuelo, eh... mi abuela es su abuela... eso es bueno, sí; porque... ¡osea que es la misma familia!... La familia es el terreno desde aquí [*señalándome la extensión de tierra con el brazo*] a... más lejos, osea que dos kilómetros o un kilómetro... Este trabaja con su hijos; el hermano otro trabaja con su hijos; y yo también trabajo con mis hijos (TG1-HGS76-V-Af)

Antes con los primos casan, eh... la familia será igual [...] la familia bueno, y su... osea que, eh... que mi... hermano, yo que tengo un hijo,... mi hermana tiene una hija, si ellos casan, la familia, y terreno, y todos, será igual. Por eso que muchos [*primos*] querían casarse... En la familia era mejor; sí, todo, todo será igual; sí... (TG2-HGS86-V-Af)

²⁵⁶ Según datos de la Demographic and Health Survey (Ndiaye *et al.* 1991), para 1986, en Senegal el 71% de las primeras uniones era entre personas emparentadas en algún grado, y el 21,8% de las mujeres estaban casadas con un primo paterno.

Figura (4).1

Matrimonios prohibidos y preferentes entre primos



Fuente: Elaboración propia.

En la misma línea, señala uno de los gambianos entrevistados en Cataluña:

[...] si siembras bueno, recogerás bueno; si siembras malo, recogerás malo. [*El matrimonio arreglado*] no es que obligan, sino por su bien [*de los hijos*]. (TC18-HGS56-CE-B)

Como veremos en el Capítulo 6, en la actualidad la familia no interviene tanto en el matrimonio de sus hijos. Las generaciones más jóvenes ven la necesidad de que los hijos elijan a su pareja libremente (“no forzar”), aunque generalmente predomina la preferencia por la endogamia religiosa:

[*uncomfortable*] They [*sons*] are right to choose who they like; but you not force them to marry somebody who... (?) they will have that free right to choose. You cannot force somebody to marry someone who she didn't... he or she didn't like. Neither daughters nor sons; you don't force them!. Some people do it, but... it's not good. [*But*] not out of religion, that's the only... (SG1-HGM22-S-Af)

El matrimonio concertado se mantiene sobre todo en las áreas rurales, y particularmente entre algunos grupos, como los serahule, entre los que todavía es habitual que los padres busquen la primera esposa para sus hijos: “una esposa digna”, que venga “de buena familia”. En general, y especialmente en las áreas urbanas, cada vez hay más libertad de elección.

Como se ha dicho anteriormente, tanto en Senegal como en Gambia, y en África subsahariana en general, la primonupcialidad tiene lugar a edades muy precoces. Existe la costumbre casar a las hijas pronto, entre otras razones, para que no tengan hijos ilegítimos. Así, la mayoría de las mujeres están casadas en torno a los dieciseis años (véase Anexo II al Capítulo 6: diagramas genealógicos SC-18 y SC-22, donde las madres de Ego se casaron a los 15 años y a los 13 años, respectivamente; y SC-6 y SC-7, donde Ego se casó a los 15 y a los 17 años, respectivamente). De hecho, el arreglo matrimonial puede realizarse cuando los contrayentes son todavía niños (es el llamado ‘*child marriage*’), postergando la celebración de la boda y la transferencia de la esposa a la residencia conyugal para más adelante. Durante este tiempo, la mujer puede tener hijos de su marido, aunque siga viviendo con sus padres. Este tipo de matrimonio es más común en determinados grupos étnicos, como entre los fulas (especialmente entre los peul, tukuler y basari). La diferencia de edad por sexo a la primonupcialidad (los hombres son mayores que las mujeres) es más acentuada en las generaciones más viejas, en parte debido a la poligamia, y mucho menor, aunque siempre presente, en las generaciones jóvenes, en parte debido a la monogamia. Estas diferencias son más acusadas en las zonas rurales –donde también hay mayor índice de poligamia– que en las zonas urbanas.

El matrimonio se sella con el pago de bienes, que varían según el grupo étnico al que uno pertenece, y también según las posibilidades del propio contrayente. Tradicionalmente,

la familia (padre) del novio envía nueces de *kola*²⁵⁷ a la familia (padre) de la novia, además de algo de dinero. Si se acepta el envío, significa que la boda se celebrará, y a partir de ahí se negocia la transferencia de bienes por la novia. La devolución de las nueces indica que se deniega la oferta de unión. Como un *elder* me explicaba detalladamente en origen:

Nuestro [cultura] africana, si ha visto una chica que tú le gusta, y tú les vas con su padre, eh..., dirá a su padre que yo quiero el chica casar, este lo quiero. Entonces el padre se va al padre de la chica [...]; los dos padres hablan: "... mi hijo quiere su hija"; entonces dirán que los dos, la chica con el chico, que los van a hablar: "¿y tú me quieres o no me quieres?"; si la chica dice que yo quiero, y la chico dice que sí que quiero, entonces los dos padres llama a su familia [...] Así lo hacemos... este matrimonio se va muy bien... Primero padre del chico, cuando se va al padre de la chica, te va a llevar eh... sesenta *kolas*, *kuruo*, no?, *kola*... entonces los llevan allí, diré que: "mi hijo quiere su hija", y entonces le dirá que: "su hijo que vendrá aquí, que habla con mi hija"; y entonces, después de esto, y se lo compran cien *kolas* y para toda la gente. Después, cuando se lo verla, dirá que: "sí", entonces tú va a dar quinientos dalasis. Entonces, después de esto, y lo llama todo el mundo, dirá que día tal, será viernes [...] el viernes se llaman todo el mundo, de todo el pueblo, y dirán que ese chica, será la mujer de este chico [...] Se enseña que [...] es tu mujer ahora. Hay mandinga y wolof y serer, que cada uno... con su costumbre [...] se va a dar el dinero. Pero algunos como wolof van dar mucho, y otros mandinga van dan menos; nosotros [serer] también casi casi. Fuera yo tengo dinero, y me gusta la chica mucho, podía dar más, pero la... todo el pueblo te dirán que será un mil (dalasis) o menos. Si tú te gusta la chica, tú lo dirá: "eh mira... este no es el costumbre del pueblo; pero te voy a dar de esto..." pero ese, como yo lo tengo el dinero lo da, pero [...] todo el familia lo dan eh... todo lo dan, te darán un mil. Después, tú con la chica, si tú le quiere darle algo, tú das... quinienta dalasis [...] El día siguiente viernes, domingo, tú [el chico] te vas allí [...] casa de la chica. Osea que... costarás con él aquella noche; aquella será el primero que la chica nunca se ha acostao con un chico [...] Si tú acuesta con la chica aquel día [...] todas las chicas que hay en el pueblo, aquel día se van a saludar a la chica; osea que... todo el que van a comer ahí, aquel día... Después de esto, tú vas a comprar otra vez *kola*... tú compra *kola*, se lo llevas al... padre de la chica: "que quiero mi mujer que vendrá a mi casa". El hombre que va a decir que quiero el viernes tal, el mes que viene, o... otro mes que quiera que se venga en mi casa. Si el padre de la chica dice que: "sí, aquel día bien...", entonces aquel día que venga [...] Las viejas que hay en el pueblo, que va a traer la chica a tu casa; los que no están casaos, no acercan allí. Hará un secreto, que... las viejas, que

²⁵⁷ Las nueces de kola son uno de los productos característicos del África Occidental tropical. Hay dos tipos: una de color rosáceo, sin piel y con carne de color marfil que oscurece rápidamente al contacto con el aire; y otra más pequeña y ovalada, con una fina cáscara marrón y de carne más blanca. Ambas son de sabor amargo, especialmente la segunda, a la que llaman '*bita kola*' (quizás del inglés '*bitter*': amargo). La gente suele comerlas a cualquier hora, y se aprecia entre los que suelen mascarla un oscurecimiento de los dientes. A las nueces de kola se les atribuyen poderosos efectos afrodisiacos, especialmente a la *bita kola*, que sólo toman los hombres. Se trata de un fruto, además de estimulante, sedante e inhibidor, que mitiga la sensación de hambre y cansancio. Tiene un papel fundamental en muchos acontecimientos sociales y rituales, particularmente en las ceremonias matrimoniales.

le enseña la chica cómo puedes casar con su marido, cómo puede seguir con su marido... El secreto es: cómo puede llevar con su marido; si marido dile: “deja”, deja; “vete”, vete; “ven”, viene; si él... “para!”; si él habla, tú hablas abajo [...] El día de [la boda] si tú tienes una vaca, tú matas aquel día, Si no la tienes, se van a buscar una vaca y se lo matan, pero todo el mundo te van a comer ahí. Antes lo hacen una semana; ahora lo hacen tres días [...]: viernes, sádayo y domingo fiesta; [luego] la gente se van a trabajar. (TG1-HGS76-V-Af)

I met her [*her wife, his cousin*] in Bakao [...] We were in love; and after we married. My family asked [...] The tradition here, when two people met to marry, islamical way, parents, the parents will sent somebody, with *kolas* [*betel nuts*], to the partner needed; and the *kolas* will be there, and the'll ask the partner: “do you want to marry to...” so and so; then, when she said yes, then he marry [...] All of kola will be sent, for distribution. They (?) do transaction to marry... one twenty for marry, one hundred and twenty *kola* [...] and one kilo or two, for the family, for the staff... to accept the husband. If they don't accept, they'll sent the *kola* back; that indicates that the wife don't want to marry. (SG2-HGM25-CE-Af)

Entendemos aquí por transferencia de bienes por la novia (lo que tradicionalmente se entiende por “precio de la novia”) la situación en que los bienes que se ponen en circulación en el momento del matrimonio van del campo del marido al campo de la mujer, y donde no suele ser el marido, sino el grupo (linaje, clan, familia extensa) quien hace los “pagos” al padre de la novia. Se trata de una compensación al padre y parientes de la novia por los gastos y esfuerzos de la crianza y educación de esa hija, por la transferencia de derechos del padre al marido, y por la pérdida de un miembro procreador. Este “pago” es utilizado muchas veces por parte de la familia de la novia para llevar a cabo el “pago” de bienes por la novia de un hijo varón, lo que supone un motor de la exogamia, en tanto que implica el establecimiento de nuevas alianzas, a través del intercambio de mujeres entre grupos distintos (cf. Lévi-Strauss 1981 [1949]). De ahí que en las sociedades polígamas, la transferencia de bienes por la novia sea más elevada que en grupos donde la poligamia no es frecuente (p.e. entre los djola). En general, pues, el valor como transacción tiene un contenido más simbólico (i.e. expresado a través de la circulación de bienes) que económico (San Román y González Echevarría 1994: 22-23). Por “dote” entendemos la situación en la que los bienes que se ponen en circulación en el momento del matrimonio van del campo de la mujer al campo del marido. Tradicionalmente se ha entendido como un pago de ciertas atribuciones del hombre. Siguiendo a San Román y González Echevarría (1994: 23):

Su función sería el elevar el estatus social de una mujer al unirla a un hombre situado a un nivel más elevado, proporcionando una alianza ventajosa para la familia y/o grupo de la novia (Lévi-Strauss 1949). Así, la dote iría inexcusablemente vinculada a la estratificación social y a la hipergamia, de forma que las mujeres podrían casarse en el estrato superior y los hombres en el inferior. Esa pérdida del hombre y su gente de un matrimonio más acorde con su estatus sería compensada económicamente por la familia de su mujer a través de la “dote”.

Sin embargo, cabe hacer muchas matizaciones, entre ellas que la “dote” puede elevar también el estatus del hombre que, gozando de mayor prestigio, disponga de escasos recursos. En Senegambia, esto puede ocurrir en la voluntad de una familia rural de casar a una hija con un hombre de la ciudad, aunque sea más pobre. Y todavía más si se trata de un occidental. En este sentido, tener a una hija/hermana casada en el extranjero puede ser un signo de prestigio familiar (ampliaremos este tema más adelante). Así, parece que la distinción fundamental entre “transferencia de bienes por la novia” y “dote” está en las connotaciones de garantía y compensación del primer pago frente a las de movilidad del segundo. Cabe decir que la dote se sigue haciendo también en la sociedad de acogida (Cataluña) en caso de emigración. La cantidad a entregar es variable; dependiendo de la situación material de la familia, se exige más o menos.

Cabe mencionar que la virginidad es, junto con la dote, la otra exigencia importante para formalizar el matrimonio.

Es necesario tener siempre presente la importancia del matrimonio como parte integral de la estructura social en Senegambia (África). Los individuos son considerados “verdaderos” hombres o mujeres, es decir, “personas completas”, cuando están casados y tienen hijos. Y cuantos más hijos tiene una persona, más alto es su estatus en la sociedad (cf. Mbiti 1991: 111-112 [1975]). Es a partir del matrimonio, paralelamente a otros ritos de paso asociados (p.e. circuncisión), que las mujeres tienen acceso a un rol social y a los recursos necesarios para subsistir.

Finalmente, cabe señalar que además de las prescripciones religiosas islámicas y de parentesco (alianzas familiares), se le da mucha importancia a la brujería²⁵⁸ en el proceso de elección del cónyuge, especialmente en las zonas rurales. Tradicionalmente siempre se consulta a un hechicero (los serer son famosos por tener esa habilidad) acerca de la pareja potencial y el futuro de la relación (i.e. si el matrimonio va a ir bien o mal); y en gran parte se decide en función de ese veredicto. Esta práctica sigue todavía muy arraigada en las zonas rurales, donde este dictamen es lo que se tiene más en cuenta en la elección de la pareja, por encima de cualquier otro factor (clase social, grupo étnico, religión, etc.). Con la magia –además de evitar las envidias, propiciar que uno tenga suerte en los negocios o hacer que una mujer tenga hijos– se puede hacer que una persona encuentre pareja. Así, por ejemplo, la magia para conseguir a una mujer necesita de un mechón de su cabello. Y para consolidar el amor de una mujer se trabaja con una raíz en forma de liana, en la que se hacen varios nudos sobre los que se pronuncian unos conjuros en los que repiten reiteradamente los nombres de ambas personas. Luego se unen todos los nudos en uno, y se corta. El nudo resultante se coloca en un lugar donde reciba presión (p.e. debajo de la pata de una cama, o de una viga de un techo) y se deja allí (véase Foto (4).6, en la página siguiente).

²⁵⁸ Éste es el término utilizado por los propios informantes, aunque quizás en ocasiones sea más pertinente hablar de *hechicería*.

Foto (4).6: Yungar Sah, *Chief* de Do Fang, preparando un conjuro de amor (Gambia, Región de Niumi, North Bank Division)



Como se explica en origen a este respecto (la primera cita es del propio Yungar Sah):

Antes de casarse [*en voz muy baja, solemne*] tú vendrá con un viejo, dile que yo quiero casar, osea que brujería como él. Dile que yo quiero casarme con tal chica; te dirá que: “bueno, eh... esta noche, mañana por la mañana tú vendrás; te voy a decirte algo”; entonces, por la mañana tú vendrás, te dirá que: “este chica va bien con la suerte, que va tener muchos hijos...”; o te dirá que: “¡ah, este chica no va llevar bien, déjalo busca otra!”... Ahora las gente, tú mira lo que... la chica buena, guapa, y ya casar; pero antes la gente no lo hace... ¡Aquí viene hasta los blancos!. Osea que tú quiere casar con un... otra chica, y la chica no te quiere, o quiere trabajar otro sitio... y el jefe no quiere... todo eso... tú hace otra cosa, y va a estar... ¡Hasta en Mauritania también vienen!... Senegal... muchos que se llaman *sirit*, vienen

los blancos, y los árabes también vienen, eh... los moros también vienen [...] La gente viene para encontrar dinero... para tener dinero... y pa... pa poder vivir con la gente; sabe que la gente hay algunos que no quiere... no quieren otro, este tiene mucho, este no tiene mucho?... la gente que quieren que... que las cosas se van abajo... envidia... [*para protegerse de la envidia*] Hay unos que busco una mujer para que la mujer que me quiere; osea que... el que vienen [...] la gente vienen, que quiero con mi jefe que llevamos bien; quiero una chica no me quiere, y quiere venir para que... le hace algo para la chica que quiere... [...] Hay unos que... bosque, creará ese el Dios hace nuestras cosas... Después, eh... buscan los árboles, osea que antes la gente no van el médico [...] quitan los árboles, eh... encima del árbol quitan algo, y tú... duele la barriga y se lo quitan [...] lo raices que hay adentro, se lo quitan, duele la, el... cabeza, y se lo bebes y lo quita [...] esto [*unas tiras de una raíz de árbol que tiene entre sus manos*] también es eso [...] se lo sacó del árbol [...]. Antes tú trabaja con esto [...] si hay una cosas hablas aquí [...] si habla algo, si lo... si lo... da encima... osea que si tú lo necesita algo aquí en Gambia o lo que sea, o su (?) o lo que quiera. Y, o... quieres una chica tú no le quieres [*que no te quiere*], y si la llama aquí... [...] o... otro que, osea que una chica o su jefe... o... lo que sea. O tú quieres una chica que te quiere [*quiera*] mucho... se la van a meter aquí [...] dice que se van a estar juntos hasta que se mueran [...] este es antiguos!. Osea que lo que habla adentro, que será la cosa [...] Voy a que tú busca una chica que la quiere, tú lo sabe si, si... si, si tú, si marchas allí, te va a decir que yo no quiero, pero que si vienes aquí, si él [*Yungar*] te trabaja con esto [*raíz*], llevas la chica, dice que sí que lo quiero; o... tienes una chica... estas casando con una mujer que no llevan bien; si vienes aquí, si pide a Dios con estas raices... la mujer va... si tú dice algo vas [*ella va*] a hace. (TG2-HGS86-V-Af)

Cuando que viene a sembrar este... *cuscus* ese... va a mirar [*con énfasis*] lo que más bueno que lo siembran aquí [...] El mujer también, cuando buscas, lo buscas lo bueno. Antes la gente lo hacen así; pero cuando los blancos que vendran por aquí, cuando todo... los chicos que van [...] al colegio, habrán unos chicos y unas chicas en el mismo colegio, dirá que: “yo te quiero, yo te quiero...” Antes no eran así [...] Hay unos eh... brujerías que hay en aquí en los pueblos; si tú le va, tú dirá que: “yo quiero mi hijo se va casar con la hija tal de la... chica”. Aquellos brujerías [...] se dice que, bueno, yo voy a hacer una cosa por la noche; por la mañana yo miraré si la chica bien o no va bien. Ese brujería, te va dirá que este bien, o no está bien... Si fuera una chica que... que tiene mucha suerte, suerte, que te dirá que: “uh, se casa una chica, que va a tener mucha suerte”. Si se fuera una chica que va a tener muchos hijos, te van a decirle [...] Si la brujería te dice que este no está bien, que tú la va a dejar. Primero que vas al brujería; dirán que hay unas chicas que tú casar con él, y no tienes hijos, tú vas casar. Dirá que hay unas chicas que... que no tienen hijos, pero... se pueden llevar con... contigo bien. Osea que... tienes suerte, no tienes hijos, pero tú... tú, tú tiene suerte y la chica también tiene suerte, vais a vivir bien [...] Hay unas chicas que... que si tú la casar con ellos, si tú tenía suerte..., el suerte todo va a acabar. Osea que... tú no puede sembrar algo..., no puede tener ni dinero, ni nada!... Osea que antes que casas, tienes que mirar brujería primero [...] Ahora, las chicas, los chicos y con las chicas, ahora se casan igualmente; pero antes lo miran así [...] Dirán que hay unos... que si tú tiene... si casas con la chica, entonces,

si tú tiene dinero, y vais a llevar contigo bien, y si tú no tienes, y vas a llevar contigo bien [...] No importa [*el dinero*] Entonces por eso que se miran uno que puede llevar contigo bien. Por eso que aquí por casarse hay que... tienes que mirar brujería. (TG1-HGS76-V-Af)

En general, las creencias animistas (p.e. el uso de los yuyus o amuletos protectores, que protegen a las personas contra enfermedades y hechicerías, y a los que se atribuye incluso el poder de evitar las heridas de arma blanca), se mezclan con, o son paralelas a, y muchas veces están por encima de, las creencias religiosas islámicas, tanto en origen como en el país de inmigración. Asimismo, hay conciencia de la relativamente reciente islamización de Gambia, y de las raíces culturales-religiosas animistas previas. En este sentido, hay quien tiene un sentimiento ambivalente hacia el Islam: por un lado lo valoran, y se afilian a él; pero por otro lado lo ven como un elemento que ha destruido su “cultura original”:

Antes de cuando Islam que vienen aquí en el África, nuestro abuelo era que mandan aquí... cuando ellos vienen, que mataron nuestro... abuelo. Antes nosotros no éramos [*musulmanes*] eh, eh... [...] [*con énfasis*] ¡Antes la gente beben aquí alcohol, igual!. Nosotros no eran... musulmanes. Ahora el Islam se metió, todo el mundo Islam... (TG1-HGS76-V-Af)

4.2.b La Poligamia

Foto (4).7: Adbu Aziz y sus tres esposas, en Do Fang (Gambia, Región de Niumi, North Bank Division) *



* véase también Anexo I al Capítulo 6: Diagrama genealógico SG-3, corresponde al individuo “A”

El régimen matrimonial en la sociedad senegambiana es poligínico. Esto tiene justificación en términos religiosos. Según el Corán, un hombre puede tener hasta cuatro esposas, si todas reciben el mismo trato y pensión (más adelante abordaré en profundidad el tema del matrimonio en el Islam). La poligamia se atribuye a mandato divino para los religiosos, que ven el matrimonio como un medio para tener prole (veremos que esto se relaciona con la ampliación de la *Umma* o comunidad islámica). Asimismo, la poligamia, es vista como un favor a las mujeres: para que no corran el riesgo de desviarse; esto es, caer en el adulterio o la prostitución (como argumentaré más adelante, ésta es también una de las justificaciones de la circuncisión). También siguiendo los preceptos del Islam, la mayoría de los entrevistados se casarían con más de una mujer sólo si fueran justos con todas ellas. Como se explica en origen:

El matrimonio viene de Dios [...] el matrimonio viene de, de... cristianos, viene de musulmanes, viene de... Osea, que el matrimonio es importante. Osea que Dios te hace matrimonio; el matrimonio tiene que ser; osea que los animales también se hacen el matrimonio. Osea que ese lo hace Dios [...] Dios hace algo de los hombres [...] si fuera la gente no casan, entonces nosotros vamos a ser como animales [...]; osea que... si no casamos... yo necesito una chica... voy con esta, mañana voy con otra... Por eso que el matrimonio va muy bien; siempre estas con ella, y... y más secreto. (TG1-HGS76-V-Af)

[*Marriage*] Is a advice, is an advice from our Holy Prophet; he told us to marry and have kids! [*emphatic*]; so that he can be proud of his Umma. The Umma, we call it Umma; that's his Umma. You know Jesus?, he has his followers; and Prophet Muhammed too has his followers. So, he said: "let us marry to have kids, so that in the day of judgement, his followers can be many"; that's the purpose of marry. He said: "you can marry one", eh?... and we are allowed to marry two, if I told you can be fear in-beetwen them; you can marry three, two... if... if I told you can be fear in-beetwen them. You can marry up top four, if I told you can be fear in-beetwen them. [*Polygamy*] It's o.k as far as the... religion is concerned. And it helps the women!. Because, eh... girls are more than men many times, you know?. So polygamy can help them to have partners, at least. If I told there is no polygamy, they would be prostituted. (SG1-HGM22-S-Af)

First, we marry, as Muslim, we marry to fulfil the commandments of Allah, the commandments of Allah. And also to... [*comment with Famusa*] to protect us from fornication; and this... Western engagement. Yeah... And also so to [*together with Famusa*] enlarge, enlarge the... nation; the Muslim nation [*a friend takes part: the Muslim community*]. (SG2-HGM25-CE-Af)

Pero para muchos, la poligamia está desaconsejada en el Islam –ni prohibida ni fomentada, sino desaconsejada– dada la dificultad de ser equitativo con todas las esposas. Un dicho popular de Senegambia reza: “una mujer, un problema, dos mujeres, dos problemas”:

You know, as Muslim, as... for I, I only judge through Islam; because God said: you can marry in twos, and threes and fourths; but if you know only... that you can not be... strait, that is to be... eh... how do I say [*a friend takes part*: to deal with them justly] ah!, if you cannot be just with the wife, it's better for you to marry one only... () If only justice can be done, then you can marry twos... but if there's no justice, justice, then you [*marry*] one... [...] Only one; yes [...] Some Muslims do that [*polygamy*], but for I... [*laughing*] I don't encourage that; because I don't know if I could be just on them; [*I would*] just have one. (SG2-HGM25-CE-Af)

De hecho la poligamia existe en África con anterioridad a la introducción del Islam. Los hombres ricos podían casarse con varias mujeres (más de cuatro) como forma de maximizar los lazos de parentesco (*cf.* Wright 1997: 47). El Corán limitó el número de esposas posibles a cuatro.

La poligamia se justifica también en términos demográficos:

[...] because the ratio here, men to women, is one is to eight; that means, it is allowable that one man can marry eight, eight women, that is allowed. Then, from that one is to eight, you know directly that there is more women than men [...]. (SG2-HGM25-CE-Af)

Y paralelamente se le da a la poligamia una justificación práctica: varias mujeres implican mayor capacidad para trabajar la tierra y levantar a la familia, en tanto que mano de obra (ellas mismas) y productoras de mano de obra (hijos). Así pues: más mujeres = más hijos = más fuerza de trabajo (incluyéndolas a ellas) = más productividad = más riqueza. Como se explica en origen:

Aquí... [*con énfasis*] ¿has visto como estamos trabajando? Nosotros no somos como blancos, no tenemos mucho dinero; trabajamos con... con esfuerzo, con la fuerza. Por eso que él, le buscaremos cuatro mujeres... Si ahora, tú no tienes hijos, muchos hijos, y tanto trabajo que hay aquí, entonces no podía trabajar tú si es viejo; tú tienes que vivir con la familia; entonces, si tú va tener muchos, tus hijos estan trabajando, y yo estar sentao aquí. Es por eso que casamos con cuatro mujeres, o tres, o dos... [...] todo eso [*el campo*] que lo trabajamos con el mano, no hay ninguna máquina; entonces, si no casas, no tienes muchos... muchos hijos, no podía tener mucho [...] Si fuera en el... en Europa, tiene muchos máquinas, podía hacerlo con el máquinas; pero aquí lo hacemos con el... con el mano y eso sí... Ahora las mujeres están trabajando en el bosque, y [*recogiendo*] los picantes aquellos... todo trabajan sí, es mejor. (TG1-HGS76-V-Af)

Aquí trabajamos; para tener una mujer, si no encuentra bien, no tedremos ninguna que hace la comida. Entonces, va casarte con, con unos varios, era mejor que si uno no encuentra bien, otra hace la comida; otros va a continuar; osea que tener muchas mujeres [...] Si tienes dos o

tres, si otro no encuentra bien o se muere [...] dice que tendrá muchos tiempos que no va a casar [y] tú vas a... este vas a perder mucho. Por eso que... en el serer, entonces por eso que se casan dos o tres, dice que si no encuentra bien, osea que... eh... otro compañía.

(TG2-HGS86-V-Af)

Cabe decir, frente a esta idea de la poliginia asociada a mayor número de hijos, que algunos estudios señalan el efecto positivo de la poliginia en la reducción de la natalidad, atribuido, por un lado, al hecho de que las mujeres que forman uniones polígónicas son menos fecundas que las que forman uniones monógamas, pues un hombre tenderá a tomar otra esposa si la primera resulta infértil. Por otro lado, las mujeres en uniones polígónicas tienden a tener esposos mayores, lo que sumado al hecho de compartir varias esposas supondría una reducción en el número de coitos (Central Statistics Department 1993, vol. 2: 15-16).

A pesar de los supuestos beneficios atribuidos a la poligamia, esta no es necesariamente el ideal, sino más bien una posibilidad que se rechaza, particularmente entre los jóvenes. Además de la dificultad que supone “hacer justicia con todas las esposas”, se argumenta que mantener a varias esposas y a su prole implica mayor gasto económico:

Una esposa es una casa; si tienes dos, tienes que hacer dos casas... (B.B., Gambia)

El gasto no es sólo directo, hacia la propia familia, sino también indirecto, porque el esposo debe mantener tanto a su familia como ayudar a la de su esposa; ambas son como una sola unidad. Asimismo, muchas mujeres, especialmente las más jóvenes, están en contra de la poligamia, porque, además del gasto económico, implica conflictos entre esposas y sus hijos, e impide la correcta educación de estos. Como expresa una chica joven gambiana en origen:

[*Polygamy*] It's... it's not good!. In... for me... before... you know that many to your many..., when those four wives they have many children, you cannot educate some of them [...] you cannot educate... [...] And before the people... the children cannot eat... too... [...] enough foods... (SG3-MGS23-CE-Af)

De hecho, la primera esposa tiene algunos derechos sobre las otras mujeres; aunque alguna de las otras ocupe el puesto de “preferida”. En los matrimonios con las segundas y sucesivas esposas, suele haber mayor libertad de elección (véase el Anexo I al Capítulo 6: Diagrama genealógico SG-3, individuo A); lo que en parte es debido a la mayor disponibilidad económica. Así, existe una relación entre poder adquisitivo/estatus y poligamia. Igualmente, el divorcio es más común entre los individuos más prósperos, que pueden permitirse los gastos y obtener otra esposa, normalmente de “más valor” en el mercado matrimonial (p.e. más joven, con mayor educación, etc.) incluyendo la unión

exógama en el extranjero o en origen tras una unión exógama (véase Anexo I al Capítulo 6: Diagrama genealógico SG-3, individuo B). Este mayor grado de autonomía es mayor también para las mujeres divorciadas, aunque tras el divorcio, a diferencia de los hombres, éstas no suelen volver a formar pareja. Como señala una de las mujeres gambianas entrevistadas en Cataluña, en trámites de divorcio con su marido, también gambiano, en relación con la tendencia polígama de los hombres:

Cuando nos separemos, él se buscará varias mujeres. [*con énfasis*] ¡Bueno, tú no los conoces! [*risas*] (TC5-MGM35-CE-L)

Las personas que han tenido mucho contacto con individuos occidentales o que han vivido en el extranjero, son más propensos a la monogamia que a la poligamia, porque asocian familia nuclear con modernidad y prosperidad. Estos suelen ser jóvenes, que se desvinculan de la tradición poligámica y prefieren la monogamia (o poligamia con menos mujeres) y menos hijos que las generaciones anteriores.

4.2.c Roles sexuales y relaciones de género

Los roles sexuales en Senegambia (África subsahariana) están muy segregados, y aunque las mujeres suelen compaginar el trabajo fuera y dentro, se dedican fundamentalmente al cuidado de la casa y de los hijos (ámbito privado), mientras que los hombres trabajan fuera (ámbito público). (En mi caso personal, cuando en Gambia me instalé en casa de una familia gambiana, medio en broma medio en serio, me ofrecieron como “esposa” a Jeynaba, una chica de etnia djola que ayuda en las tareas de la casa, y a la que “podía pedir cualquier cosa”. Jeynaba, que se mostraba sumisa, se extrañaba, igual que los demás, de que yo no distinguiera de la misma forma los roles de género y que cocinara, limpiara e hiciera otras tareas “propias de las mujeres”...). Las mujeres son las transmisoras culturales y se ocupan de los actos sociales (p.e. organizan las tradicionales fiestas tras la boda), además de su importancia en la economía del país. Según declaraba del Presidente de Gambia, Yahya Jammeh, en un diario nacional durante mi estancia en Gambia: “Si las mujeres emigran, la economía del país no puede crecer.”

Paralelamente, la desigualdad de género (segregación de *roles* no es necesariamente igual a desigualdad de *género*) es grande. A pesar de los cambios acontecidos en los últimos años, las mujeres son todavía consideradas subordinadas: se prioriza la educación de los varones; los hijos heredan por línea paterna, y el primogénito es el que recibe más atención y ayuda (p.e. para emigrar y ayudar así económicamente a la familia). Todavía hoy en las zonas rurales se cambian mujeres (p.e. una hija o una esposa) por ganado o por objetos (p.e. una cama). De hecho, esto es más un efecto de la estructura patriarcal tradicional que de la religión y la ley en sí mismas, que han sido interpretadas para legitimar los privilegios de unos y no de otras. Como señala el informe del African Centre

for Democracy and Human Rights (2000: 2), las desigualdades son muchas veces debidas a la adhesión a leyes tradicionales que contravienen las leyes oficiales del país. Cabe explicar que en el África precolonial las mujeres eran el motor de la sociedad (i.e. propietarias de la tierra, encargadas de la educación de los hijos, oficiantes de ritos, etc.), y había una relación de complementariedad entre hombres y mujeres. Las mujeres participaban más en lo público y disponían de más libertad, en parte por el régimen matrilineal. Durante la época colonial se produce una exclusión de las mujeres, con un énfasis en actividades de los hombres (minería, exportación, etc.) (cf. Sipi 1997). Pero lejos de victimizar a las mujeres, cabe considerarlas como sujetos activos, motor de continuos cambios; aunque éstos sean lentos.

En general, existe un trinomio asociativo entre: sexualidad, matrimonio (heterosexual) y descendencia. Este trinomio vertebrá las relaciones de género. Hay que señalar, de nuevo, la importancia que tiene el matrimonio y la fecundidad. En África un individuo no casado y sin hijos no se considera una persona como tal (i.e. un individuo completo), unas creencias, éstas, que son paralelas a los preceptos religiosos islámicos. El hecho de tener muchos hijos se considera bueno, tanto por el prestigio que supone ser fértil como por razones prácticas. Así, cuantos más hijos, mayor estatus. Como se suele decir: “Los hijos son un seguro para el futuro”. Y aquí hay que tener en cuenta que la alta tasa de natalidad es paralela a una alta tasa de mortalidad, infantil y general, a lo que contribuyen distintas nociones de cuidado materno-filial marcadas por la jerarquía de edad y sexo, como vimos en el Capítulo 3. Tanto la fecundidad como la esterilidad se atribuyen a la voluntad divina, y hay una gran tradición en medicina natural/brujería para propiciar la primera:

Eso [*el matrimonio*] lo hace Dios [...] los hombres buscan las mujeres [...] Matrimonio que va tener muchos hijos, mejor, y cuando no puede tú trabajar más [...] si no tiene un hijo... si no tienes hijos, también lo ha hecho Dios, pero cada uno quiere sus hijos [...] [*Para tener hijos*] lo piden a Dios [...] si... tiene una cosa así, la hace y... una que no tiene hijos, tú no lo tiene un hijo, se hace una cosa, que en... a la mujer se lo come; si no la come todo eso en un año, no tiene..., es una cosa que lo come, se lo come, uno bebe... Si un año en la mujer tiene eso y no, no... no lo tiene ningún hijo, no lo va a tener nunca más. (TG2-HGS86-V-Af)

Hay también ciertos animales asociados a la fertilidad, como el cocodrilo, en torno al cual existen ritos para propiciarla.²⁵⁹ En gran parte, es por este trinomio entre sexualidad, matrimonio y descendencia por lo que la homosexualidad es algo escondido, algo que va también en contra de la norma social-religiosa. Algunos intérpretes del Corán describen la homosexualidad como una “corrupción moral extrema”, una “decadencia moral desastrosa” (Khalifa 1983: 179).

²⁵⁹ En Bakao, en la costa oeste de Gambia, hay un recinto sagrado con cocodrilos llamado *Katchicali sacred cocodril pit*, un estanque repleto de cocodrilos que la gente visita en general para propiciar la fortuna, y especialmente las mujeres infértiles para propiciar la fertilidad. Para este efecto hay una caseta a pie del estanque donde las mujeres hacen su ritual de propiciación. El cocodrilo más famoso es conocido como Charlie, y hay todo un *merchandising* a su alrededor (camisetas, tallas de madera, etc.).

La sexualidad es de ámbito privado y no público; así, las muestras de afecto-sexualidad en público están mal vistas y respetan la separación por sexo (no se ven parejas cogidas de la mano en espacios públicos, tampoco en privado si hay gente alrededor).²⁶⁰ En el ámbito musulmán, las relaciones íntimas empiezan con el matrimonio (i.e. no hay noviazgo):

I don't know in another language, but in... in... another... religion, but in Muslim they (?) ... before you... you have anything with someone, you should marry first [...] before and doing anything, you should marry [...] Before you have children, we... you are going to marry [...] No, many [*children*]... you know, when a... You know, by that time they had many, but now people they don't have many now; yes (). (SG3-MGS23-CE-Af)

En general, la sexualidad fuera de su función procreativa es vista como algo malo y sucio. Aunque, de nuevo, esto es, de hecho, más un efecto de la estructura social patriarcal que de la religión (según el Islam sufi, el amor, la sexualidad y la sensualidad son algo fundamental y que cabe fomentar). Más bien, como señala Yamani (1998: 163), según el Corán el *amor* es criticado si entra en conflicto con la idea del mantenimiento de la bien-integrada *familia* unida. Por definición, implica que un *individuo* pone sus intereses como individuo por encima del bien de la *familia*. En teoría, pues, tener hijos fuera del matrimonio no está aceptado; en ese caso no se respetaría a la pareja por parte de la comunidad:

Los hijos, va tener muchos hijos [...] [*Los hijos*] es una... es una cosa que es muy bueno con, con su padres y con su madre... Si mira antes, Dios hace todo las mundos... todo el mundo son iguales; pero... y hijo dicen que todo el Dios la hecho una vez; pero si, eh... si tienes matrimonio, y tus tienes hijos dirá que: “es mi hijo”; y antes dicen que todo era igual. Osea que... si fuera y no fuera su hijo, y hija y... y matrimonio..., la gente entonces... tú tienes con una chica un... un hijo, y no le respecta, no te miran, no te van a hacer nada; pero si fuera un matrimonio, tú mira su padre con su madre; si era el viejo, te va a dar trabajar contigo, va darte lo dinero, si tú no puede trabajar, te va dártelo todo. Si fuera no casamos, y tú vas con este chico, vas otro... entonces la gente no tiene respecto. El matrimonio en el Corán lo hacen que el matrimonio tienes que hacerlo. (TG1-HGS76-V-Af)

Esto está en relación con la no permisión de relaciones sexuales pre-matrimoniales (informales) según el Islam. Las relaciones íntimas empiezan con la misma boda, algo que algunos han visto como un medio eficaz para evitar el contagio del SIDA (cf. Dialmy 1998). La práctica del matrimonio a edades muy tempranas puede ser en parte entendida como una forma de limitar las relaciones sexuales pre-matrimoniales (Meekers 1992: 70).

²⁶⁰ Una anécdota refuerza esta argumentación: durante mi estancia en Gambia, se estaba televisando por primera vez en la cadena de televisión pública una telenovela latinoamericana (“María de los Ángeles”), que generó una gran expectación, lo que se reflejaba en la congregación en los locales con aparato televisivo (p.e. bares, hoteles), por las escenas románticas que aparecían en el serial.

Todos los entrevistados en origen rechazan este tipo de relaciones con argumentos religiosos, tanto para ellos como para sus hijos, de forma tajante:

[*quick answer, uncomfortable*] It's not allowed in our religion. (SG1-HGM22-S-Af)

[*with emphasis*] No, no... [*For my sons and daughters*] No, no... Anything against the Islam... anything against religion, they will not be encouraged. (SG2-HGM25-CE-Af)

Sin embargo, hay quien señala que una cosa es la teoría y otra la práctica, y que aunque no esté permitido, se hace:

No, it's not allowed [*relationships before marriage*] They are (?) but is not allowed [*They do it*], men and women, all!... [*But*] is not allowed, yes. (SG3-MGS23-CE-Af)

De hecho, los hombres suelen tener hijos ilegítimos, incluidos los que han emigrado al extranjero de forma temporal. Así, debe considerarse en todo momento la diferencia entre la esfera normativa y la práctica cotidiana, y el hecho de que el Islam está abierto a múltiples interpretaciones. En definitiva, los individuos no son agentes pasivos que siguen unas normas de forma estricta; sino sujetos que siguen diversos caminos y crean nuevas opciones.

Este trinomio al que me he referido, cada vez tiene menos fuerza. Las generaciones jóvenes tienden cada vez más hacia la monogamia y a tener menos hijos. Actualmente, cada vez más hombres –todavía muy pocos– llevan a sus mujeres a la consulta del médico para que las traten con anticonceptivos. Todavía muchas mujeres toman anticonceptivos en tabletas o inyectables, a escondidas de sus maridos, porque una mujer sin hijos, que no procrea, “no sirve” (la anticoncepción va en contra de la voluntad de Allah); de ahí que la tasa de natalidad sea tan todavía muy alta (4'1 h/m). Cabe añadir que debido a las precarias condiciones de salubridad, y también por la alta promiscuidad (i.e. un hombre puede mantener relaciones sexuales con muchas mujeres a la vez), las enfermedades de transmisión sexual están muy extendidas. La circuncisión masculina es, de hecho, un factor que ayuda a evitarlas. Las mujeres tienen más riesgo de contraer enfermedades porque no pueden asegurarse de que sus parejas usen preservativos. Por otra parte, esto aumenta el riesgo de quedarse embarazadas (el “veto esposal” impide a las mujeres el uso de anticonceptivos; en muchas clínicas rechazan asistir a mujeres si éstas no tienen el consentimiento de sus maridos).

En suma, puede decirse que tanto la poligamia, como el matrimonio concertado, como la práctica de la circuncisión femenina, como la estructura social tradicional (patrilineal, primogenitura), colocan a la mujer en una posición subordinada respecto al hombre en la sociedad senegambiana. Pero, a la vez, y como se ha venido argumentando, es preciso considerar que las sociedades subsaharianas están en continuo dinamismo. De hecho, en

los últimos años, en los países del África subsahariana, y significativamente en Senegambia, la esfera de las relaciones matrimoniales y familiares ha experimentado importantes cambios, en gran parte debido a los procesos de urbanización. Algunos informes señalan una ruptura en los patrones de matrimonio tradicionales, que incluyen: una reducción de la poligamia, una reducción del matrimonio concertado y un incremento de las uniones libres, un aumento de las tasas de divorcio (aunque todavía es la mujer la que soporta el estigma de esa decisión)²⁶¹, una notable mejora en la planificación familiar y cambios generales en cuanto a las relaciones de género.²⁶²

4.2.d Las mutilaciones genitales: sexualidad, nupcialidad y familia

4.2.d.1 Contexto y definición de las mutilaciones genitales

El tema de las mutilaciones genitales merece un tratamiento en profundidad, por sus vinculaciones con la sexualidad y la nupcialidad y, por tanto, con los procesos de endogamia/exogamia. Las mutilaciones genitales femeninas (MGF)²⁶³ han sido definidas por la UNESCO (1986: 8) como: “prácticas tradicionales que consisten en extirpar de forma total o parcial los órganos genitales femeninos”. Una definición más precisa de las MGF distinguiría entre: a) clitoridectomía: extirpación total o parcial del prepucio del clítoris (es lo que se conoce como circuncisión); b) excisión: ablación total o parcial del clítoris y de los labios menores; y c) infibulación: excisión del prepucio, del clítoris y de los labios menores y mayores con sutura posterior de ambos lados de la vulva, dejando un pequeño orificio para la salida de la orina y la sangre menstrual (*cf.* Amnistía Internacional 1998: 21; Perry 1997: 484, n.65; Hosken 1993: 33 [1979]; Kaplan 1998: 74, 2001: 11; Dorkenoo y Elworthy 1994: 138; McLean y Graham 1985). En el caso de los varones, la circuncisión consiste en la extirpación del prepucio del pene.

²⁶¹ El estigma social es paralelo a la discriminación de hecho. Así, en el caso de Gambia, si la mujer decide marcharse, pierde el derecho a ser ayudada por su marido, sin considerarse su contribución a la familia (African Centre for Democracy and Human Rights 2000: 2).

²⁶² Es relevante mencionar que el *State of World Population 1997 report* (28-05-1997) titulado: “The Right to Choose: Reproductive Rights and Reproductive Health” (United Nations Population Fund), se refería a los derechos reproductivos incluyendo la libertad de elección matrimonial, las relaciones sexuales y el cuidado de los hijos. Sobre este informe, consúltese *West Africa*, núm. 4153. Sobre los cambios generales descritos arriba en y entre la población africana inmigrada en el Reino Unido, véase *West Africa*, núm. 4177: 1922-1926. Sobre los cambios socio-culturales en las jerarquías y relaciones de género en África, consúltese Grosz-Ngate y Kokole (1997).

²⁶³ Debido a la existencia de diversos tipos de prácticas quirúrgicas genitales femeninas, usaré el acrónimo MGF, derivado del inglés Female Genital Mutilation (FGM), como abreviación para referirme a estas prácticas en sentido genérico. El término ‘mutilación’ se ha venido utilizando para enfatizar la naturaleza grotesca y los serios peligros resultantes de estas operaciones (UNESCO 1986; Hosken 1993 [1979]; Amnistía Internacional 1998). Aunque coincido con algunos autores que señalan que el término ‘mutilación’ no es preciso para describir los tipos de operación que no implican extirpación de los genitales (Skramstad 1990: 1), uso ‘MGF’ teniendo en cuenta el consenso a nivel internacional del término.

La práctica de mutilaciones genitales se remonta a 6.000 años a.C. en el caso de la excisión femenina, y a más de 2.000 años a.C. en el caso de la circuncisión masculina. En la actualidad, la práctica de MGF es generalizada en más de veinte países de África, la mayoría musulmanes y situados en la zona tropical del continente; a saber: Benín, Burkina Faso, Camerún, República centroafricana, Chad, Costa de Marfil, Egipto, Eritrea, Etiopía, Gambia, Ghana, Guinea Conakry, Guinea Bissau, Kenia, Liberia, Mali, Mauritania, Niger, Nigeria, República Democrática del Congo, Senegal, Sierra Leona, Somalia, Sudán, Tanzania, Togo, Uganda y Djibuti.²⁶⁴ Sin embargo, las MGF no son sólo practicadas por musulmanes, sino también por cristianos, judíos falasa y seguidores de religiones indígenas africanas.²⁶⁵ Tampoco las MGF se practican únicamente en el continente africano, sino que es una práctica extendida en muy diversas partes del mundo: Indonesia, Malasia y Sri Lanka, en las partes sureñas de la Península Arábiga, Los Emiratos Árabes Unidos, Omán, Bahrain y sur del Yemen, India (concretamente entre los Daudi Bohra, una secta musulmana), Pakistán y algunas sectas de la ex-Unión Soviética, en Latinoamérica (Perú, Brasil y Este de México), así como entre algunas tribus aborígenes de Australia (Brennan, K. 1989: 373, n.26; Amnistía Internacional 1998: 23; Tractenberg 1972: 65-72). Es más, las MGF han sido una práctica común en Europa hasta hace poco. La circuncisión se practicó en Inglaterra, primeramente, y luego en otros países europeos así como en EE.UU, durante los siglos XIX y XX con el fin de tratar desórdenes psicológicos y para curar una gran variedad de “dolencias” que iban desde la melancolía hasta el sarampión, pasando por la prevención en las mujeres del deseo sexual prematuro y como remedio quirúrgico contra la masturbación (Nypan 1991: 40; Cloudsley 1984: 20; Dualeh Abdalla 1982: 17). La práctica de las mutilaciones genitales sigue existiendo en Europa y en Estados Unidos, ya sea con fines supuestamente profilácticos o para el tratamiento médico de la “ambigüedad sexual”, tanto en hombres como en mujeres (cf. Álvarez Degregori 2001).

4.2.d.2 Significado, función y legitimación de las mutilaciones genitales en Senegambia

En Senegambia, la clitoridectomía o *sunna*²⁶⁶ y, en menor medida, la excisión, son las prácticas de mutilación genital femenina más comunes. La infibulación, también llamada ‘circuncisión faraónica’, es más practicada en Sudán, Mali y Somalia (cf. Boddy 1989; Cloudsley 1984; El Dareer 1982). El tipo de práctica, y el que la practiquen a uno de los sexos o a ambos, depende de la región y del grupo étnico. Como explica uno de los senegambianos entrevistados en Cataluña:

²⁶⁴ Véase Amnistía Internacional (1998: 68-84), para una descripción detallada de estos países.

²⁶⁵ Por ejemplo, véase Leonard (1996), para el caso de los sara del Chad.

²⁶⁶ Skramstad (1990: 4) distingue entre dos tipos de *sunna*: a) *mild sunna* (*sunna* suave): eliminación del prepucio del clítoris con la uña del dedo a las niñas de una semana de edad, practicada sobretodo por la etnia serahule; y b) la *sunna proper* (o clitoridectomía): la extirpación del clítoris, practicada sobretodo por las etnias fula y mandinga.

El problema de la circuncisión viene de África del norte, en Egipto, ese viene de Egipto, y los egipcios lo transmitieron a los fula, ¿sabe?: que la etnia fula es una etnia que viene entre el negro y el beréber [...] los fulas hicieron la conquista islámica a los mandinga, y los transmitieron también este sistema a los mandinga, y los mandinga hicieron la conquista a los djola por la expansión de la religión musulmana; sólo lo hace algunas partes, pero muy poco. En la zona de *Buluf*, son musulmanes, pero no hacen estas prácticas, no. [...] Son los mandinga y los serer y los serahule y los fula que hacen estas cosas. (SC5-HSD43-CE-G)

Esto coincide con lo que se explica en origen:

Nuestro serer no lo hace. En wolof también no lo hace. En... hay unos también fula, que se llaman... fula, eso también no lo hacen. El mandinga lo hace... el djola, también lo hace. Hay unos también fulas que se llaman tukuler, esos también lo hacen. Esos que ya están trabajando que son laubes, esos también son... fula, es que hablan fula, pero son laube; ellos que hacen, eh... En el Corán, ellos... ellos saben lo porqué ellos lo hacen; pero el Corán que hay, dicen que los hombres podía hacerlo, pero las mujeres igual [*queriendo decir que las mujeres no*]; y por eso que el serer no lo hacen [...] Osea que antiguos, para... los abuelos, quieren... tú quiere estas cosas, pues los puede seguir, lo hace; pero serer nunca. (TG1-HGS76-V-Af)

Los serer no la hacen otros tipos [*circuncisión a las mujeres*], otros gentes; pero hay unos que lo hacen a su mujer [...] eso serán mandinga, o tukuleur, o... laube..., estos [...] wolof tampoco. (TG2-HGS86-V-Af)

La circuncisión, tanto femenina como masculina, tiene fuertes raíces sociales y culturales en Senegambia. Son prácticas relacionadas con las ceremonias de iniciación o ritos de paso, que marcan el tránsito de la niñez a la edad adulta, y que Van Gennep (1960) dividió en tres fases, a saber: a) separación, cuando los iniciados son separados de la comunidad y son circuncidados, y donde la infancia se deja atrás con el corte del prepucio o la excisión del clítoris; b) marginación o período transicional (estado liminal), cuando paralelamente a la cicatrización de las heridas a los iniciados se les transmite el “conocimiento secreto”, las normas sociales y morales del comportamiento adulto (respeto a los miembros de más edad, disciplina, relaciones de género, relaciones interétnicas y alianzas de solidaridad, etc.), siendo el castigo y el dolor parte crucial de este proceso de aprendizaje; y c) agregación o reincorporación, cuando tiene lugar una celebración pública donde se presenta a los iniciados como nuevos miembros de la comunidad adscritos al grupo de adultos de las mujeres o de los hombres; es decir, con nuevos roles y estatus.²⁶⁷ Las marcas físicas de la operación representan signos permanentes de afiliación o pertenencia a la comunidad, permitiendo a los niños/as su acceso al mundo adulto. Es una cuestión de estar

²⁶⁷ Para una descripción detallada de estos rituales en Senegambia véase Kaplan (1998: 67-77) y Skramstad (1990: 5-9). Véase también Leonard (1996: 258-260) para el caso de los sara del Chad.

dentro o fuera. En suma, la circuncisión es una parte integral de la iniciación, tanto femenina como masculina; de la transición de la niñez a la edad adulta. Es decir, ni las chicas ni los chicos se considerarán mujeres u hombres con pleno derecho (“reales”) en su comunidad hasta que hayan pasado por este ritual. La práctica está ligada de tal forma al ciclo vital, a la estructura social, cultural y emocional, que el acceso a los recursos y roles sociales para las mujeres (matrimonio) no es posible si no están circuncidadas. La edad a la que se suele practicar la circuncisión ronda los diez años para ambos sexos; dependiendo del tipo de circuncisión y del grupo étnico se practica antes o después. En general, las niñas son circuncidadas antes que los niños, entre los cuatro y los siete años.

La circuncisión se justifica normalmente en términos de higiene y purificación. Como se explica en origen:

Eso viene de Dios [*se refiere a la circuncisión masculina*] Lo hacen también para... que será..., el ese será limpió. Porque si hace aquello [*orinar*] siempre se olor o algo así; pero si lo quitan, sólo estará fuera, no tendrá ningún mal. (TG2-HGS86-V-Af)

Pero las razones aducidas para el mantenimiento de esta práctica, especialmente la aplicada a las mujeres, son muchas y muy diversas; a saber:

[...] la higiene, la estética, facilitar el parto, promover una cohesión social, prevenir la promiscuidad, aumentar las oportunidades matrimoniales, preservar la virginidad de las *sungkutó bah* [*jóvenes solteras en edad de contraer matrimonio*] ²⁶⁸, mantener a la mujer alejada de los hombres, potenciar la fertilidad, mantener una buena salud y prevenir el nacimiento de niños muertos en las primigrávidas, ya que creen que, si el niño, al nacer, toca con su cabeza el clítoris, puede morir o padecer algún transtorno mental. ²⁶⁹

En relación con el tema de la fertilidad, existen otros mitos, todavía vigentes, acerca de la posibilidad de que el clítoris no extirpado crezca de un modo tal que con su erección impida la penetración del hombre en el acto sexual. Esto está en relación directa con la explicación higiénica: una mujer *circuncidada* es una mujer *limpia*; mientras que una *solima*, o mujer no-circuncidada, no se considera realmente una mujer. El clítoris y el prepucio están asociados, pues, a la noción de impureza y peligro. Como también recoge Cloudsley (1984: 124):

²⁶⁸ Entre las razones tradicionales para la práctica de la infibulación en el Sudán, Cloudsley (1984: 117) explica que esta se practicaba con el fin de imposibilitar la violación de las vírgenes (mayormente en tiempos pre-islámicos).

²⁶⁹ Kaplan (1998:74).

Entre los Bambara de Mali existe la creencia de que si un hombre penetra a una mujer no-circuncidada puede morir por la secreción de un veneno segregado por el clítoris en el momento de contacto con el pene [...] muchos mitos hablan del poder diabólico del clítoris y de la necesidad de que éste sea destruido para asegurar la fertilidad.

Estas explicaciones confieren a la práctica un significado simbólico, en donde las dicotomías: limpieza y suciedad, pureza e impureza (peligro), contaminado e incontaminado, forme e informe, normal y anormal, orden y desorden, están presentes.²⁷⁰ Como señala Douglas (1991: xxviii), estas nociones están conectadas de forma crucial con ideas sobre el orden social y la cohesión: la 'suciedad' es una analogía para expresar la necesidad de orden social, y la eliminación de la 'suciedad' implica un esfuerzo positivo por organizar el entorno. Sin embargo, es necesario plantearse la pregunta que formula Kaplan (1998: 69) a este respecto:

[...] ¿Son el rito y su contenido simbólico un producto funcional de la necesidad de higiene, o es la atribución cultural de higiene una parte de los marcadores, sea o no una práctica higiénicamente funcional?.

Otra de las razones aducidas para la práctica de la circuncisión de las mujeres es de carácter religioso-moral: la circuncisión sería una forma de control sexual de las mujeres, que sirve para evitar la prostitución y el adulterio. Como explican un par de jóvenes gambianos de etnia mandinga en origen:

In Islam, people [*meaning men*] who are not circumcised, they are not purified. Yes () they are not purified; so you have to be circumcised to be purified. Anything you do in terms of Islam, God will not accept it if you are not purified [...] because circumcision purifies... [...] Women... they do it to... you know?, if women went to circumcise, there is something in her that it reduces the feeling she has for man; so, for Islam, they see it... they don't want their women to be.. to like men, so that they can go to do anything beyond the... this thing. So that's why they circumcise them [...] just to be enough to their own husband. [*They are circumcised*] at very early, normally ten... Yes, around that age [...] Boys too; early, early circumcision; yes, we do that very early. (SG1-HGM22-S-Af)

[...] Islam, before the come of our Prophet, used to be a tradition, by the wife of the Egiptians kings; it's a very historical strong tradition!, you see?. So, this thing was practised there because the king used to have hundreds of wives, and... he cannot satisfy their sexual needs; so, it was told that the women should be circumcised, so that their sexual feelings reduced... So, when the Prophet came, he found that the Mecants where practising the same thing. And

²⁷⁰ Véase Kaplan (1998: 73-74), donde hace referencia a relatos de la cosmogonía senegambiana sobre el origen de la circuncisión femenina en los que estas dicotomías son centrales. Es significativo el hecho de que tanto Kaplan (1998: 75) como Cloudsley (1984: 127), por el hecho de ser mujeres no-circuncidadas, eran consideradas impuras (contaminantes) y, por tanto, no se les permitía estar presentes en las primeras fases del ritual de circuncisión ni de ellas se podía recibir alimento o bebida alguno que ellas hubieran manipulado.

he comanded not to cut all, but... to limit it; from there it becomes a religious practice. Yes, it is a religious practice now, for real Muslim!, this way [...] to cut part of the... hi... himen, eh? [*comment with Famusa*]; you know?... [*it was practised*] In the old days, olding days; yes. But then, when Islam comes, it is a Islamic, religious practice; it should be a religious practice; because it was commanded by our Prophet. You know, in the Islam, we... we, we take for things seriously. We take the Corán, that is our law. And the sayings of the Prophet, sayings of our Prophet, this we follow [...] This was the olding practising of the... [...] women circumcision, it was being practised before Islam! Yes, then when Islam came, it was made... it was made by the Prophet (?) for us [...] the one who is taking care of that cutting, to teach her how to do it, see... teach how to do it. Yeah, so it becomes now a religious practice [...] So all these things are... have been practising before Islam; so, when Islam comes, then it was proclaimed and make it obligatory [...] Because you see that in many this is not cuted, it will increase the sexual feeling of the ladies!, it is scientifically proved!. So when that is not cuted, we have so many reasons that (?) not married, eh... So you see, in the status, in the places where are this, this thing is been practised, and where it is not been practised, you see that there are more fornication and adultery. In Western countries and other countries that this thing is not being practised... why?, because they cannot control their sexuality, compared to Africa... you see?... Even at the marriage status, you [*meaning Western culture*] don't even meet your wife as a virgin; what causes that?, because you cannot keep on her sexuality there; you must go away or you must like somebody else, which is not legal, legally, legally... she is not legally married. So this is what Islam is discouraging. And we are told, whatever the Prophet has brought to us, this is for you; you see?... (SG2-HGM25-CE-Af)

Sin embargo, aunque comúnmente se asocie la circuncisión con el Islam, es preciso señalar que la circuncisión en Senegambia, tanto la masculina como la femenina, es muy anterior al proceso de islamización, y no hay en el Corán referencia explícita alguna que la justifique (a diferencia de la Biblia, en el Antiguo Testamento, para los varones). La Sharia (ley islámica), sí la considera obligatoria (*farata*) para los hombres y deseable pero facultativa (i.e. *sunna* o parte de la Tradición atribuída al profeta)²⁷¹ para las mujeres. En este sentido, de nuevo, hay que diferenciar entre obligatoriedad religiosa y obligatoriedad social (Kaplan 1998: 69; Skramstad 1990: 11). Considero oportuna aquí una reflexión de Geertz (1987:114-115) sobre la naturalización y justificación religiosa de las desigualdades sociales:

Lo que hace socialmente a la religión tan poderosa, por lo menos con frecuencia, es esta manera de colocar hechos próximos dentro de conceptos últimos. La religión altera, a veces radicalmente, todo el paisaje que se le presenta al sentido común, y lo altera de maneras tales que los estados anímicos y motivaciones suscitados por las prácticas religiosas parecen supremamente prácticos y los únicos que es sensato adoptar atendiendo a cómo son “realmente” las cosas.

²⁷¹ Véase, por ejemplo, A. Banding Drammeh (1986) A lecture on Women Circumcision as Contended by Islam, en: Njie-Saidy (1986: Apéndice 9).

4.2.d.3 El debate público en torno a las mutilaciones genitales femeninas.²⁷²

La controversia en torno a las MGF emerge en los años 1970s, cuando estas prácticas empezaron a recibir atención especial en la prensa internacional, adquiriendo a mitades de los años 1980s y principios de los 1990s el estatus de “problema social” en países como Francia (cf. Raulin 1990). En Cataluña, como veremos, el debate surgió a principios de los 1990s, coincidiendo con el aumento de la presencia de inmigrantes de origen subsahariano.

Esta polémica se centra, pues, en aquellos países de Europa y América donde residen inmigrantes que mantienen las MGF en un contexto en el que están estrictamente penalizadas; y está inmersa en la discusión actual concerniente a la naturaleza de los derechos humanos y la tensión entre *relativismo* (diversidad) y *universalismo* (unidad). Por eso, antes de entrar de lleno en el caso concreto que aquí analizamos, es necesario abordar el marco teórico del debate en el que nos movemos. Por un lado, el discurso universalista está directamente vinculado al pensamiento ilustrado y a la idea de modernidad y perfectibilidad; a la creencia en una evolución o progeso unilineal desde estadios primitivos o inmaduros a otros más avanzados o modernos; en suma, una evolución desde el barbarismo (ignorancia, mito, error) hacia la civilización (ciencia, razón, verdad). Esta fue la pretensión del modernismo, un cuerpo de ideas progresivas que desplazaban a un mundo medieval y que estaba conectado con la industrialización y el liberalismo (cf. Porter 1990; Brah 1996: 220-227).²⁷³ Una de las declaraciones básicas era la existencia de un patrón o regla universal de justicia regida por una ley natural normativa. Aunque los precedentes son muchos (la Carta Magna de 1215; la Declaración de los Derechos de Estados Unidos de 1774; la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de Francia de 1789 y la tradición judeo-cristiana en general; la Reforma humanista y la filosofía de la ilustración), el discurso global de los Derechos Humanos Universales emergió oficialmente como consecuencia del holocausto nazi, siendo codificado en la Declaración Universal de los derechos Humanos, que fue aprobada por todos los miembros de la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1948 (cf. Nagengast y Turner 1997). El principio fundamental fue que los individuos y grupos subordinados necesitaban defenderse ante el Estado. Hasta aquel momento, se habían elaborado principios que articulaban los derechos de los individuos en Estados y la relación entre gobernantes y gobernados, donde el concepto de ‘persona’ era restrictivo; es decir, que elevaba sólo a

²⁷² Este apartado recoge parte de un trabajo realizado para el curso *Identity, Difference and Conflict* del *Master Programme in Culture, Race & Difference* que realicé en 1997-98 en la Universidad de Sussex (Brighton, Inglaterra), y que se presentó con el siguiente título: “Culture, Diaspora and Conflict: Female Genital Surgeries and the tension between Cultural Relativism and Universalism throughout the case of Senegambians in Catalonia (Spain)”. Agradezco a la Dra. Adriana Kaplan su colaboración a distancia en el envío de material sobre la polémica en torno a la ablación del clítoris en Cataluña, de la que ella formó parte activa.

²⁷³ Hay que tener presente que la Ilustración no fue un movimiento unitario y que, por tanto, sería un error entender sus declaraciones en su sentido literal más que como propaganda efectiva; es decir, como discurso político crucial para el mantenimiento de un determinado *status quo*, tanto interno (jerarquía de clase) como externo (imperialismo). Véase Porter (1990: 22).

ciertas categorías de individuos (comúnmente, “hombres caucásicos propietarios”), distinguiendo a los ciudadanos de los no-ciudadanos o esclavos. A partir de 1948, la teoría de los Derechos Humanos se centra más en la defensa de la existencia de una unidad humana subyacente que autoriza a todos los individuos, sin discriminación por razón de sus características personales, sociales, culturales o regionales, a ciertos derechos básicos (Turner, T. 1997: 273, 275; Zechenter 1997: 319).

Por otro lado, el discurso relativista se centra en la subjetividad, negando la existencia de una verdad absoluta. El relativismo cultural considera las culturas como sistemas estructurales que deben ser entendidos en sus propios términos y significados. La declaración del particularismo cultural está ya presente en el siglo XVI en la apología de Motaigne en *Des Cannibales*, donde, desde una postura relativista radical, se considera que, siendo todos los juicios etnocéntricos (arbitrarios), no es posible el juicio de comportamientos culturales distintos ni, por tanto, preferir una costumbre u otra²⁷⁴ (Todorov 1991 [1989]). Las teorías sobre el Relativismo cultural fueron más tarde desarrolladas por los románticos alemanes (p.e. Herder), y constituyeron el soporte ideológico del nacionalismo europeo, que identificaba las culturas con las naciones, alegando la existencia natural de áreas culturales diferenciadas (*culturkreislehre*); es decir, una visión del mundo como un conjunto de unidades perfectamente delimitadas e independientes. El relativismo cultural ha sido también el *leitmotiv* de la antropología y de las ciencias sociales en general desde mitades del siglo XX, afirmado por la American Anthropological Association (A.A.A) en 1947, según la cual los estándares y valores son relativos a la cultura de la que derivan (Messer 1997: 293). Esta postura, constantemente revisada desde los años 1970s, ha derivado en tres posiciones básicas; a saber: a) relativismo débil o descriptivo, que es consciente de la diversidad cultural y de la relatividad de los valores (la teoría boasiana del particularismo cultural); b) relativismo fuerte o normativo, que añade que, puesto que todos los patrones son constructos propios de cada cultura, no puede haber juicio transcultural (Herskovits); y c) relativismo extremo o epistemológico, desarrollado desde los años 1970s (por: Geertz, Rosaldo, Clifford, Marcus, entre otros), que añade que la realidad objetiva no existe (i.e. “nada existe fuera del texto”) y que, perteneciendo todo conocimiento a una cultura particular, culturas y valores distintos son inherentemente incomparables, no siendo posible el diálogo transcultural (*cf.* Zechenter 1997: 323-327; Perry 1997: 508). Las dos últimas posturas están imbricadas con el Posmodernismo, que fue resultado de los acontecimientos de 1968, y que fue desarrollado por filósofos como Derrida, Foucault o Barthes. La primera formulación del Posmodernismo se refiere al carácter heterogéneo y plural de la realidad, criticando la autoridad cultural occidental (*cf.* Callinicos 1994 [1989]).²⁷⁵

²⁷⁴ De hecho, esta postura puede ser vista como un “universalismo inconsciente”, pues mantiene que las diferencias culturales son irrelevantes o, mejor dicho, que todas las culturas son entidades del mismo tipo. Además, aquí la tolerancia que pregona el *relativismo* es, en verdad, un principio *universal*.

²⁷⁵ El Posmodernismo debe ser también considerado un movimiento heterogéneo, con diversas formas y localizaciones (Foster 1987; Ahmed, A. S. 1992). Se ha afirmado incluso que la teoría posmodernista no ha

Los procesos de globalización (transnacionalismo, interconexión mundial de flujos, etc.) coexisten con procesos de localización a diferentes niveles (nuevos Estados emergentes, revitalización religiosa y cultural, etc.) (cf. Featherstone 1996; Friedman 1996; Geanâ 1997). En este contexto, muchos académicos arguyen que derechos humanos básicos están siendo violados en el nombre de la tradición; mientras que otros claman por el relativismo cultural y el respeto por las diferencias culturales. Sin embargo, como argumentaré a continuación, las opciones no se limitan a estos dos extremos, y cada vez toma más fuerza una tercera vía, que consiste en la articulación del relativismo (diversidad) y el universalismo (unidad), basada en el diálogo y la negociación.

La controversia sobre la circuncisión femenina en Cataluña emergió a principios de los 1990s, coincidiendo con el aumento de la presencia de inmigrantes de origen subsahariano. El debate tuvo un momento crucial en 1993, durante las V Jornades sobre Immigració i Diversitat Cultural, organizadas por el Institut Català d'Antropologia de Barcelona, donde Adriana Kaplan, Dolores Juliano y Roman Weiss advertían sobre la prudencia necesaria – que no defensa– en el tratamiento del tema de las MGF. Al día siguiente la prensa publicaba un artículo de Caterine Miloro con el siguiente encabezado: “Tres antropólogos defienden la ablación del clítoris en emigrantes africanas”, que ofrecía una visión harto distorsionada del debate (Miloro 1993). A este le siguió otro artículo de M. J. Aubet publicado en el mismo periódico, que tuvo respuesta de Adriana Kaplan (Kaplan 1993). Básicamente, la postura de Miloro y Aubet era la condena y la llamada a la erradicación de las MGF, sin más, criminalizando así a algunas mujeres senegambianas de la comarca del Maresme (Barcelona) y Girona por haber circuncidado a sus hijas. Adriana Kaplan y Dolores Juliano argumentaban en favor de un conocimiento profundo de la cuestión antes que la adopción inmediata de una postura restrictiva sin más (Kaplan 1993, 1998: 80; Álvarez, I. 1993: 11; San Román 1996: 116-119); una postura, ésta, que se consideró erróneamente como machista.

Desde una postura feminista radical²⁷⁶, las MGF son un simple producto de la sociedad patriarcal, que representa la sumisión de las mujeres por parte de los hombres. Sin embargo, la cuestión es bastante más compleja y necesita de una aproximación más profunda. En primer lugar, la circuncisión femenina es, básicamente, un asunto entre mujeres, practicado y defendido por mujeres (cf. Kaplan 1993, 1998: 74-75; Skramstad 1990: 18; Cloudsley 1984: 118, 127). Asimismo, diversos trabajos muestran que la práctica

erradicado el etnocentrismo; sino que, más bien, se trata de una rearticulación de las formas de modernidad (Brah 1996: 220-227).

²⁷⁶ Debe considerarse también el feminismo como un movimiento diverso. Así, Brems (1997) distingue entre un feminismo *liberal*, que clama por la igualdad entre sexos, un feminismo *cultural*, que enfatiza la diferencia entre hombres y mujeres, y un feminismo *radical*, centrado en la crítica a la dominación masculina y la subordinación femenina (centrada en la esfera sexual). Asimismo, distingue entre los culturalistas liberales, que abogan por la inclusión de la heterogeneidad en los Derechos Humanos, y los culturalistas relativistas, que rechazan de lleno los Derechos Humanos como producto occidental. Entiéndase, pues, que la crítica es hacia las posiciones más radicales.

no es vista por parte de muchas de las mujeres implicadas como un intento de control sexual (cf. Kaplan 1993; Skramstad 1990: 2; Singateh 1985; Cloudsley 1984: 118-127; Parker, M. 1995: 511; Boddy 1989: 55). Según Bennett (1993) la condena radical feminista está en gran parte fundada en los miedos de una particular tradición psicoanalítica occidental. De hecho, la sexualidad, como las relaciones de género, está culturalmente construída (Caplan 1987), además de que conviene no predeterminedar la relación entre sexos (Collier y Yanagisako 1987).²⁷⁷ Asimismo, la crítica radical feminista presenta erróneamente a las mujeres como víctimas oprimidas del patriarcado, ignorantes y confundidas, en lugar de cómo sujetos con diversidad de voces y capacidad de acción (Skramstad 1990: 9; Leonard 1996: 261; Walley 1997: 414; Parker, M. 1995). Este autoritarismo en la representación de “los otros” es paralelo a una tendencia al sensacionalismo, que presenta a las MGF como costumbres atrasadas (salvajismo) frente a la modernidad (civilización); reificando, de nuevo, la dicotomía “Ellos” vs. “Nosotros”.

No obstante, sería igualmente ingenuo no asumir que las culturas son sistemas donde el conocimiento está a menudo controlado y distribuído de forma desigual entre los sujetos (cf. Keesing 1987). Sería un error, pues, obviar las relaciones de poder internas y los intereses sociales de ciertos sectores de la sociedad en el mantenimiento de ciertas prácticas. Según esto, y como se ha visto y se verá en las declaraciones de muchos de los senegambianos entrevistados, las presiones del grupo (p.e. familia) conforman en gran parte las opiniones y comportamientos de los individuos (Boddy 1989: 58-61; Nagengast 1997; Walley 1997: 411). En este sentido, es posible argumentar la relación entre circuncisión femenina y control de la sexualidad femenina, pero no tanto a través de la extirpación genital como de la transmisión del conocimiento acerca del comportamiento de género adecuado (Skramstad 1990: 18). Coincido con Álvarez Degregori (2001: 106) en que quizás no deba hablarse tanto de patriarcado como de sistema organizado de desigualdades de género, si consideramos en su conjunto las mutilaciones genitales tanto femeninas como masculinas.

Es preciso mencionar también los efectos perjudiciales de las MGF en la salud sexual y reproductiva de las mujeres, y que es lo que las diferencia de otras mutilaciones corporales (Carens y Williams 1996: 163). Como confirman numerosos estudios, estas operaciones provocan una larga lista de complicaciones ginecológicas, genitourinarias, obstétricas y psicológicas, a corto y medio plazo; a saber: hemorragias, fiebres, shock, trauma de estructuras adyacentes, infecciones crónicas, anemias, infertilidad (por infección pélvica), formación de fístulas vaginales, formación de piedras en la vagina, complicaciones obstétricas (por infecciones, hemorragias o desgarros), riesgos fetales, dolores coitales, frigidez, enfermedades psicosomáticas, depresión, psicosis, etc., e incluso la muerte (por hemorragia, shock séptico, tétanos, etc.). En parte, estos problemas se deben

²⁷⁷ Siguiendo a Collier y Yanagisako (1987), los sistemas de sexo/género son siempre inestables construcciones socioculturales, y para avanzar en el debate sexo/género es necesario centrarse en cómo las relaciones entre hombres y mujeres son conceptualizadas y cómo se organizan en contextos particulares sin asumir *a priori* que se estructuran por el hecho de su diferencia.

a que muchas veces la operación se realiza en condiciones sanitarias ínfimas y con instrumentos inapropiados (i.e. cuchillas de afeitar, tijeras, cuchillos o vidrios de botellas).²⁷⁸ En consecuencia, la condena a la práctica de las MGF se ha venido desarrollando en los últimos años desde distintos foros internacionales. La Oficina de Derechos Humanos de las Naciones Unidas reconoció oficialmente las MGF como una violación de los derechos humanos, algo que se enfatizó en la Conferencia sobre Derechos Humanos de Viena celebrada en junio de 1993 (Hosken 1993: 24-25 [1979]; Brems 1997: 150-152), y en la Conferencia Mundial de las Mujeres de Pequín de 1995. Aunque, como señala Walley (1997: 405), las MGF no están consideradas todavía como una causa de asilo por razones humanitarias. El Parlamento de Cataluña se pronunció en contra de la práctica de la ablación en diciembre de 1993. Las MGF han sido prohibidas en Suecia, Noruega, Bélgica y el Reino Unido así como en Canadá, Nueva Zelanda y numerosos estados de Estados Unidos. En Gambia actualmente no existe ninguna ley que prohíba las MGF de manera específica. En 1981 se fundó el Comité Nacional de Gambia sobre Prácticas Tradicionales que Afectan a la Salud de las Mujeres y Niños, uno de cuyos objetivos es la erradicación de la mutilación genital femenina. Por otro lado, la Fundación para la Investigación sobre Salud y la Productividad de la Mujer y el Medio Ambiente, fundada en 1991, también tiene como fin la abolición de la mutilación genital femenina. Aunque el Gobierno actual no ejerce un papel muy activo, sino más bien defensivo (Amnistía Internacional 1998: 72-73). En cuanto a Senegal, la práctica impera entre la población musulmana y está más extendida en la región oriental del país, donde afecta también a la población no musulmana. En 1999 se promulgó una ley que criminaliza la práctica. CAMS (Campaña para la Abolición de la Mutilación Sexual)-Internacional, creada en 1981 en París, tiene su sede en Senegal. El Comité Senegalés sobre Prácticas Tradicionales, en colaboración con el Gobierno, lleva a cabo investigaciones médicas y campañas de información y sensibilización para erradicar la práctica (Amnistía Internacional 1998: 78).

El mantenimiento de las MGF en el extranjero tiene que ver con el proyecto migratorio y la idea de retorno pues, como he explicado, y como se ve recogido en las explicaciones de los propios senegambianos entrevistados en Cataluña, la circuncisión tiene un papel fundamental en la integración social en origen (Kaplan 1998: 75; Skramstad 1990: 8; Raulin 1990: 168). A esto puede ser atribuido, en parte, la falta de control en el cumplimiento de la ley en países africanos donde las MGF están prohibidas (Nagengast 1997: 362). A la vez, el mantenimiento de estas prácticas tiene mucho que ver con la integración social en el país de acogida. En la medida que los inmigrantes adquieran los derechos civiles como ciudadanos (i.e. empleo, vivienda, escolarización, cobertura

²⁷⁸ Sobre los efectos perjudiciales de las MGF, véase Kaplan (1998: 79; 2001: 13-14) y Skramstad (1990: 4-5) y consúltese Njie-Saidy (1986) para el caso de Gambia. Véase Dualeh Abdalla (1982: 21-28), El Dareer (1982: 27-50), Cloudsley (1984: 117, 124), Leonard (1996: 260), (Dorkenoo y Elworthy 1994: 140-146) y Koso-Thomas (1987) para otros casos del África subsahariana. Para descripciones generales y relatos médicos específicos consúltese UNESCO (1986) y véanse: Hosken (1993: 31-57 [1979]) y Amnistía Internacional (1998: 23-26).

sanitaria, etc.), y en la medida en que las MGF se desvinculen de sus funciones y significados sociales (i.e. adquisición del estatus para el matrimonio y, consecuentemente, residencia y formación de la familia), puede esperarse que se produzcan cambios.²⁷⁹ Si bien, los cambios incluyen transformaciones y/o recreaciones (procesos de neo-tradicionalismo, etc.), como la opción por llevar a cabo la práctica en hospitales, con las condiciones médicas apropiadas (anestesia, equipo esterilizado, cuidados pos-operatorios, etc.).²⁸⁰ Esto coincide con lo que algunos de los entrevistados en origen explicaban que harían en caso de emigrar al extranjero:

Yes, of course. If I told they didn't allowed... I think there in Europe even the sons they circumcise them; but if I told they didn't allow the girls, I can bring them here not to break their roots, I can bring them here and do as it is allowed here, and do it; it's not problem; daughters [...] yes, not to... do anything against their roots. The sons in Europe I think is not illegal. (SG1-HGM22-S-Af)

I'd sent them back to... back to do it with the person. (SG2-HGM25-CE-Af)

En suma, las MGF deben ser analizadas atendiendo tanto a las funciones y significados de las prácticas para los propios sujetos y trabajando directamente con los propios implicados; esto es, un enfoque centro-periferia (Brems 1997: 147; Gewirth 1988; Messer 1997: 307; Nagengast y Turner 1997: 270; Perry 1997: 485; Martín Casares 2001: 81), que a la vez debe ser crítico, pues la contextualización y la comprensión de estas prácticas no implican su justificación (Kaplan 1993, 1998: 80; Álvarez, I. 1993: 11). Esto es una postura intermedia entre considerar las MGF como unas prácticas intocables y la actitud de simple denuncia; entre una postura relativista radical que privilegia la tolerancia sin dejar espacio para la crítica y la negociación y un universalismo absolutista también sin matices. Ambas posturas extremas son, de hecho, esencialistas (Walley 1997: 429; Brah 1996: 92-93; Kothari 1991). Este “tercer nivel” es el del universalismo crítico, interactivo, mediado o dialógico (Todorov 1988-a, 1988-b, 1991: 21-113 [1989]); un *diaspora space* (Brah 1996) o *in-between spaces* (Bhabha 1994) como contexto de la negociación de la *diferencia* en la *unidad*. Esta postura parte de una concepción de las culturas como contextos conectados donde determinadas prácticas y significados pueden ser dialogados y negociados y conducir a lo que Brah (1996: 92) llama ‘identificaciones transculturales’, en lugar de considerar el mundo en términos dicotómicos insuperables (San Román 1996: 105-133; Brah 1996: 234-235; Zechenter 1997: 332-334; Turner, T. 1997: 287; Nagengast 1997: 356; Walley 1997: 420; Appadurai 1996; Gardner 1995: 8). Este es el significado de la crítica de Todorov (1991: 97 [1989]) a la famosa metáfora relativista de Lévi-Strauss:

²⁷⁹ Consúltese Kaplan (1993) y Pujol Gebellí (1998) y véase Álvarez, I. (1993: 13-14) para el caso de los senegambianos en Cataluña. Consúltese Nypan (1991) y véase Dualeh Abdalla (1982: 52) para otros casos.

²⁸⁰ Véase: Detectadas en Madrid peticiones para hacer la ablación, *El Periódico de Cataluña*, 19-5-2001, p. 30, Sociedad.

La imagen de los trenes que van en direcciones diferentes, que los pasajeros no pueden modificar, describe mal la condición humana: el hombre no es una isla, dice el poeta, sino un fragmento de continente; las culturas no son trenes que un guardagujas loco haya lanzado al caos: las interacciones, y aun las confluencias, son posibles, incluso inevitables.

La perspectiva antropológica es fundamental en el tratamiento de ésta y otras cuestiones. De hecho, la resolución de estos conflictos es lo que en gran parte define a la disciplina. Siguiendo un pasaje de la Comisión de Derechos Humanos de la A.A.A:

Anthropology as an academic discipline studies the bases and the forms of human diversity and human unity; anthropology as a practice seeks to apply this knowledge to the solution of human problems.²⁸¹

Pero, como señala Kaplan (2001), el tema de la salud sexual y reproductiva de la población inmigrante requiere de un enfoque interdisciplinar. Por otro lado, la erradicación de las MGF no tiene su solución en la simple penalización y el represivo marco legal, que de hecho margina a los individuos que las practican, y que es la postura actual en la mayoría de países occidentales.²⁸² La persecución policial no conduce sino al mantenimiento de la práctica de forma clandestina. Se precisa, pues, una aproximación cuidadosa y rigurosa, de conocimiento, diálogo y negociación (Álvarez, I. 1993: 14; Messer 1997; Turner, T. 1997: 277).²⁸³ Y aquí no debe dejarse de considerar a los propios sujetos como el motor fundamental del cambio. Como señala vi-Makomé (2000: 84): “creemos que debemos ser nosotros, los africanos, quienes vayamos eliminando poco a poco las tradiciones que no nos son útiles o que nos perjudican”. De hecho, se producen contestaciones y rechazos a estas prácticas que no están necesariamente vinculados a proyectos de cooperación internacional, como demuestra el trabajo de Galleh Jallow (1999), que novela de forma crítica el episodio de la circuncisión de una hija en una familia gambiana. En este contexto, el tratamiento sensacionalista y superficial de las MGF por parte de los *mass media*, que se volvieron a hacer eco del tema recientemente, no ayudan al objetivo que debería ser común.²⁸⁴ Una sed de noticia que crea estupefacción también entre los propios implicados; como me confesaba una de las mujeres gambianas entrevistadas al preguntarle al respecto:

²⁸¹ Turner, T. (1997: 286).

²⁸² Francia no dispone de una legislación específica al respecto, aunque al considerarse las MGF una “ofensa criminal”, la práctica puede ser castigada con diez a veinte años de cárcel. En Noruega puede suponer entre tres y ocho años de cárcel.

²⁸³ Véase también la entrevista realizada por Conesa (2001) a la Dra. Adriana Kaplan.

²⁸⁴ En mayo de 2001 la cadena Tele 5 retransmitía una serie de reportajes sobre el tema de la circuncisión femenina titulados: “El peso de la tradición”. El tema fue tratado en casi todas las demás cadenas, siempre con imágenes sensacionalistas y poca profundidad.

[...] ahora todo el mundo habla de eso; yo dejo que digan, que digan, que yo no hablaré. ¡Y hay cosas más importantes que eso!. Están fanáticos de sacar algo. Llamen de La Vanguardia, y dicen: “tú dí lo que quieras, te dejamos que digas lo que quieras”; y yo les digo: “pero qué voy a decir, si yo no sé nada!”; porque tampoco sabe tanto [risas]. Nadie te explica nada, yo no sé nada, en serio. Hay la ley que lo prohíbe, pero mientras tanto la gente lo hacen... ¿y quién les va a decir algo, si ni se sabe?. Ahora en verano la gente van [a África] y lo hacen. (TC17-MGM50-D-B)

La misma mujer declaraba en la prensa (Mancera 2001):

[...] la mujer africana tiene otros problemas que para ella son prioritarios. Me parece más grave el problema de niños nacidos en España que se ven obligados a regresar a África sin garantías de supervivencia porque su padre ha abandonado a su madre y ésta no obtiene amparo de la Administración para quedarse.

4.2.e La religión del Islam

4.2.e.1 Islam y matrimonio

La estructura familiar, los roles sexuales y las relaciones de género en la sociedad senegambiana están conformados en gran medida por la religión musulmana. De ahí que convenga dedicar un espacio a analizar los preceptos islámicos básicos en torno a la familia y el matrimonio.

La *Sharia* o código islámico judicial, es reconocido parcialmente en el sistema judicial de Gambia y de Senegal. Ello implica jurisdicción sobre aspectos relativos al matrimonio y la herencia (Shaikh 1992: 80; cf. Rahim Omran 1993 [1992]). Así, hay aspectos del código islámico que se incluyen en el sistema legislativo basado en el derecho civil inglés o francés (en cada caso) como, por ejemplo, la poligamia.

El Islam es una religión comprehensiva; esto es, que regula todos los aspectos de la vida del creyente, una forma completa de vida (*din*). El Corán o Qur'an, el libro sagrado del Islam, explicita las reglas sobre las relaciones de género y la estructura de la familia en general, que se han mezclado con las prácticas y valores tradicionales. Así pues, el Corán indica las relaciones de sangre prohibidas en el matrimonio:²⁸⁵

²⁸⁵ Debido al desconocimiento del árabe y la imposibilidad de la lectura directa y original del Corán, se ha considerado oportuno trabajar con diversas traducciones: en castellano las de Cortés (1995) y Vernet (1998); y en inglés las de: Sale (1877), Bell (1960 [1937]), Pickthall (1969 [1930]) y Zafrulla Khan (1971).

No contraigáis matrimonio con las mujeres que desposaron vuestros padres [...] se os prohíbe tomar por esposas a vuestras madres, a vuestras hijas, a vuestras hermanas, a vuestras tías paternas y maternas; a las sobrinas, sean hijas de hermano o hermana; a vuestras nodrizas, aquellas que os amamantaron; a vuestras hermanas de leche; a las madres de vuestras esposas; a vuestras pupilas, que están en vuestro hogar, nacidas de vuestras mujeres con las que habéis mantenido relaciones; si no hubiéseis tenido relaciones con ellas, no cometéis falta; a las esposas de vuestros hijos nacidos de vuestros riñones [...] así como casaros con dos hermanas a un tiempo [...] Dios es indulgente, misericordioso. (Surah IV: 22-24)

Cabe decir que, a la vez que impide el matrimonio con parientes inmediatos, el derecho privado islámico no sólo contempla, sino que recomienda el matrimonio con la prima hermana, hija del tío paterno (Balta 1994: 33). Por otro lado, según el Corán, los hombres deben desposarse con mujeres musulmanas o, en cualquier caso, con mujeres que sean Gente de la Escritura, esto es, de religión judía o cristiana (no politeístas o ateas). Las mujeres, en cambio, no pueden contraer matrimonio con un *kafir* o no musulmán; el hombre debería antes convertirse al Islam:

Las mujeres recatadas, creyentes o de aquellos a quienes se dio el Libro antes que a vosotros, os son lícitas, en cuanto deis sus salarios [*dotas*] como esposos suyos, no como fornicadores o tomadores de amantes [...] (Surah V: 6)

No desposéis a las asociadoras hasta que crean. Una sierva creyente es mejor que una asociadora, aunque ésta os guste. No desposéis vuestras hijas con los asociadores, hasta que crean. Un esclavo creyente es mejor que un asociador, aunque éste os guste. Estos invitan al fuego, mientras que Dios invita al Paraíso y al perdón [...] (Surah II: 221)

En cambio, el Islam no condena las relaciones exógamas en términos de grupo étnico o nación; al contrario, la exogamia sería un agente de islamización:

¡Oh gentes! Os hemos creado a partir de un varón y de una hembra: os hemos constituido formando pueblos y tribus para que os conozcáis unos a otros (Surah XLIX: 13).

Como señala Yamani (1998: 157), a pesar de que idealmente el Islam promueve el matrimonio mixto, en términos de unidad y expansión del credo musulmán, en la práctica, las costumbres tribales preceden a este ideal, de forma que los matrimonios entre musulmanes – al igual que los demás– tienden a ser no sólo endógamos en cuanto al país de origen, sino también dentro de la misma clase o estatus social. El estatus social se define generalmente en relación al grupo; es decir, según la forma en que una persona es vista por la comunidad. Son muchos los criterios que se tienen en cuenta: origen del linaje (en Arabia se tiene en cuenta la “pureza de sangre” o no mezcla con “no-árabes”), reputación, riqueza, conducta correcta, observancia de la tradición y del comportamiento musulmán, educación, etc. La preferencia a la homogamia, en términos de estatus socio-religioso, es explícita en el Corán. Según la

jurisprudencia islámica, el hombre puede incrementar el estatus de la mujer, pero no al revés (aunque, en la práctica, el estatus de la mujer tendrá algún impacto en el de su marido). Es decir, a diferencia de los mecanismos que regulan la filiación, que son patrilineales, los que regulan el estatus de la descendencia se vehiculan a través de la mujer, por lo que se prohíbe la hipogamia femenina; esto es, que una mujer se case con un hombre de estatus inferior (Bonte 1994).

Según el Corán, un hombre puede tener hasta cuatro esposas simultáneamente, siempre que todas reciban el mismo trato y pensión:

[...] casaos con las mujeres que os gusten, dos, tres o cuatro. Si teméis no ser equitativos, casaos con una [...] Eso es lo más indicado para que no os apartéis de la justicia. (Surah IV: 3)

Algunos intérpretes se basan en la imposibilidad de dar un trato equitativo a todas las esposas para argumentar que, de hecho, el Corán aconseja la monogamia, y no la poligamia. De hecho, como ya se dijo, la poligamia existe en África con anterioridad a la introducción del Islam.

El Corán explicita también las normas respecto a las relaciones de género y la sexualidad. Mientras que no hay prescripciones específicas para los hombres, las relaciones sexuales extramatrimoniales en las mujeres están estrictamente prohibidas, pues representan un peligro para la preservación de la familia y el honor personal:

Vuestras mujeres son vuestra campiña [tierra en que se plantan los hijos] Id a vuestra campiña como queráis, pero haceos preceder. (Surah II: 223)

[...] Las mujeres tienen sobre los esposos idénticos derechos que ellos tienen sobre ellas, según es conocido; pero los hombres tienen sobre ellas preeminencia. Dios es poderoso, sabio. (Surah II: 228)

Los hombres están por encima de las mujeres, porque Dios ha favorecido a unos respecto de otros, y porque ellos gastan parte de sus riquezas a favor de las mujeres. Las mujeres piadosas son sumisas a las disposiciones de Dios; son reservadas en ausencia de sus maridos en lo que Dios mandó ser reservado. A aquellas de quienes temáis la desobediencia, amonestadlas, confinadlas en sus habitaciones, golpeadlas.²⁸⁶ Si os obedecen no busquéis pretexto para maltratarlas. Dios es altísimo, grandioso. (Surah IV: 38/34)

²⁸⁶ Según algunos exégetas el término *dáraba*, de donde se traduce, no significa “pegar”, sino “dar un toque de atención”.

Contra aquellas de vuestras mujeres que cometen fornicación, buscad cuatro testigos de entre vosotros. Si dan fe contra ellas, mantenedlas cautivas en las habitaciones hasta que las llame a muerte o Dios las dé un procedimiento. (Surah IV: 19)

El propósito del matrimonio es fundamentalmente la procreación, lo que está relacionado con la perpetuación de la línea de descendencia. De ahí que el celibato sea mal visto:

Casad, de entre vosotros, a los solteros. (Surah 24: 32)

La Sunna²⁸⁷ es todavía más explícita:

En el Islam no hay celibato ni virginidad consagrada a Allah (Muslim) [...] ¡Eres hermano de Satanás! pues hazte monje nazareno, ya que vives como ellos, o bien sé uno de los nuestros y coíta como hacemos nosotros [...] ¡Los peores de vosotros son los solteros!. ¡Los solteros son como los más viles de vuestros muertos! (Al-‘Asqulânī) [...] El matrimonio es un freno para los ojos y continencia para el sexo [...] El matrimonio es la mitad de la religión y una limosna a Allah (Muslim).²⁸⁸

Cabe reiterar que en el Islam el matrimonio ocupa un lugar central. Según el Profeta, el matrimonio es la mitad del *din* (i.e. senda o forma completa de vida); es decir, la mitad de lo que cuenta ante Allah. El amor que vivimos en el matrimonio es una de nuestras experiencias elementales de Allah. Porque Allah es esencialmente *rahma*, fecundidad creadora de vida; y saber del amor es saber de la *rahma* de Allah. Esta importancia que el Islam da al matrimonio está motivada en que para nosotros la satisfacción de nuestras necesidades es la plataforma desde la cual vamos a trascender. Cuando el hombre y la mujer se encuentran forman una nueva unidad, entran en el *salam* (i.e. en la paz y en la satisfacción de sus naturalezas que sitúan al hombre en *fitra*). Sin el matrimonio no puede estarse en *fitra*, porque todo aquello con lo que nos vamos encontrando para satisfacernos no tenemos intención de que constituya nuestra mitad. Lo fundamental es que en *fitra* –y sólo instalados en esta naturaleza primordial– podemos tener contacto con Allah. Así pues, en el Islam, la soltería es sinónimo de egoísmo y de esterilidad, lo que va en contra de su espíritu proselitista (en árabe, incluso, ‘solitario’ y ‘salvaje’ son sinónimos). El matrimonio sería a la vez un medio para tener prole y ampliar así la *Umma* o comunidad islámica.²⁸⁹

²⁸⁷ La *Sunna*, que en árabe significa ‘tradición’, es el compendio de dichos y hechos atribuidos al Profeta y que, junto con el Corán, constituye la esencia del derecho musulmán.

²⁸⁸ Citado por Manyer (1999: 65-66).

²⁸⁹ La *Umma* es la comunidad sacralizada fundamentada en la fe en un dios único y en el profeta (no en los lazos de sangre). Según los sufistas, la *Umma* representa la comunidad que se forjó en el desierto, en el espacio infinito de Allah Uno. Sobre el concepto de *Umma* en las sociedades musulmanas consúltese Ali (2001).

Finalmente, es preciso señalar que, como veremos ejemplificado a lo largo del Capítulo 6, los mandatos sobre el matrimonio en el Corán están abiertos a opiniones radicalmente diferentes; incluso entre individuos que comparten asunciones generales sobre los roles de género en la sociedad musulmana (Ahmed, L. 1992: 91). Asimismo, cabe distinguir entre las prescripciones *religiosas* y las prescripciones *sociales*, como en el caso de la circuncisión femenina, que algunos legitiman como práctica religiosa, a pesar de que el Corán no la mencione. Algunos intérpretes del Corán de línea sufista reivindican un Islam alejado del oscurantismo wahabí, que es el que Arabia Saudí financia en España, a falta de un apoyo interno a una línea más reformista, adaptada a las cambiantes circunstancias históricas.

4.2.e.2 Las cofradías religiosas

En el siglo VII, como consecuencia de la división de opiniones respecto a la sucesión del Profeta Mahoma, surgieron dos movimientos cismáticos: los shiítas (partidarios de Alí, descendiente de Mahoma) y los jariyitas (partidarios de la sucesión califal burguesa), que eran opuestos a la mayoría de musulmanes ortodoxos llamados sunnitas o seguidores de la Sunna (la Tradición del Profeta), y que constituyen en la actualidad el 90% de los musulmanes del planeta. Esto dio lugar al denominado “gran cisma del Islam” (cf. Manyer 1999: 119-132). A partir de ahí, surgirán numerosas escuelas y cofradías. La historia de las cofradías se remonta al origen del sufismo, que se define como el Islam místico y consiste en la búsqueda de una vía de acceso a Dios a través de la oración, la reflexión, el aislamiento, las privaciones y la humildad. Históricamente esta tendencia, que ha tenido la oposición de la ortodoxia, ha integrado creencias y prácticas ascéticas diversas, como: la idea de nirvana del Hinduismo, la idea budista de identificación personal con Dios (“alabanza de uno mismo”), o el uso de estupefacientes y excitantes (p.e. derviches). El sufismo y el maraboutismo (i.e. culto a los santos, de origen magrebí y luego extendido por el África Occidental) dio lugar a diversas cofradías (*turuq*) lideradas por un jefe espiritual (*shayj*) (cf. Balta 1994: 63-91).

En Senegambia hay cuatro grandes cofradías: Muridiya, Tiyaniya, Layen y Qadiriya. De entre éstas, las más importantes son las dos primeras. La cofradía Tiyaniya fue fundada por un fula de Marruecos llamado Ahmad al-Tiyani (1737-1815), y luego ampliada por Al-Hach Umar, “jefe supremo de la Tiyaniya, que luchó contra el colonialismo y llevó a cabo una importante expansión de la cofradía fuera del Magreb, en especial en Mauritania, Senegal y Gambia” (Balta 1994: 182). La Tiyaniya representa quizás la doctrina más científica u ortodoxa del Islam, en contraste con el misticismo de los Murid. En Senegal la llaman Tijan y en Gambia Kadir; y genéricamente a sus seguidores se les llama Tijaan o

Tiyanes.²⁹⁰ La Muridiya es una cofradía originaria del Senegal surgida en la segunda mitad del siglo XIX en el seno de la etnia wolof de la mano del shayj Ahmadu Bamba Mbacke (1852-1927). Esta escuela fue la consecuencia del aumento de las organizaciones religiosas construidas por personalidades influyentes que, según algunos autores, utilizaban el misticismo para mantener el *status quo* de dominación y explotación de los marabouts sobre la comunidad creyente (Diop 1981: caps. 11 y 12). Los Murids o Muridas (*murid* significa discípulo), veneran a Bamba incluso más que a Mahoma, y son más doctrinales o “intelectuales”. Los Murid dominan en número y controlan el espectro político y económico de la región. Las cofradías tienen más presencia en Senegal (especialmente en el norte del país, y particularmente entre los wolof) que en Gambia, donde es un fenómeno más reciente. También hay grupos étnicos que tienen una relación histórica-territorial con determinadas cofradías (aunque no haya una correspondencia exacta).

²⁹⁰ Sobre la cofradía Tiyaniya, consúltense: J. L. Triaud y D. Robinson (2000) *La Tijaniyya. Une Confrérie Musulmane à la Conquête de l'Afrique*, Paris: Karthala; A. Traoré (1983) *Islam et Colonisation en Afrique. Cheikh Hamahoullah, Homme de Foi et Résistant*, Paris: Maisonneuve et Larose.

CAPÍTULO 5

ENDOGAMIA/EXOGRAMIA EN LA POBLACIÓN SENEGAMBIANA ENTRE CATALUÑA Y ÁFRICA: HIPÓTESIS Y ANÁLISIS CUANTITATIVO

5.1 Formulación definitiva de las hipótesis para el estudio de los procesos de endogamia/exogamia de la población senegambiana entre Cataluña y África

Tras las diferentes fases preliminares prospectivas, la adaptación del bagaje teórico, la metodología y las conclusiones de la investigación hecha en Londres y una fase posterior de trabajo documental y de campo prospectivo en Cataluña, seguida de una etapa de trabajo de campo en Gambia (África subsahariana), se desarrollaron las hipótesis definitivas para el trabajo de campo intensivo en Cataluña. En los Capítulos 5 y 6 se analizan conjuntamente los resultados de todo el proceso de trabajo de campo en Cataluña y África entre 1997 y 2001, en varios bloques temáticos en función de los factores centrales del análisis de la endogamia/exogamia, a saber: religión, país de nacimiento, familia (parentesco), grupo étnico y clase-estatus social. En el Capítulo 5 se presenta el análisis cuantitativo del trabajo (a partir de la explotación del Censo de Población de 1991 y de la Estadística de Población de Cataluña de 1996, así como de la Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña); y en el Capítulo 6 el análisis cualitativo (a partir de la observación participante, las entrevistas, el método genealógico, etc.).

HIPÓTESIS PRINCIPAL

Las hipótesis iniciales puestas a prueba con población gambiana residente en Londres, partían de la idea del factor religioso como aspecto fundamental de los procesos de endogamia/exogamia. La idea era que el factor religioso predisponía a la endogamia de país. El trabajo posterior, primero con una fase de trabajo documental y de campo prospectivo en Cataluña, seguida de una etapa de trabajo de campo en Gambia, apuntaban a la existencia de diversos factores imbricados, a saber: país (y región) de nacimiento-socialización, grupo étnico, familia y clase-estatus social, además del factor religioso, que podía funcionar como catalizador de otros factores, pero que no explicaba *per se* la complejidad de los procesos de endogamia/exogamia.

Antes de pasar a la descripción de las hipótesis secundarias, debo insistir en que, a pesar del énfasis en el matrimonio (la dicotomía ‘endogamia/exogamia’ hace referencia a ‘matrimonio’) se está hablando también de ‘relaciones íntimas informales’ o no reguladas legalmente: cohabitación (no necesariamente institucionalizada), relaciones sexuales casuales y asociaciones breves. Sigo aquí la dicotomía ‘formal/informal’ definida por Giddens (1993: 742 [1989]), según la cual: “son relaciones *formales* las que existen en

grupos y organizaciones basadas en normas o reglas del sistema oficial de autoridad.” Otras relaciones íntimas, incluidas la cohabitación –“dos personas que viven juntas en una relación sexual de cierta permanencia, sin estar casados” (*ibid.*: 750)– son consideradas *informales*.²⁹¹ Aunque en muchos sistemas de parentesco africano la distinción entre ‘formal’ e ‘informal’ o entre ‘matrimonio’ y ‘no-matrimonio’ no es tan clara como en la tradición cristiana, la población de estudio es mayoritariamente musulmana, y la ley islámica (Sharia) es un sistema oficial de autoridad que establece explícitamente esta distinción. Es preciso diferenciar, pues, entre “pareja” (emparejarse) y “cónyuge” (casarse); no sólo porque se trata de fenómenos distintos con significados sociales diferentes, sino porque las esferas *formal* e *informal* se complementan (a veces contadiéndose) y se dan sentido la una a la otra. En el análisis cuantitativo de la muestra (trabajo de campo), así como en la elaboración de los diagramas genealógicos, he distinguido entre estos dos niveles de la siguiente forma:

- a. Relación formal: matrimonio (civil o religioso, en origen o en destino)
- b. Relación informal
 - b.1. Relación estable con cohabitación
 - b.2. Relación estable sin cohabitación

Un tercer nivel de relación informal sería el de: “relación no estable sin cohabitación” (relación casual breve) que, aunque no ha sido recogido cuantitativamente por la ambigüedad y subjetividad implícitas, sí se ha considerado en el análisis cualitativo.

HIPÓTESIS SECUNDARIAS

Las tres proto-hipótesis secundarias iniciales –que hacían referencia al análisis de tres variables cruciales: *sexo*, *edad* (generación), y nivel *formal/informal* de la relación– se desarrollaron, dando lugar a las siguientes tres sub-hipótesis:

1. Los *hombres* son más exógamos que las *mujeres*, debido tanto a factores culturales (doctrina islámica, división de roles de género) como estructurales (patrón de migración masculino y estructura patrilínea del parentesco), factores todos ellos que ofrecen mayor movilidad y oportunidades para la exogamia a los hombres.

²⁹¹ Sobre esta dicotomía véase también Jenkins (1997: 63-64).

2. La exogamia es mayor en las relaciones *informales* que en las *formales*, debido fundamentalmente a factores socioculturales (p.e. doctrina islámica). La exogamia informal es mayor entre los hombres que entre las mujeres, debido al patrón de migración masculino y a razones socioculturales que confiere a los varones mayor libertad y propensión a tener relaciones informales.
3. Las *generaciones jóvenes* son más exógamas que las *generaciones viejas*, por la desvinculación con los vínculos de origen, la mayor interacción social (diversificación de las redes), y el proceso de secularización. Particularmente debido a la disociación entre las prácticas “tradicionales” (matrimonio arreglado) y su función socio-cultural (alianzas familiares), que afecta a todos los niveles: grupo étnico, país, familia (parentesco) y estatus-clase social.

5.2 Explotación del Censo de Población de 1991 y de la Estadística de Población de Cataluña de 1996

5.2.a Notas metodológicas preliminares

La información que aquí se presenta es el resultado del tratamiento cuantitativo y análisis de los datos del Censo de Población de 1991 y de la Estadística de Población de Cataluña de 1996 –ambas operaciones exhaustivas sobre el conjunto de la población y cuyos datos están protegidos por secreto estadístico– correspondientes a la nupcialidad de cuatro poblaciones inmigradas en Cataluña: África (total), Marruecos, Gambia y Senegal. La inclusión de Marruecos tiene que ver con la contrastación del peso de la religión sobre otros factores, como el país de nacimiento (de hecho, como veremos, apenas se han registrado uniones entre senegambianos y marroquíes, a pesar de que comparten la afiliación al Islam).

Los datos, de tipo stock, se refieren, pues, a población inmigrada residente en Cataluña que vivía con su cónyuge en 1991 y 1996, según la edad y el sexo de la población inmigrada, y la nacionalidad y el país de nacimiento de sus cónyuges. Es decir, se ha realizado una explotación de los datos doble, considerando por un lado la *nacionalidad* del cónyuge y por otro lado su *país de nacimiento*, dada la importancia de esta distinción en el fenómeno observado, que se refleja en las diferencias en los resultados.

La petición de los datos en bruto se hizo al Idescat, y luego se llevó a cabo la explotación y análisis de los mismos utilizando el programa estadístico Excel. Esta explotación se llevó a cabo durante un período de tres meses completos, entre junio y agosto de 2001 (con revisiones y re-elaboraciones posteriores).

Como ya señalé en una nota del Índice de este trabajo, he introducido aquí sólo una selección de los gráficos y tablas esenciales del Anexo I (del Volumen 2) para facilitar la lectura del texto. De modo que estos gráficos y tablas que aparecen en este apartado 5.2 están íntegramente recogidos también en el Anexo I (del Volumen 2). Y sólo estos gráficos y tablas van precedidos aquí de la nomenclatura: (5.2) (p.e. “Gráfico (5.2).9.AI”, que equivale al Gráfico 9 del Anexo I: “9.AI”). En los gráficos que aparecen en este apartado, que representan porcentajes, se ha optado por indicar el valor absoluto (i.e. número de casos). Esta doble referencia –la de la barra porcentual y la del número absoluto que aparece encima– permite tener presente en todo momento el número de casos –muchas veces pequeño– en el que se basan los porcentajes, sin necesidad de recurrir a la tabla de referencia del Anexo I (Volumen 2).

5.2.b Resultados del análisis

5.2.b.1 Datos generales

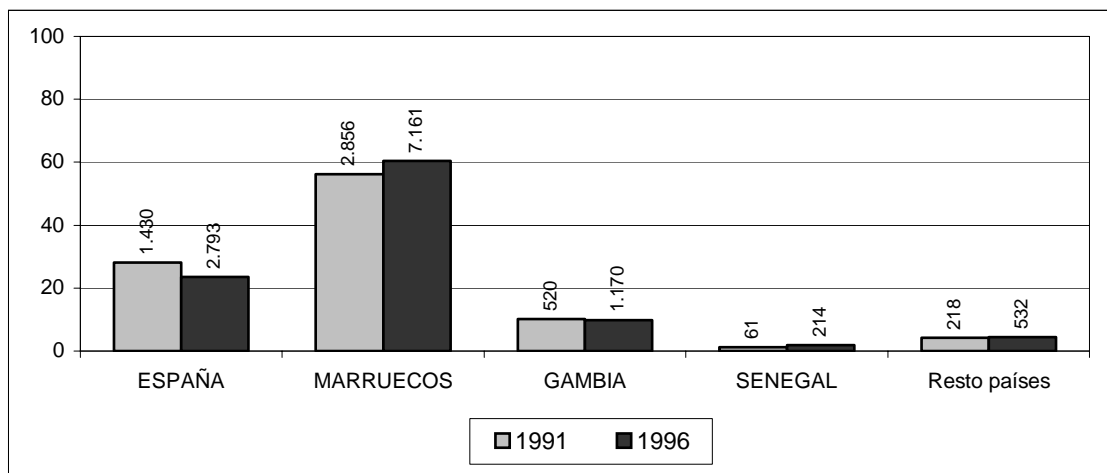
En primer lugar, el análisis muestra que la gran mayoría de matrimonios tienen lugar con personas cuya nacionalidad o país de nacimiento es: España, Marruecos, Gambia y Senegal, si bien, como analizaremos en detalle, en el caso de la relación entre Marruecos y Senegal y Marruecos y Gambia, los índices de interacción a nivel de uniones conyugales es menor que con otros países. En todos los casos España aparece como el país mayoritario en las uniones exógamas de los africanos residentes en Cataluña. El resto de casos se ha agrupado en la categoría “Resto países”, cuyo análisis en detalle ha aportado una información imprescindible para matizar las tendencias generales.

Lo primero que cabe señalar, pues, es la tendencia a la endogamia en todos los casos analizados. El análisis del comportamiento de la población africana en su conjunto aporta información poco precisa, pues aglutina a todos los países africanos. Así tenemos que, tanto en 1991 como en 1996, la mayoría de residentes africanos en Cataluña estaban casados con marroquíes, lo que se explica por el hecho de que la mayoría de población africana residente en Cataluña es de origen marroquí. El resto estaba casada con población española, y en menor medida gambiana –que era el contingente africano más voluminoso después de Marruecos tanto en 1991 como en 1996– y senegalesa (véanse Tablas 2.AI y 3.AI²⁹², y Gráficos (5.2).2.AI y (5.2).3.AI):

²⁹² La variación de los valores totales del año 1996 para la población africana casada residente en Cataluña según el país de nacimiento y la nacionalidad del cónyuge (11.870 versus 11.873, respectivamente), que tendrían que ser idénticos, se ha revisado y comprobado diversas veces con los datos originales enviados por el Idescat (véanse, del Volumen 2, Anexo I, las Tablas 2.AI y 3.AI, respectivamente). Se trata, pues, de un error en los datos base de la fuente. No obstante, esta variación no es significativa para el análisis de las tendencias socio-demográficas que se muestran en este trabajo.

Gráfico (5.2).2.AI

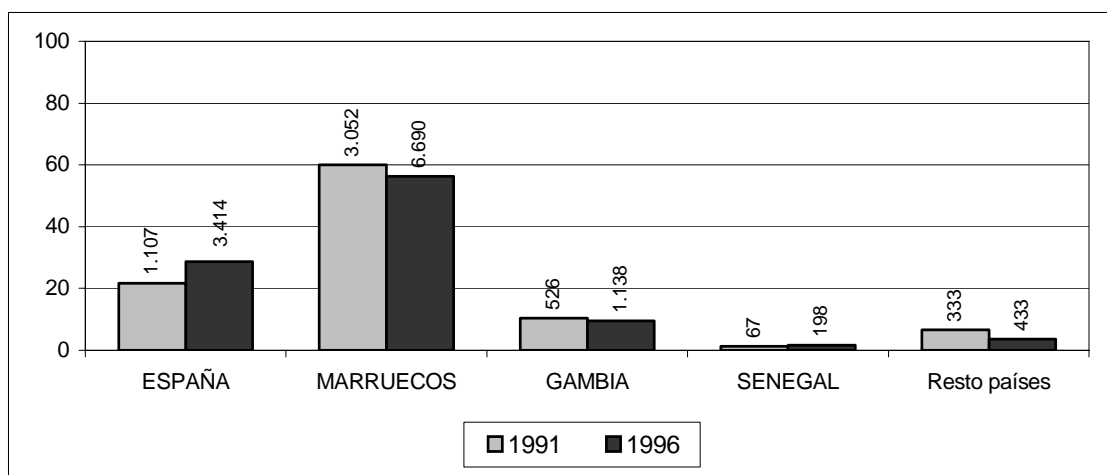
Población africana casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según *país de nacimiento* del cónyuge



Fuente: Censo de Población 1991 y Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).3.AI

Población africana casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según *nacionalidad* del cónyuge

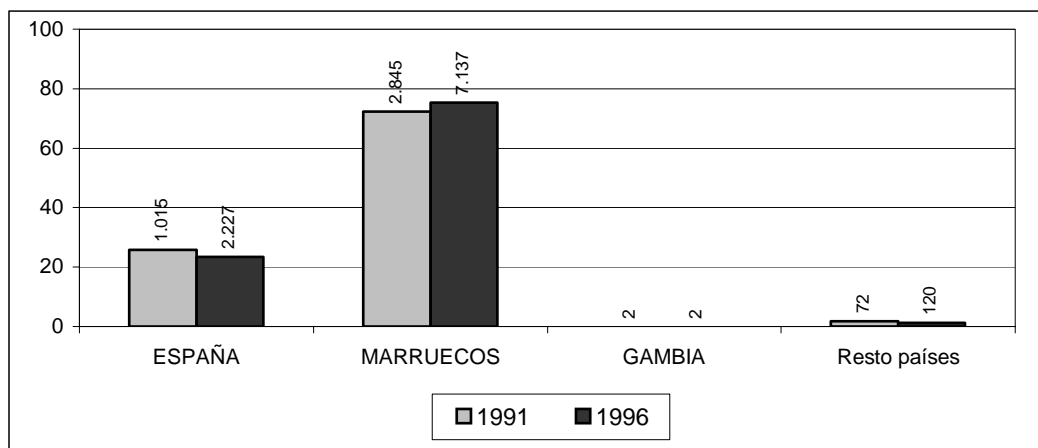


Fuente: Censo de Población 1991 y Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

La predominancia de la endogamia se ve clara analizando los países por separado. Así, observamos que la mayoría de marroquíes están casados con marroquíes (véanse Tablas 4.AI y 5.AI, y Gráficos (5.2).4.AI y (5.2).5.AI); la mayoría de gambianos con gambianos (véanse Tablas 6.AI y 7.AI, y Gráficos (5.2).6.AI y (5.2).7.AI); y la mayoría de senegaleses con senegaleses (véanse Tablas 8.AI y 9.AI, y Gráficos (5.2).8.AI y (5.2).9.AI); en todos los casos tanto considerando la *nacionalidad* como el *país de nacimiento* del cónyuge:

Gráfico (5.2).4.AI

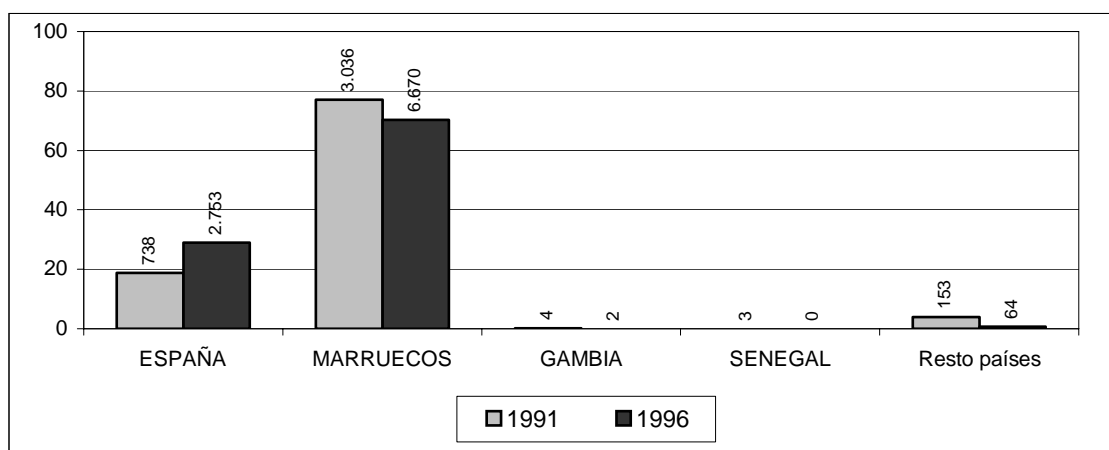
Población marroquí casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según *país de nacimiento* del cónyuge



Fuente: Censo de Población 1991 y Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).5.AI

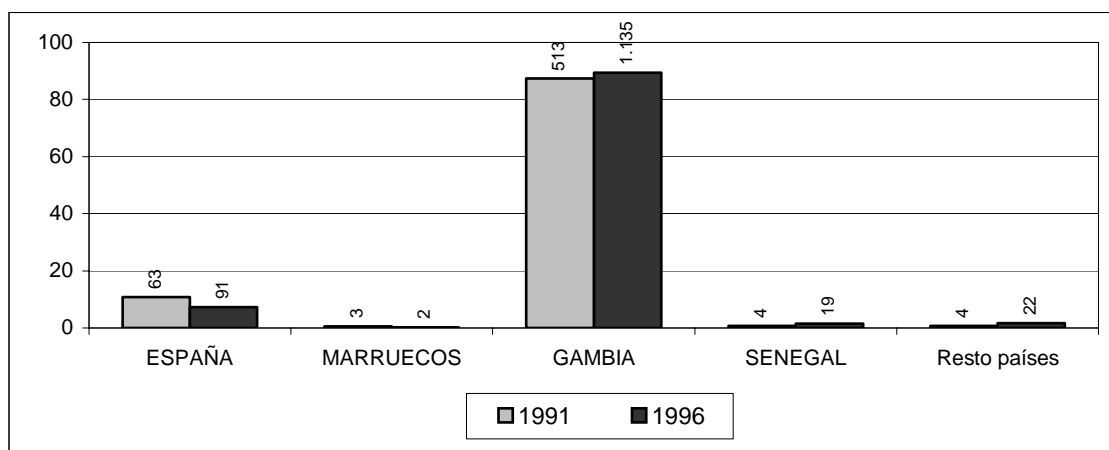
Población marroquí casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según *nacionalidad* del cónyuge



Fuente: Censo de Población 1991 y Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).6.AI

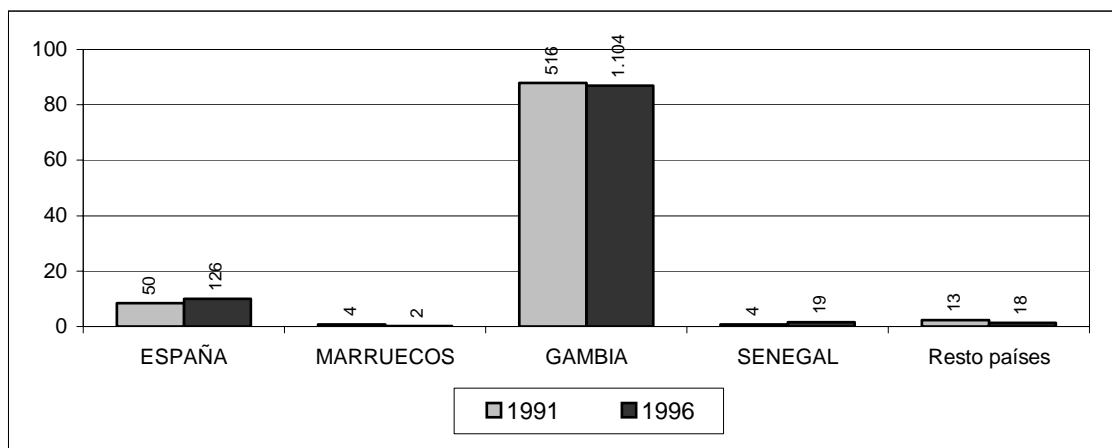
Población gambiana casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según *país de nacimiento* del cónyuge



Fuente: Censo de Población 1991 y Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).7.AI

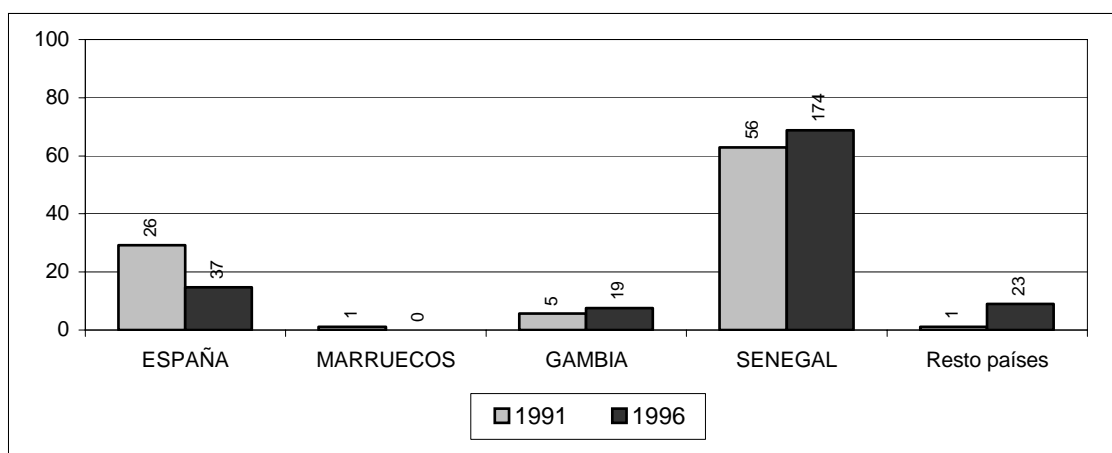
Población gambiana casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según *nacionalidad* del cónyuge



Fuente: Censo de Población 1991 y Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).8.AI

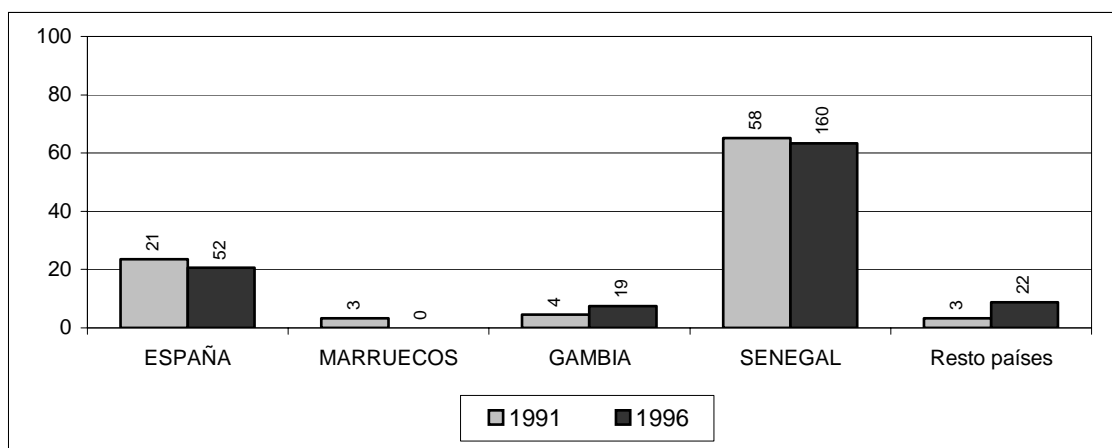
Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según *país de nacimiento* del cónyuge



Fuente: Censo de Población 1991 y Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).9.AI

Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según *nacionalidad* del cónyuge



Fuente: Censo de Población 1991 y Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

De los tres países, los más endógamos son los inmigrantes de Gambia, con más del 80% de las uniones endógamas en ambos años y tanto según la *nacionalidad* como el *país de nacimiento* del cónyuge, seguidos de los marroquíes, con más del 70% también en todos los casos, y los senegaleses, con alrededor del 60%, y que son los que presentan un mayor porcentaje de matrimonios con personas de otros países que no son el propio (aunque en 1996 son los marroquíes los que presentan una mayor proporción de matrimonios con cónyuges españoles, en general presentan unas proporciones menores de matrimonios exógamos que los senegaleses).

Se aprecian diferencias entre los datos según consideremos la *nacionalidad* del cónyuge o su *país de nacimiento*, que además se relacionan con la diferencia del año de observación. La evolución temporal entre 1991 y 1996 indica que cada vez hay mayor endogamia si la variable que consideramos es el país de nacimiento del cónyuge, pero menos si lo que tenemos en cuenta es su nacionalidad. Es decir, que hay más matrimonios exógamos entre personas de distinta nacionalidad que entre personas nacidas en un país distinto del propio; lo que significa que estaríamos subestimando los matrimonios endógamos (entre personas del mismo origen) si tuviéramos en cuenta únicamente la variable *nacionalidad*. Esto se observa en todos los casos, tanto en el conjunto de la población africana como en los países analizados separadamente. Así, en la población africana en su conjunto, en 1996 el 39,7% de los residentes africanos vivía con un cónyuge nacido en un país distinto al propio, casi el 60% de los cuales eran personas nacidas en España (23,5% del total); mientras que el 43,7% lo hacía con alguien de nacionalidad distinta a la suya, más del 60% de los cuales eran de nacionalidad española (28,8% del total) (véanse Gráficos (5.2).2.AI y (5.2).3.AI, más arriba, y Tablas 2.AI y 3.AI). De la misma forma, en 1996 el 10,6% de los residentes gambianos vivían con un cónyuge nacido en un país distinto al propio, de los cuales el 70% eran personas nacidas en España (7,2% del total); mientras que el 13% lo hacía con alguien de nacionalidad distinta a la suya, de los cuales más del 80% eran de nacionalidad española (9,9% del total) (véanse Gráficos (5.2).6.AI y (5.2).7.AI, más arriba, y Tablas 6.AI y 7.AI). Esta diferencia de porcentajes es mucho más notoria en los casos de Marruecos (véanse Gráficos (5.2).4.AI y (5.2).5.AI, más arriba, y Tablas 4.AI, 5.AI) y de Senegal (véanse Gráficos (5.2).8.AI y (5.2).9.AI, más arriba, y Tablas 8.AI y 9.AI). Cabe tener en cuenta aquí que parte de estos cónyuges de *nacionalidad* española pueden ser, de hecho, de *origen* marroquí. Estos datos pueden explicarse en parte por la preferencia por el matrimonio con una persona de nacionalidad española pero nacida en el mismo –u otro– país africano, por los beneficios a distintos niveles de integración socio-económica que de ello se derivan. Esto ocurriría en 1996 y no en 1991 debido a que en 1996 había más personas nacionalizadas españolas, en parte gracias a los procesos de regularización de extranjeros habidos entre esos dos años, además de a otros factores socio-demográficos colaterales. En 1991, pues, la tendencia es justamente la inversa: hay más exogamia según el país de nacimiento que según la nacionalidad del cónyuge.

Cabe señalar que los matrimonios entre marroquíes y personas cuya nacionalidad o país de nacimiento es Gambia o Senegal son prácticamente inexistentes en ambos años; incluso inexistentes del todo para Senegal considerando el país de nacimiento del cónyuge. Los pocos casos se dan en la comarca del Maresme, con mayor densidad de población senegambiana (véanse Tablas 4.AI a 9.AI). Se observa también, aunque en menor medida, la relativa escasa proporción de matrimonios entre gambianos y senegaleses, tanto por *nacionalidad* como por *país de nacimiento*, si tenemos en cuenta la proximidad geográfica y sociocultural (p.e. religión) entre ambos países (esto se confirma con el trabajo de campo realizado en Cataluña). En el caso de Senegal (véanse Gráficos (5.2).8.AI y (5.2).9.AI, más arriba, y Tablas 8.AI y 9.AI) se observa que hay más uniones con cónyuges de otros países que no son España en comparación con el caso de Marruecos y Gambia, cuyas uniones exógamas las realizan casi exclusivamente con españoles (véanse Gráficos (5.2).4.AI, (5.2).5.AI, (5.2).6.AI y (5.2).7.AI, más arriba, y Tablas 4.AI a 7.AI, respectivamente).

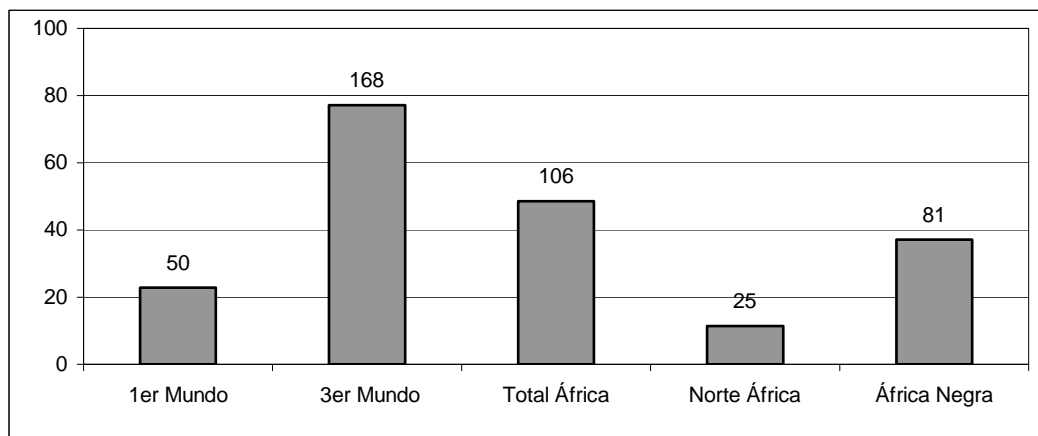
Respecto a las uniones con cónyuges del “Resto de países” (todos excepto: España, Marruecos, Gambia y Senegal), la tendencia general en las cuatro poblaciones analizadas es que la mayoría son matrimonios con cónyuges de países del Tercer Mundo²⁹³, sobre todo de países africanos que suelen ser países vecinos o de la misma zona geográfica. Así, para los gambianos y senegaleses estos son países como: Mali, Guinea (Bissau, Conakry y Ecuatorial), Ghana, Sierra Leona, o Nigeria (véanse Tablas 18.AI a 25.AI); y para los marroquíes países como: Argelia, Egipto o Túnez, además de países europeos conectados histórica y socialmente, especialmente Francia (teniendo en cuenta de nuevo, que parte de los cónyuges de nacionalidad francesa pueden ser de hecho de origen africano) (véanse Tablas 14.AI a 17.AI).

También aquí se observan diferencias según se considere la *nacionalidad* o el *país de nacimiento* del cónyuge, habiendo más proporción de endogamia socio-geográfica si se considera el *país de nacimiento* del cónyuge, y mayor exogamia considerando su nacionalidad. Esto se observa en la población africana en general en los dos años analizados. Así, por ejemplo, en 1991 el 22,9% de africanos casados vivían con cónyuges nacidos en países del Primer Mundo y el 77,1% con cónyuges nacidos en países del Tercer Mundo, más del 60% de los cuales eran nacidos en países africanos (éstos representaban el 48,6% del total de Resto de países). En cambio, en el mismo año, la proporción de uniones de africanos con cónyuges cuya nacionalidad era de algún país del Primer Mundo aumenta al 37,8%, reduciéndose al 62,2% la proporción de los casados con cónyuges de nacionalidades de países del Tercer Mundo, representando los cónyuges de nacionalidad africana el 41,4% de estos (el 25,8% del total de Resto de países) (véanse Tablas 10.AI y 12.AI, y Gráficos (5.2).10.AI y (5.2).12.AI):

²⁹³ La división entre “Primer Mundo” y “Tercer Mundo” no deja de ser problemática. Sigo aquí la clasificación del Colectivo IOÉ (1994-b: 89, n.4). Los escasísimos casos de cónyuges apátridas se han incluido en la categoría Tercer Mundo.

Gráfico (5.2).10.AI

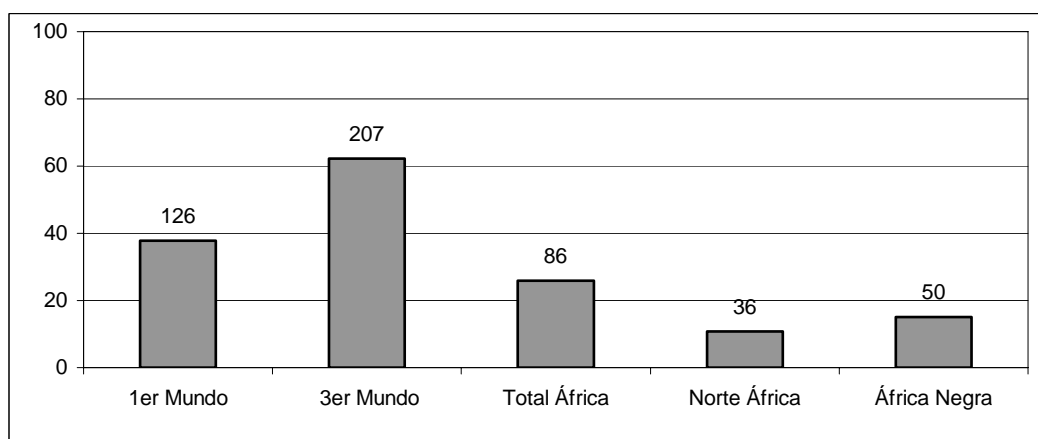
Población africana casada residente en Cataluña en 1991, según *país de nacimiento* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)



Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).12.AI

Población africana casada residente en Cataluña en 1991, según *nacionalidad* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)



Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

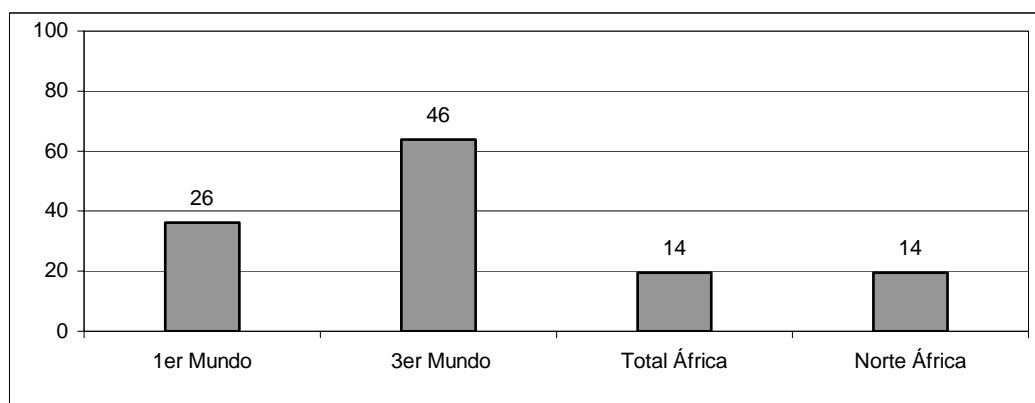
Esto se explicaría en parte por el hecho de que parte de los cónyuges nacidos en países del Tercer Mundo –incluyendo a los países africanos– disponen de nacionalidades de países del Primer Mundo; este es el caso de Australia, Bélgica, Canadá, Dinamarca, Noruega o los Países Bajos, países representados en la estadística de 1991 por nacionalidad del cónyuge de población africana, y que no aparecen en la del mismo año por país de nacimiento del cónyuge (véanse Tablas 10.AI y 12.AI). Cabe señalar, no obstante, que esta variación es menor en el caso del año 1996 (véanse Tabla y Gráfico 11.AI, y Tabla y Gráfico 13.AI).

Analizando los países por separado, observamos las mismas tendencias. En el caso de Marruecos, la mayoría de las uniones es con cónyuges de países del Tercer Mundo. En

1991 el 36,1% vivía con cónyuges *nacidos* en países del Primer Mundo, mientras que el 63,9% lo hacía con cónyuges con *nacionalidad* de algún país del Primer Mundo (véanse Gráficos 14.AI y 16.AI). De nuevo, aparecen aquí otros países representando la nacionalidad de los cónyuges, como Noruega, Dinamarca o Italia. Asimismo, en el bloque de países de África, según la nacionalidad, aparecen países como Egipto o Nigeria, no representados como países de nacimiento de los cónyuges (véanse Tablas 14.AI y 16.AI). Sin embargo, en el año 1996 se produce una situación inversa, habiendo más proporción de matrimonios con cónyuges de países del Primer Mundo según su *país de nacimiento* que según su *nacionalidad*, aumentando los casos y diversificándose los países de nacimiento de los cónyuges en todos los casos. Así pues, tenemos que cada vez hay mayor proporción de uniones con cónyuges del Primer Mundo, y menos con cónyuges de países del Tercer Mundo si observamos la variable: *país de nacimiento* del cónyuge; y la tendencia inversa si la variable atribuida es la *nacionalidad*. Aunque en todos los casos la proporción de cónyuges del continente africano aumenta en 1996 respecto de 1991 (véanse Gráficos (5.2).14.AI, (5.2).15.AI, (5.2).16.AI y (5.2).17.AI):

Gráfico (5.2).14.AI

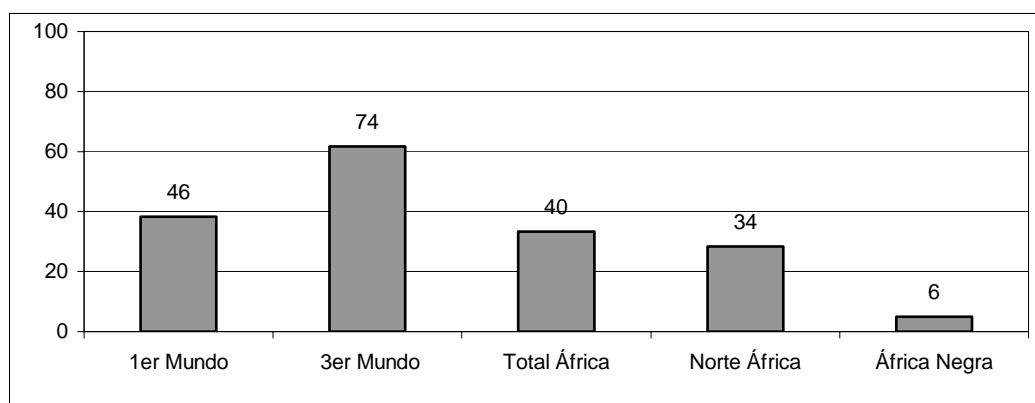
Población marroquí casada residente en Cataluña en 1991, según *país de nacimiento* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)



Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).15.AI

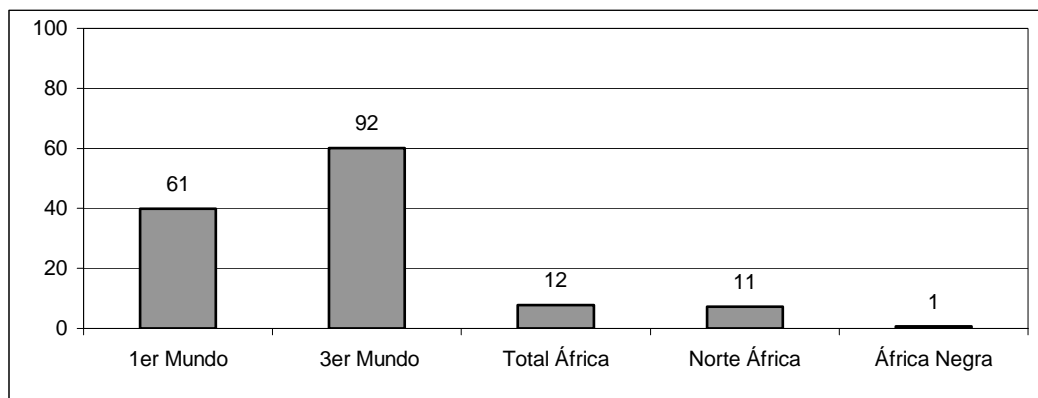
Población marroquí casada residente en Cataluña en 1996, según *país de nacimiento* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)



Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).16.AI

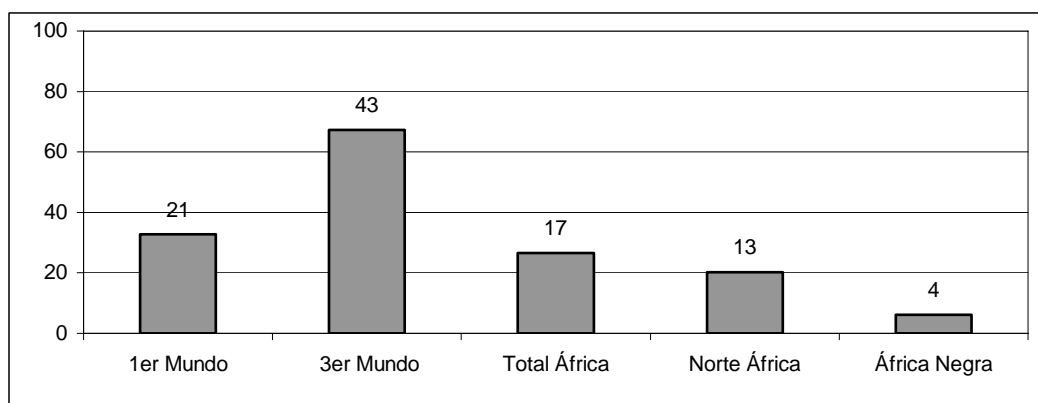
Población marroquí casada residente en Cataluña en 1991, según *nacionalidad* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)



Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).17.AI

Población marroquí casada residente en Cataluña en 1996, según *nacionalidad* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)



Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

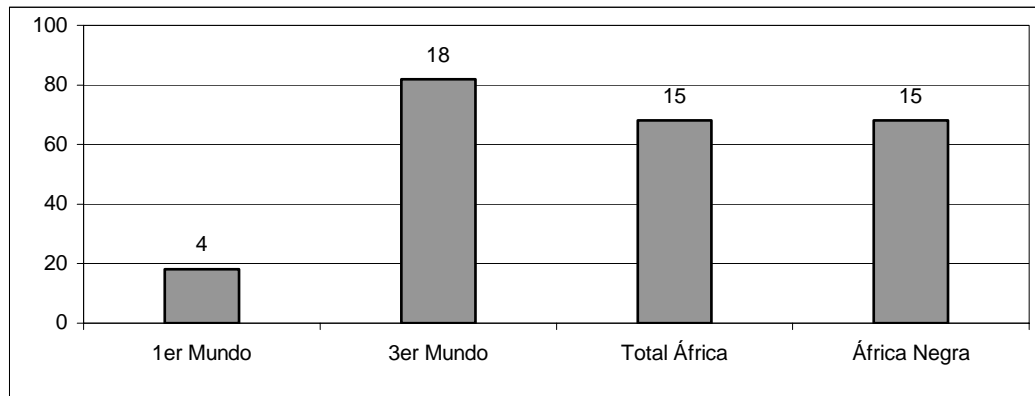
La mayoría de cónyuges que no han nacido en Marruecos o que tienen una nacionalidad diferente a la marroquí casados con residentes marroquíes, después de los españoles, son individuos de países vecinos, de la zona del Magreb, particularmente de Argelia y, en menor medida, de Túnez, así como de otros países europeos, particularmente de Francia y Alemania. Así, en 1991, el 13,9% de los cónyuges de los marroquíes residentes en Cataluña había nacido en Argelia, el mismo porcentaje en Portugal, en Túnez y en Alemania el 5,6%, el 4,2% en Francia, y el 6,9% en Filipinas (este último país más presente en 1991 que en 1996). Hay que destacar también una alta proporción de cónyuges nacidos en países de Latinoamérica, especialmente en Argentina (8,3%) y Uruguay (5,6%) (véase Tabla 14.AI). En 1996 los países de origen de los cónyuges se diversifican, aunque los casos se concentran en pocos países, especialmente en Argelia (22,5%) y Francia (13,3%), seguidos de países como Alemania (5,8%) o Bélgica (4,2%) (véase Tabla 15.AI). Según la nacionalidad del cónyuge, en 1991 se diversifican los países respecto al país de

nacimiento del cónyuge en el mismo año, y el mayor porcentaje de uniones es con cónyuges de Suiza (9,8%) y Ecuador (9,8%), además de Alemania (5,9%), Francia (4,6%), Reino Unido (4,6%), Portugal (4,6%) o Filipinas (4,6). Entre los países latinoamericanos, además de Ecuador, es significativa la presencia de uniones con cónyuges de Colombia (5,9%), Chile (5,2%), o República Dominicana, entre otros países representados con valores menores (Uruguay, Venezuela, Bolivia) (véase Tabla 16.AI). En 1996 la mayor proporción es de cónyuges con nacionalidad de Argelia (12,5%), seguida de Francia (10,9%), Ecuador (9,4%), Dinamarca (6,3%) y Túnez (4,7%) (véase Tabla 17.AI). Cabe destacar que las uniones con cónyuges de países del África Negra (tanto por nacionalidad como por país de nacimiento) son casi inexistentes.

En el caso de Gambia, la mayoría de las uniones del “Resto de países” son también con cónyuges de países del Tercer Mundo, mayoritariamente africanos, incluso más notablemente que en el caso de Marruecos. Esta tendencia se observa especialmente en el año 1996, donde más del 80% de los cónyuges son de países del Tercer Mundo, tanto según su *nacionalidad* como su *país de nacimiento*. Más del 80% de estos eran cónyuges africanos (el 68,2% el total según el país de nacimiento del cónyuge y el 72,2% del total según su nacionalidad) (véanse Gráficos (5.2).19.AI y (5.2).21.AI):

Gráfico (5.2).19.AI

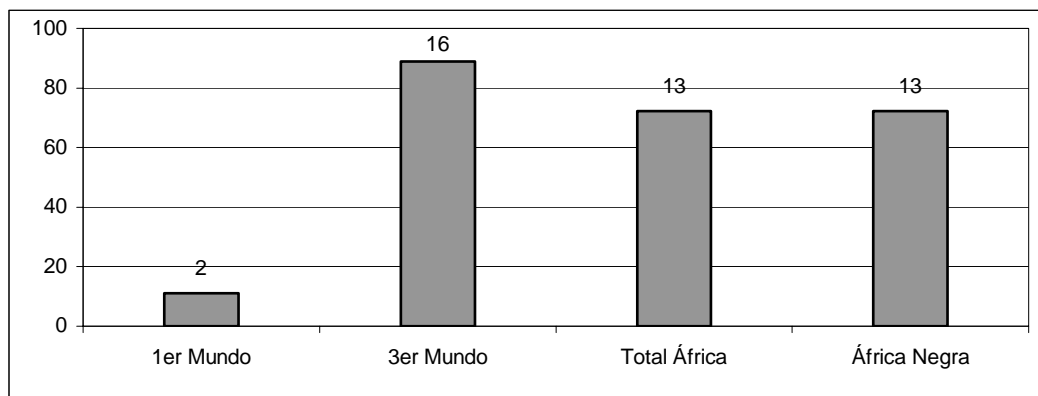
Población gambiana casada residente en Cataluña en 1996, según *país de nacimiento* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)



Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).21.AI

Población gambiana casada residente en Cataluña en 1996, según *nacionalidad* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)



Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Cabe señalar una diversificación de los países de nacimiento y de nacionalidad de los cónyuges en 1996 respecto de 1991, con mayor diversificación y proporción de los países africanos. La comparación temporal indica, pues, que hay mayor endogamia de origen socio-geográfico en 1996 que en 1991 (véanse Tablas 18.AI a 21.AI) (no ocurre así en la tendencia general de Gambia, donde según nacionalidad del cónyuge hay más exogamia en 1996 que en 199: véanse Gráficos (5.2).6.AI y (5.2).7.AI, más arriba, y Tablas 6.AI y 7.AI).

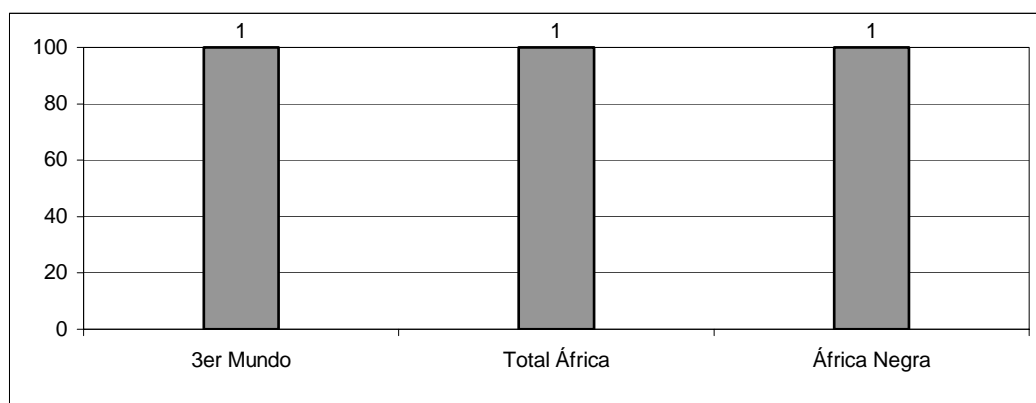
La mayoría de cónyuges que no han nacido en Gambia o que tienen una nacionalidad diferente a la gambiana que están casados con residentes gambianos, después de los españoles y los senegaleses, son de países vecinos; esto es, de países del Tercer Mundo, mayoritariamente africanos y principalmente del África Negra (subsahariana y central). Así, en 1991, el 75% de los cónyuges de gambianos *nacidos* en otros países (todos excepto: España, Marruecos y Senegal) eran del Tercer Mundo, y en 1996 lo eran el 81,8%. En 1991 la mayoría –aunque hay muy pocos casos– eran de países latinoamericanos, concretamente de Argentina (50%) y Colombia (25%), además del Reino Unido (25%) (véase Tabla 18.AI). En 1996 se diversifican los países de procedencia, concentrándose los casos en los países africanos, exclusivamente subsaharianos, con una gran mayoría de cónyuges de Guinea Conakry (36,4%), seguidos de los de Francia (13%). Además de otros países subsaharianos, entre los que destaca Zambia (9,1%), también aparecen representados cónyuges de Suiza o Filipinas (4,5% ambos) (véase Tabla 19.AI). Atendiendo a la *nacionalidad* del cónyuge, en 1991 aumentan los casos y la diversidad de países respecto a los valores por país de nacimiento del cónyuge, estando muy igualadas las proporciones de cónyuges del Primer Mundo y del Tercer mundo (véanse Tabla y Gráfico 20.AI). Nótese que, aunque en proporción haya más uniones con cónyuges del Tercer Mundo, y aunque el número de casos en términos absolutos sea muy pequeño, la nacionalidad más representada es el Reino Unido (23,1%).

Se sigue observando una relativamente alta presencia de cónyuges de países latinoamericanos, particularmente de Argentina, que tiene la misma proporción que Ghana (15,4%). En 1996 la gran mayoría de cónyuges tienen nacionalidades de países del Tercer Mundo (88,9%), y ahora casi exclusivamente del continente africano (72%), todos del África Negra (véase, más arriba, Gráfico (5.2).21.AI). El mayor porcentaje de uniones (38,9%) se da con población de nacionalidad guineana (Guinea Conakry), seguidos de cónyuges de Sierra Leona y Francia (11,1% ambos), aunque continúa la presencia de cónyuges de países latinoamericanos, como México y República Dominicana, además de Filipinas (véase Tabla 21.AI).

Respecto a Senegal, la mayoría de cónyuges que no han nacido en ese país o que tienen una nacionalidad diferente a la senegalesa que están casados con residentes senegaleses, después de los españoles y los gambianos, son también de países del Tercer Mundo, aunque la diferencia de proporción entre cónyuges del Tercer Mundo y del Primer Mundo es menor que en el caso de Gambia. En todos los casos, la mayoría de cónyuges del Tercer Mundo son africanos, con alguna excepción de algún país latinoamericano (concretamente una unión en 1996 con un cónyuge nacido en Venezuela) (véase Tabla 23.AI). Como en el caso de Gambia, aquí también casi exclusivamente los cónyuges africanos de los senegaleses son individuos del África Negra (Guinea, Mali) con alguna excepción (una unión en 1996 con un cónyuge de nacionalidad de Mauritania) (véase Tabla 25.AI). También aquí observamos una diversificación de países de origen y nacionalidad de los cónyuges en 1996 respecto de 1991, apareciendo en 1996 más uniones con cónyuges de países del Primer Mundo, que son europeos, concretamente de Francia y Suiza (véanse Tablas 23.AI y 25.AI, y Gráficos (5.2).22.AI y (5.2).23.AI):

Gráfico (5.2).22.AI

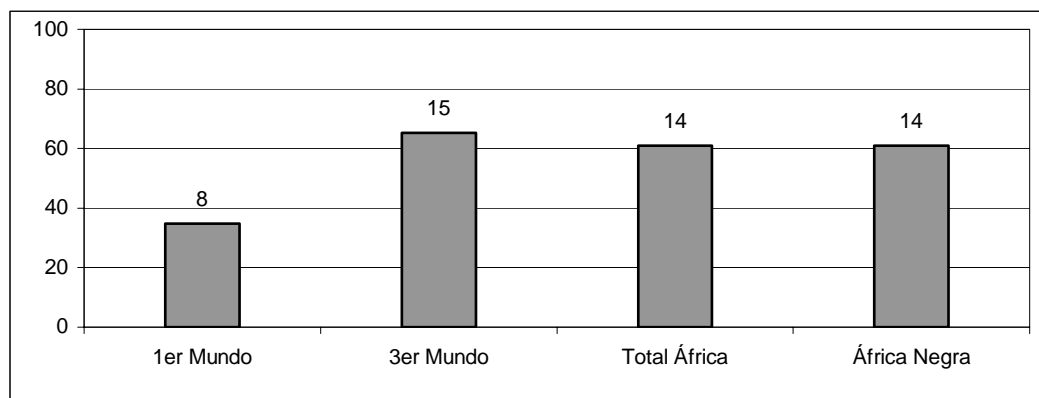
Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1991, según *país de nacimiento* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)



Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).23.AI

Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1996, según *país de nacimiento* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)



Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Tanto en el caso de Senegal como de Gambia se observa, pues, la casi nula presencia de cónyuges de países de África del Norte, además de la ausencia de países como Pakistán o Líbano, sí presentes en las uniones con marroquíes. También se advierte una alta proporción de uniones con cónyuges latinoamericanos, mayor entre los gambianos y senegaleses que entre los marroquíes, así como la presencia no despreciable de uniones con cónyuges de Filipinas, especialmente entre los gambianos (esto se confirma con el trabajo de campo realizado).

5.2.b.2 Sexo

Respecto al sexo de los cónyuges, la mayoría de los cónyuges de residentes africanos son mujeres, una proporción que aumenta en el caso de las mujeres de nacionalidad española: en todos los casos, en distintos años, y tanto en el caso de los individuos *nacidos* en España como en el de los de *nacionalidad* española, más del 60% son mujeres (véanse Tablas (5.2).26.AI, (5.2).27.AI, (5.2).28.AI y (5.2).29.AI):

Tabla (5.2).26.AI

Población africana casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y *país de nacimiento* del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	910	63,6	520	36,4	1.430	28,1
MARRUECOS	1.417	49,6	1.439	50,4	2.856	56,2
GAMBIA	258	49,6	262	50,4	520	10,2
SENEGAL	31	50,8	29	47,5	61	1,2
Resto países	104	47,7	115	52,8	218	4,3
Total países	2.720	53,5	2.365	46,5	5.085	100

Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Tabla (5.2).27.AI

Población africana casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y *país de nacimiento* del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	1.755	62,8	1.038	37,2	2.793	23,5
MARRUECOS	3.580	50,0	3.581	50,0	7.161	60,3
GAMBIA	579	49,5	591	50,5	1.170	9,9
SENEGAL	122	57,0	92	43,0	214	1,8
Resto países	271	50,9	261	49,1	532	4,5
Total países	6.307	53,1	5.563	46,9	11.870	100

Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Tabla (5.2).28.AI

Población africana casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y *nacionalidad* del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	721	65,1	386	34,9	1.107	21,8
MARRUECOS	1.526	50,0	1.526	50,0	3.052	60,0
GAMBIA	262	49,8	264	50,2	526	10,3
SENEGAL	35	52,2	32	47,8	67	1,3
Resto países	176	52,9	157	47,1	333	6,5
Total países	2.720	53,5	2.365	46,5	5.085	100

Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Tabla (5.2).29.AI

Población africana casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y *nacionalidad* del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	2.067	60,5	1.347	39,5	3.414	28,8
MARRUECOS	3.349	50,1	3.341	49,9	6.690	56,3
GAMBIA	563	49,5	575	50,5	1.138	9,6
SENEGAL	116	58,6	82	41,4	198	1,7
Resto países	213	49,2	220	50,8	433	3,6
Total países	6.308	53,1	5.565	46,9	11.873	100

Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Entre 1991 y 1996, se observa un ligero aumento en la proporción de uniones (de africanas) con hombres españoles, especialmente con hombres de *nacionalidad* española (de 34,9% a 39,5%), más que con sólo los *nacidos* en España (de 36,4 a 37,2%), lo que indica que, de hecho, muchos de esos hombres son individuos nacidos en África con nacionalidad española (presumiblemente se habrían casado tras la obtención de la nacionalidad). En cuanto a los demás países, el análisis debe hacerse separadamente para obtener información significativa.

En cuanto a las uniones con población residente de Marruecos, en general (Total países) también hay más uniones con mujeres que con hombres, aunque con diferencias

por países. Alrededor del 60% de los cónyuges españoles de la población marroquí residente en Cataluña son mujeres en todos los casos (véanse Tablas (5.2).30.AI, (5.2).31.AI, (5.2).32.AI y (5.2).33.AI):

Tabla (5.2).30.AI

Población marroquí casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y *país de nacimiento* del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	614	60,5	401	39,5	1.015	25,8
MARRUECOS	1.414	49,7	1.431	50,3	2.845	72,3
GAMBIA	0	0	2	100	2	0,1
Resto países	35	48,6	37	51,4	72	1,8
Total países	2.063	52,4	1.871	47,6	3.934	100

Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Tabla (5.2).31.AI

Población marroquí casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y *país de nacimiento* del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	1.329	59,7	898	40,3	2.227	23,5
MARRUECOS	3.565	50,0	3.572	50,0	7.137	75,2
GAMBIA	0	0	2	100	2	0,02
Resto países	69	57,5	51	42,5	120	1,3
Total países	4.963	52,3	4.523	47,7	9.486	100

Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Tabla (5.2).32.AI

Población marroquí casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y *nacionalidad* del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	451	61,1	287	38,9	738	18,8
MARRUECOS	1.518	50,0	1.518	50,0	3.036	77,2
GAMBIA	2	50,0	2	50,0	4	0,1
SENEGAL	2	66,7	1	33,3	3	0,1
Resto países	90	58,8	63	41,2	153	3,9
Total países	2.063	52,4	1.871	47,6	3.934	100

Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Tabla (5.2).33.AI

Población marroquí casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y *nacionalidad* del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	1.598	58,0	1.155	42,0	2.753	29,0
MARRUECOS	3.335	50,0	3.335	50,0	6.670	70,3
GAMBIA	0	0	2	100	2	0,02
Resto países	31	48,4	33	51,6	64	0,7
Total países	4.964	52,3	4.525	47,7	9.489	100

Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Entre 1991 y 1996 se observa un aumento de la proporción mujeres marroquíes casadas con hombres españoles, y, como ocurría para el conjunto de africanos, especialmente en el caso de hombres de *nacionalidad* española (del 38,9% al 42%), más que de hombres *nacidos* en España (del 39,5% al 40%), lo que indicaría que muchos de esos hombres con nacionalidad española no han nacido en España, sino en Marruecos o, previsiblemente, en algún país norte-africano. En cuanto a las uniones con cónyuges gambianos, y aunque hay muy pocos casos, en la mayoría de los casos –todos excepto para el año 1991 por nacionalidad del cónyuge, donde la proporción por sexo está igualada– se trata de matrimonios entre mujeres marroquíes y hombres gambianos. De los casi inexistentes casos de matrimonios con individuos de Senegal, sólo presentes en 1991 por *nacionalidad* del cónyuge, en sólo 3 casos (véase, más arriba, Tabla (5.2).32.AI), son “mayoritariamente” hombres marroquíes casados con mujeres senegalesas (el hecho de que, en conjunto, hay más hombres senegambianos casados con mujeres marroquíes que al revés es algo que, como veremos, se confirma con el trabajo de campo realizado en Cataluña). La proporción de mujeres del “Resto de países” (todos excepto: España, Senegal y Gambia) como cónyuges en las uniones con marroquíes disminuye entre 1991 y 1996 atendiendo al lugar de *nacimiento*, pero aumenta si consideramos su *nacionalidad*. Asimismo, en el año 1991 hay más proporción de uniones con mujeres nacidas fuera que con mujeres de diferente nacionalidad, una tendencia inversa a la del año 1996.

Respecto a las uniones con población residente de Gambia, de nuevo, la gran mayoría de cónyuges españoles son mujeres (alrededor del 80% en todos los casos) (esto va a favor de los datos obtenidos en trabajo de campo realizado en Cataluña) (véanse Tablas (5.2).34.AI, (5.2).35.AI, (5.2).36.AI y (5.2).37.AI):

Tabla (5.2).34.AI

Población gambiana casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y *país de nacimiento* del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	49	77,8	14	22,2	63	10,7
MARRUECOS	1	33,3	2	66,7	3	0,5
GAMBIA	257	50,1	256	49,9	513	87,4
SENEGAL	4	100	0	0	4	0,7
Resto países	2	50,0	2	50,0	4	0,7
Total países	313	53,3	274	46,7	587	100

Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Tabla (5.2).35.AI

Población gambiana casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y *país de nacimiento* del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	76	83,5	15	16,5	91	7,2
MARRUECOS	2	100	0	0	2	0,2
GAMBIA	568	50,0	567	50,0	1.135	89,4
SENEGAL	17	89,5	2	10,5	19	1,5
Resto países	13	59,1	9	40,9	22	1,7
Total países	676	53,3	593	46,7	1.269	100

Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Tabla (5.2).36.AI

Población gambiana casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y *nacionalidad* del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	43	86,0	7	14,0	50	8,5
MARRUECOS	2	50,0	2	50,0	4	0,7
GAMBIA	258	50,0	258	50,0	516	87,9
SENEGAL	4	100	0	0	4	0,7
Resto países	6	46,2	7	53,8	13	2,2
Total países	313	53,3	274	46,7	587	100

Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Tabla (5.2).37.AI

Población gambiana casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y *nacionalidad* del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	96	76,2	30	23,8	126	9,9
MARRUECOS	2	100	0	0	2	0,2
GAMBIA	552	50,0	552	50,0	1.104	87,0
SENEGAL	17	89,5	2	10,5	19	1,5
Resto países	9	50,0	9	50,0	18	1,4
Total países	676	53,3	593	46,7	1.269	100

Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

También, mientras que considerando el *país de nacimiento*, el volumen de uniones con individuos nacidos en España disminuye entre 1991 y 1996, se produce un aumento de la proporción de mujeres gambianas casadas con hombres de *nacionalidad* española en 1996 respecto de 1991 (del 14% al 23,8%), que, de hecho, serían en parte individuos nacidos en Gambia o, presumiblemente, en otros países subsaharianos, pero con nacionalidad española. Siendo los casos de uniones entre gambianos y marroquíes muy escasos en número, se confirma que hay mayor proporción de casos de matrimonios entre hombres gambianos y mujeres marroquíes, con alguna excepción (véase, más arriba, Tabla (5.2).34.AI). En cuanto a los matrimonios con cónyuges senegaleses, también escasos en número, se puede observar que la mayoría son uniones entre hombres gambianos y mujeres

senegalesas (lo que más adelante, en el Capítulo 6, explicaré en base a procesos de xenofilia-hipergamia).

Respecto a las uniones entre población residente de Senegal e individuos españoles, también predominan las uniones de hombres senegaleses con mujeres españolas. Y de forma más significativa que en el caso de Gambia, se produce entre 1991 y 1996 un aumento de la proporción de mujeres senegalesas casadas con hombres españoles, esta vez tanto de los *nacidos* en España (del 26,9 al 32,4) como de los de *nacionalidad* española, donde el incremento es mucho mayor (del 19% al 42,3%) (véanse Tablas (5.2).38.AI, (5.2).39.AI, (5.2).40.AI y (5.2).41.AI):

Tabla (5.2).38.AI

Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y *país de nacimiento* del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	19	73,1	7	26,9	26	29,2
MARRUECOS	0	0	1	100	1	1,1
GAMBIA	1	20,0	4	80,0	5	5,6
SENEGAL	28	50,0	28	50,0	56	62,9
Resto países	1	100	0	0	1	1,1
Total países	49	55,1	40	44,9	89	100

Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Tabla (5.2).39.AI

Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1996, según *país de nacimiento* y sexo del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	25	67,6	12	32,4	37	14,6
GAMBIA	1	5,3	18	94,7	19	7,5
SENEGAL	84	48,3	90	51,7	174	68,8
Resto países	5	21,7	18	78,3	23	9,1
Total países	115	45,5	138	54,5	253	100

Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Tabla (5.2).40.AI

Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y *nacionalidad* del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	17	81,0	4	19,0	21	23,6
MARRUECOS	1	33,3	2	66,7	3	3,4
GAMBIA	0	0	4	100	4	4,5
SENEGAL	29	50,0	29	50,0	58	65,2
Resto países	2	66,7	1	33,3	3	3,4
Total países	49	55,1	40	44,9	89	100

Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Tabla (5.2).41.AI

Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y *nacionalidad* del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	30	57,7	22	42,3	52	20,6
GAMBIA	2	10,5	17	89,5	19	7,5
SENEGAL	80	50,0	80	50,0	160	63,2
Resto países	3	13,6	19	86,4	22	8,7
Total países	115	45,5	138	54,5	253	100

Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia

En las uniones con cónyuges gambianos, se confirma que la mayoría son uniones entre mujeres senegalesas y hombres gambianos, en todos los casos (en diferentes años y para las dos variables: *país de nacimiento* y *nacionalidad*). Cabe también señalar que los cónyuges del “Resto de países” pasan de ser mayoritariamente mujeres en 1991 a ser principalmente hombres en 1996, tanto si consideramos el *país de nacimiento* como la *nacionalidad* del cónyuge, lo que va paralelo al aumento de la proporción de los nacidos en países del Primer Mundo (véanse Gráficos 22.AI y 23.AI).

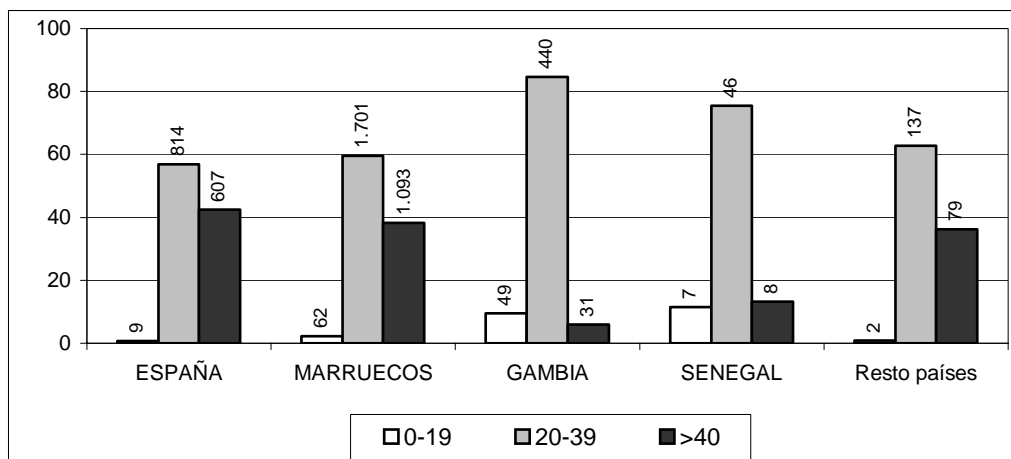
5.2.b.3 Edad

Lo primero que cabe decir es que, debido a que los intervalos de edad son bastante amplios, puede haber diferencias en edades intermedias que no se puedan apreciar.

En las uniones de la población africana en su conjunto, la mayoría de los africanos tienen entre 20 y 39 años (incluida esta última edad). Sin embargo, hay claras diferencias según el país de origen o nacionalidad del cónyuge. Es significativa la alta proporción de africanos casados con individuos españoles (mujeres españolas en su mayoría) que son mayores de 40 años; una proporción que aumenta y sobrepasa a la franja 20-39 entre 1991 y 1996, tanto para las uniones con cónyuges *nacidos* en España como para las uniones con individuos de *nacionalidad* española. Aunque los cónyuges españoles son en su mayoría mujeres, cabe recordar que la proporción de hombres aumenta entre los dos años analizados (véanse Tablas 26.AI a 29.AI). Es decir, que los africanos casados con españoles son cada vez más mayores, y cada vez una mayor proporción de los españoles son hombres. Así, entre 1991 y 1996, se pasa del 42,4% al 50,7% de africanos mayores de 40 años que viven con un cónyuge *nacido* en España, y del 32,2% al 50,4% de africanos mayores de 40 años que viven con un cónyuge de *nacionalidad* española (véanse Tablas 42.AI a 45.AI, y Gráficos (5.2).42.AI, (5.2).43.AI, (5.2).44.AI y (5.2).45.AI):

Gráfico (5.2).42.AI

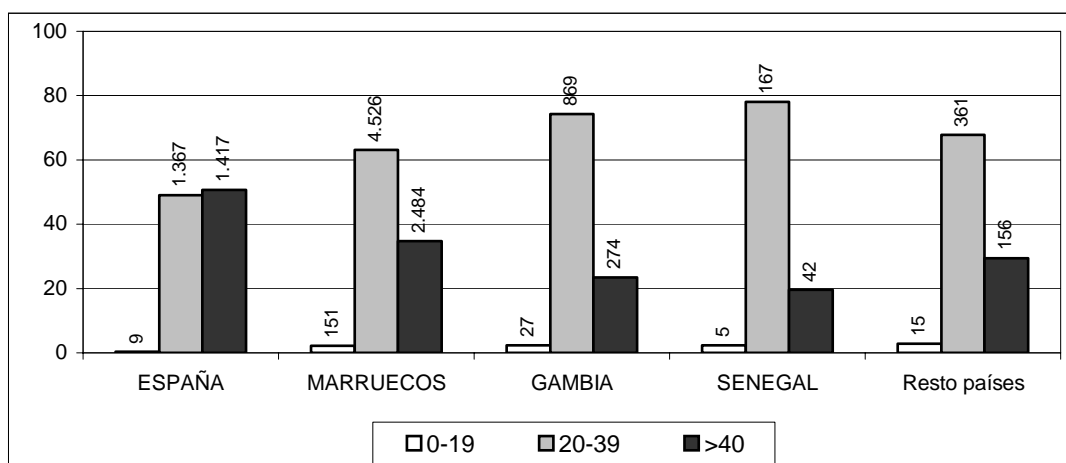
Población africana casada residente en Cataluña en 1991, según su edad y país de nacimiento del cónyuge



Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).43.AI

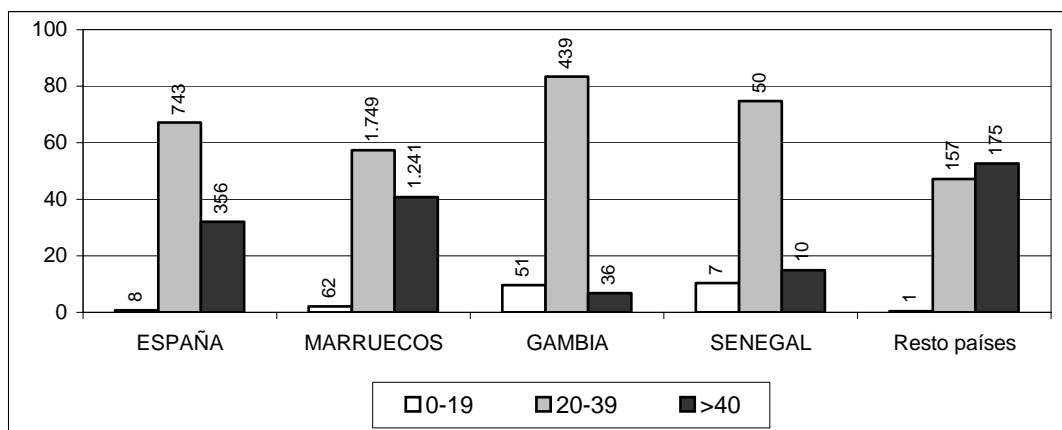
Población africana casada residente en Cataluña en 1996, según su edad y país de nacimiento del cónyuge



Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

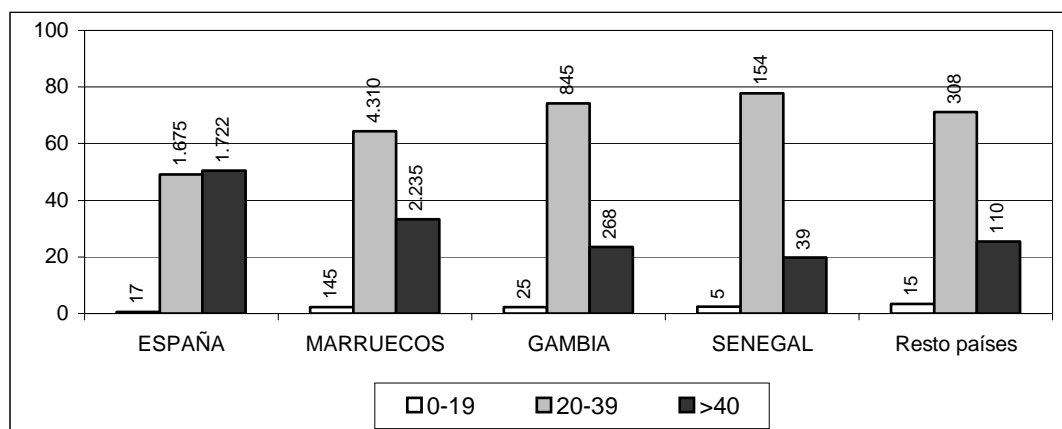
Gráfico (5.2).44.AI

Población africana casada residente en Cataluña en 1991, según su edad y nacionalidad del cónyuge



Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).45.AI

Población africana casada residente en Cataluña en 1996, según su edad y *nacionalidad* del cónyuge

Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Cabe señalar también que en el mismo año, especialmente en 1991, los africanos casados con cónyuges de *nacionalidad* española son más jóvenes que los casados con individuos *nacidos* en España (en parte mujeres que se casan a edades más tempranas con hombres nacidos en África pero de nacionalidad española) (véanse, más arriba, Gráficos (5.2).42.AI y (5.2).44.AI).

En cuanto al “Resto de países” (exceptuando a: España, Marruecos, Gambia y Senegal), cada vez los cónyuges africanos son más jóvenes, tanto si se considera la *nacionalidad* como el *país de nacimiento* de los mismos. Así, entre 1991 y 1996, la franja de mayores de 40 años se reduce del 36,2% al 29,3% considerando a los matrimonios con individuos nacidos en otros países; una reducción todavía más significativa en función de la *nacionalidad* de los mismos (del 52,6% al 25,4%). Cabe resaltar que el aumento no se produce sólo entre los africanos de la franja de edad intermedia (20-39 años), sino también en los menores de 20 años. Esto se relaciona con el hecho de que la mayoría de este “Resto de países” son países del Tercer Mundo, principalmente países africanos, cuya proporción justamente aumenta entre 1991 y 1996 (véanse Tablas y Gráficos 10.AI a 13.AI).

En general, la población residente africana está casada a edades más bien jóvenes, mientras que la edad los individuos casados de la población residente en Cataluña (incluyendo tanto a inmigrantes como a no inmigrantes) se acumula en la franja de mayores de 40 años (véanse Tabla y Gráfico 1.AI).

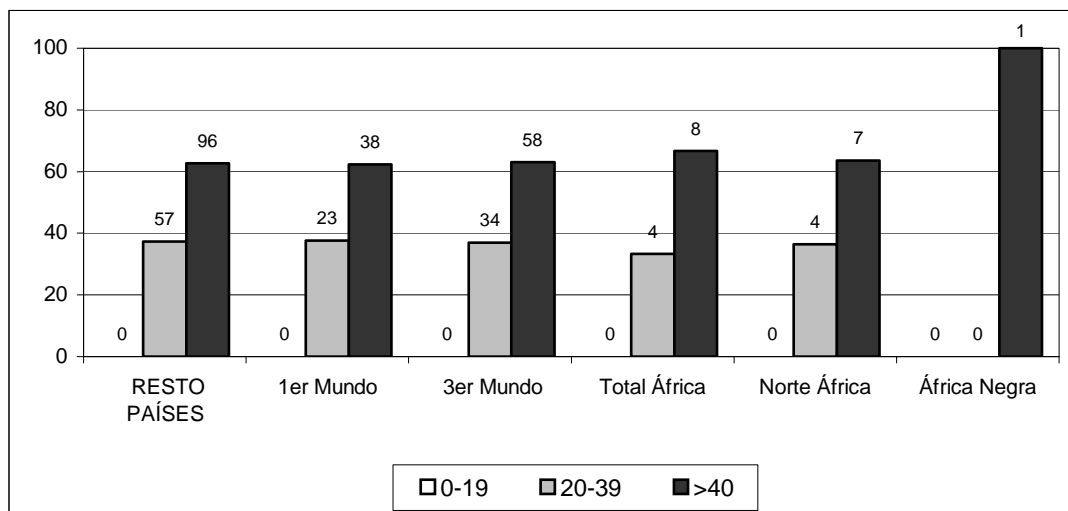
En el análisis por países, observamos que en el caso de Marruecos, y siguiendo la tendencia general del conjunto de población africana (en gran parte marcada por el peso numérico de Marruecos), mientras que en las uniones con marroquíes se trata mayoritariamente de individuos de entre 20 y 39 años, y que cada vez son más jóvenes, la

proporción de marroquíes mayores de 40 años casados con españoles es mayor e incluso supera a la franja 20-39 años en 1996 respecto a la proporción en 1991, tanto en el caso de los cónyuges *nacidos* en España como de los de *nacionalidad* española. Así, entre 1991 y 1996 se pasa del 46,6% al 54,6% en la proporción de marroquíes mayores de 40 años que viven con un cónyuge *nacido* en España y del 34,8 al 54,2% en la proporción de marroquíes mayores de 40 años que viven con un cónyuge de *nacionalidad* española (véanse Tablas y Gráficos 46.AI a 49.AI). Igualmente, en el mismo año, especialmente en 1991, la proporción de marroquíes jóvenes casados con individuos *nacidos* en España es menor que la de los casados con individuos de *nacionalidad* española, donde parte de los mismos serían, de hecho, de origen marroquí o africano. Teniendo en cuenta que entre 1991 y 1996 se produce un aumento en la proporción de mujeres marroquíes casadas con hombres de nacionalidad española (véanse Tablas y Gráficos 32.AI y 33.AI), estas mujeres marroquíes serían cada vez mayores. En cuanto a las escasas uniones entre marroquíes y gambianos (mayoritariamente hombres), se trata de individuos marroquíes (básicamente mujeres) de edades entre 20 y 39 años; aunque en 1996 aumenta la proporción de individuos marroquíes mayores de 40 hasta igualarse con la franja 20-39, tanto en el caso de las uniones con *nacidos* en Gambia como con los de *nacionalidad* gambiana. En los matrimonios con cónyuges senegaleses, todavía más escasos, y mayoritariamente mujeres, los marroquíes se sitúan en la franja de edad intermedia.

En cuanto al “Resto de países” (todos excepto: España, Marruecos, Gambia y Senegal), entre 1991 y 1996 los individuos marroquíes son cada vez más mayores si consideramos el *país de nacimiento* de los cónyuges. Pero la tendencia es inversa (son cada vez más jóvenes) si consideramos los matrimonios según la *nacionalidad* del cónyuge. Así, entre 1991 y 1996, la franja de marroquíes mayores de 40 años casados con cónyuges de otras nacionalidades se reduce del 62,7% al 29,7%, mientras que la franja de 20 a 39 años aumenta del 37,3% al 68,8%, y aparecen individuos marroquíes casados menores de 20 años (del 0% a 1,6%, respectivamente) (véanse Tablas y Gráficos 48.AI y 49.AI). De nuevo, cabe recordar que la mayoría de este “Resto de países” son países del Tercer Mundo, principalmente países africanos, y que justamente su proporción aumenta entre 1991 y 1996 (véanse Tablas y Gráficos 16.AI y 17.AI). Analizando en detalle este “Resto de países”, observamos que los marroquíes casados con individuos de nacionalidades del Tercer Mundo son cada vez más jóvenes, una diferencia particularmente marcada en el caso de los de origen africano, y todavía mayor en el caso de los cónyuges norteafricanos. Por otro lado, también son cada vez más jóvenes los individuos marroquíes casados con personas cuya *nacionalidad* es de algún país del Primer Mundo, y que en parte serían mujeres marroquíes casadas con hombres *nacidos* en países del Tercer Mundo (véanse Gráficos (5.2).64.AI y (5.2).65.AI, y Tablas y Gráficos 62.AI a 65.AI):

Gráfico (5.2).64.AI

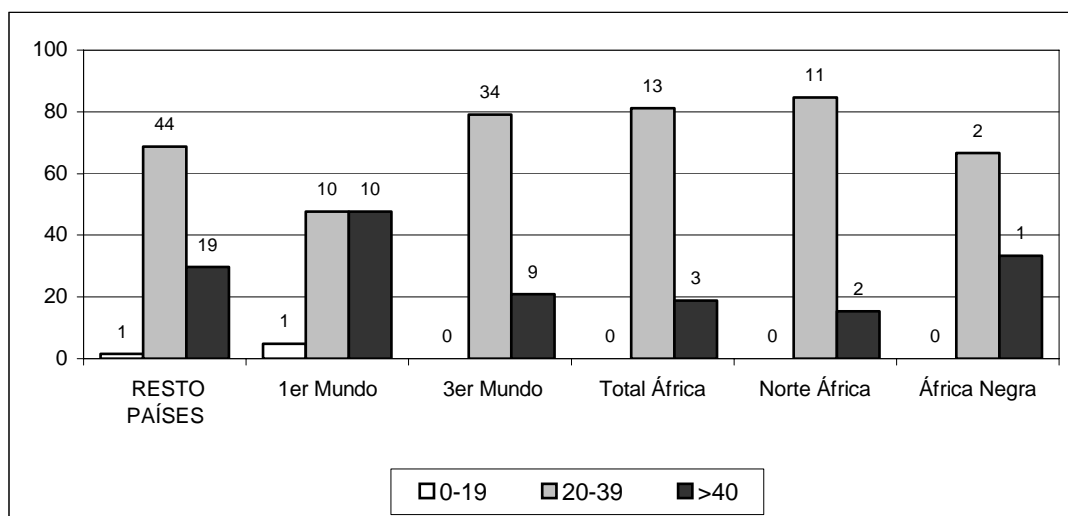
Población marroquí casada residente en Cataluña en 1991, según su edad y *nacionalidad* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)



Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).65.AI

Población marroquí casada residente en Cataluña en 1996, según su edad y *nacionalidad* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)

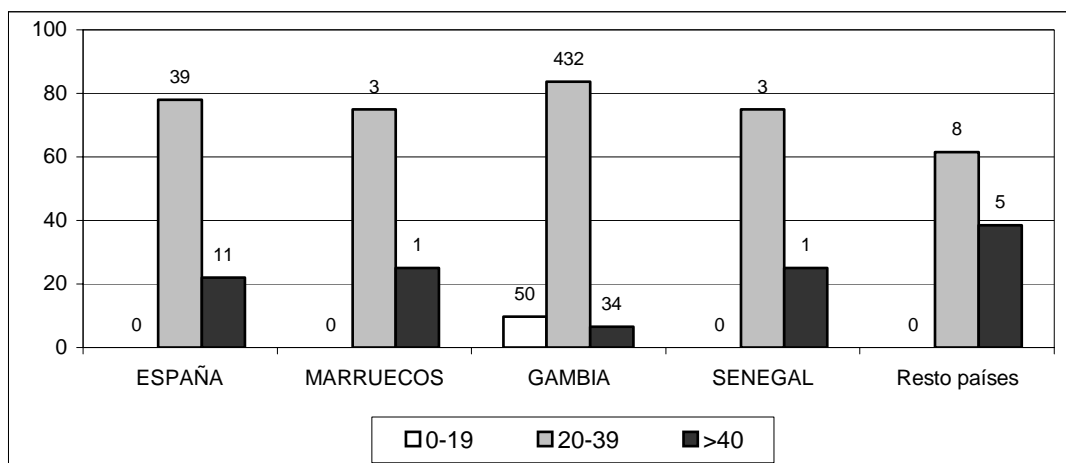


Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

En el caso de la población de Gambia, la proporción de los casados con individuos *nacidos* en su país o con los de *nacionalidad* gambiana es mayor en las edades jóvenes, con mayoría de casos en la franja de edad 20-39 años. Si bien, entre 1991 y 1996 se produce un aumento considerable entre los mayores de 40 años, reduciéndose los menores de 20 años (véanse Gráficos (5.2).52.AI y (5.2).53.AI, y Tablas y Gráficos 50.AI a 53.AI):

Gráfico (5.2).52.AI

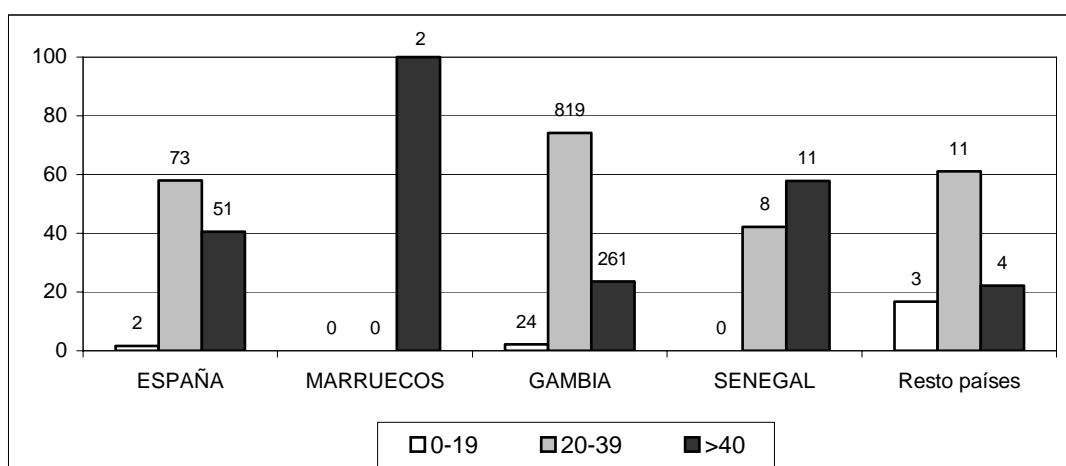
Población gambiana casada residente en Cataluña en 1991, según su edad y *nacionalidad* del cónyuge



Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).53.AI

Población gambiana casada residente en Cataluña en 1996, según su edad y *nacionalidad* del cónyuge



Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

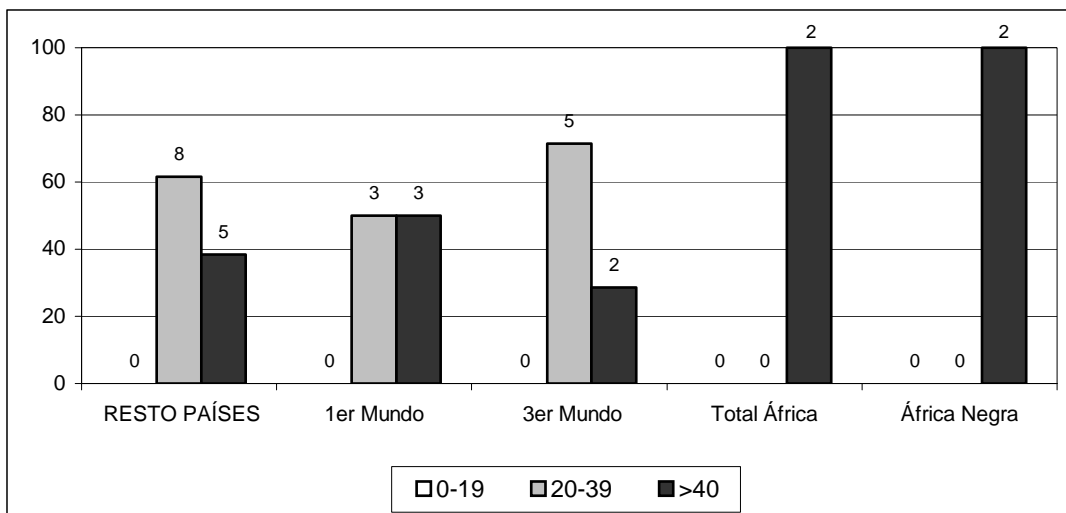
Cabe considerar aquí la posibilidad de que, en parte, se trate de segundas o terceras uniones tras separaciones o divorcios (mayoritariamente de varones). Esta tendencia es mucho más acentuada en las uniones de gambiaños con cónyuges senegaleses (mayoritariamente de mujeres gambianas con hombres senegaleses), donde, en 1996, los gambiaños son mayores de 40 años casi en el 60% de los casos, tanto por *país de nacimiento* como por *nacionalidad* de sus cónyuges senegaleses. De la misma forma, los gambiaños casados con individuos españoles (principalmente mujeres españolas) son cada vez mayores: la franja de mayores de 40 años aumenta considerablemente en 1996, respecto al año 1991. Al hecho de que, también en el caso de Gambia, se produce un aumento en la proporción de mujeres gambianas casadas con cónyuges de nacionalidad

española entre 1991 y 1996 (véanse Tablas y Gráficos 36.AI y 37.AI), podemos añadir, pues, que esas mujeres son cada vez mayores.

En cuanto a las uniones con individuos del “Resto de países” (todos excepto: España, Marruecos, Gambia y Senegal), y señalando los pocos casos que se registran, entre 1991 y 1996 los individuos gambianos son cada más jóvenes, tanto si consideramos la *nacionalidad* del cónyuge como su *país de nacimiento*. Así, entre 1991 y 1996, la proporción de los gambianos mayores de 40 años casados con individuos del resto de nacionalidades se reduce del 38,5% al 22,2%, aumentando del 0% al 16,7% la proporción de los gambianos menores de 20 años. De nuevo, recordemos la mayoría de estos “Resto de países” son países del Tercer Mundo, principalmente países africanos, y que precisamente su proporción aumenta entre 1991 y 1996 (véanse Tablas y Gráficos 18.AI a 21.AI). También aquí, analizando en detalle este “Resto de países”, observamos que los gambianos casados con cónyuges de nacionalidades del Tercer Mundo son cada vez más jóvenes, una diferencia particularmente marcada en el caso de los de origen africano, mayoritariamente subsaharianos. De igual modo, los gambianos casados con individuos de países del Primer Mundo son también cada vez más jóvenes (si bien aquí el número de casos en términos absolutos es muy bajo) (véanse Gráficos (5.2).68.AI y (5.2).69.AI, y Tablas 66.AI a 69.AI):

Gráfico (5.2).68.AI

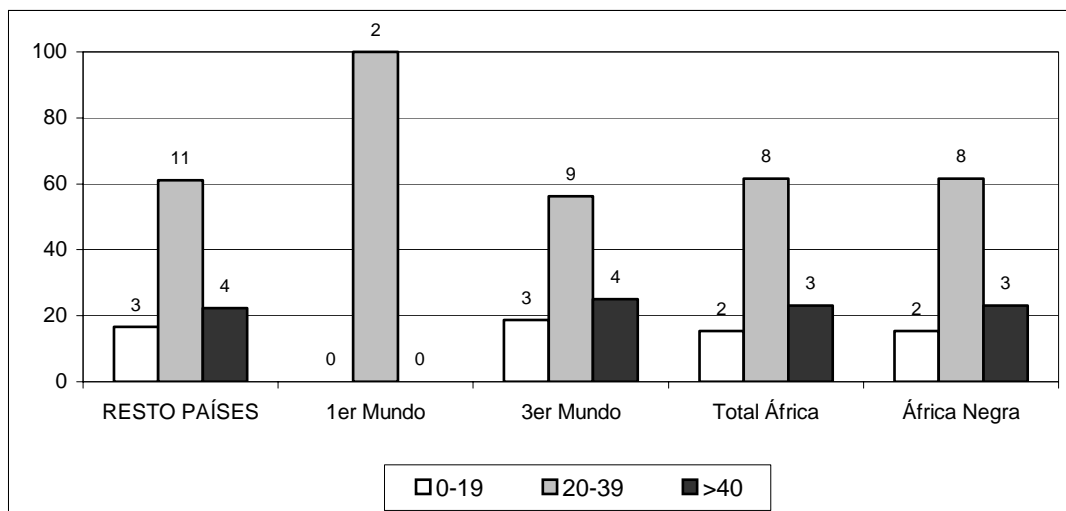
Población gambiana casada residente en Cataluña en 1991, según su edad y *nacionalidad* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)



Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).69.AI

Población gambiana casada residente en Cataluña en 1996, según su edad y *nacionalidad* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)

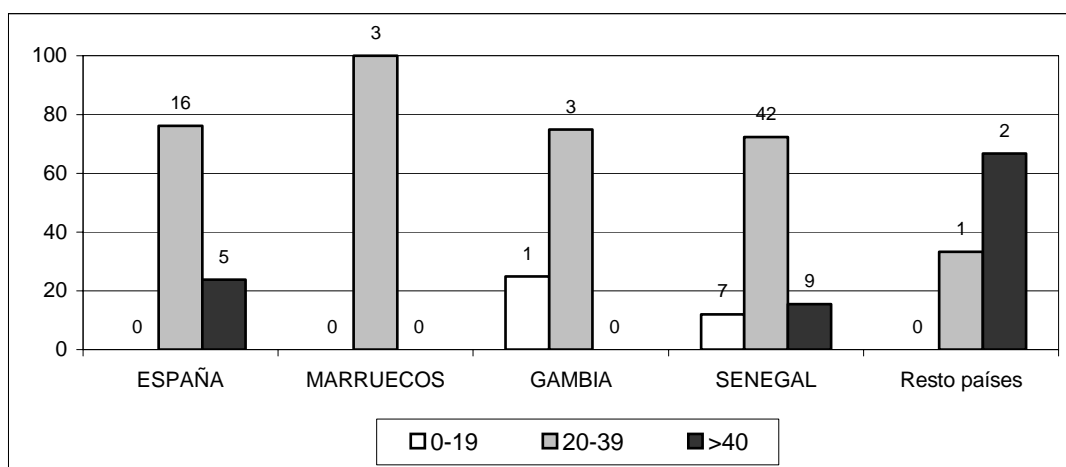


Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Finalmente, en el caso de Senegal, alrededor del 80% de los senegaleses casados con cónyuges nacidos en su país o de nacionalidad senegalesa, tienen entre 20 y 39 años. Igual que ocurría en el caso de Gambia, entre 1991 y 1996 se produce una reducción en la proporción de senegaleses menores de 20 años casados con individuos senegaleses, engrosándose la franja de entre 20 y 39 años y no tanto la de mayores de 40 (una diferencia es que la proporción de gambianos mayores de 40 años sería mayor en 1996 que la de los senegaleses) (véanse Gráficos (5.2).56.AI y (5.2).57.AI, y Tablas y Gráficos 54.AI a 57.AI):

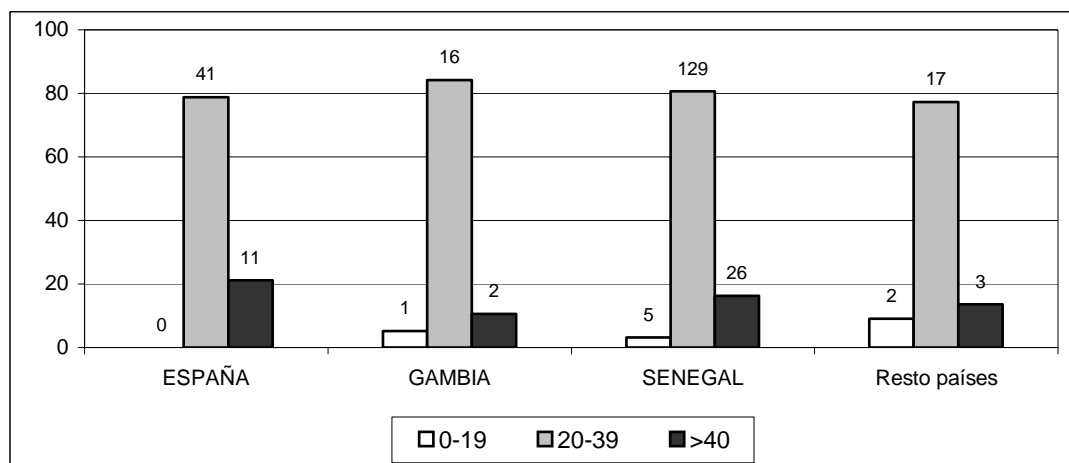
Gráfico (5.2).56.AI

Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1991, según su edad y *nacionalidad* del cónyuge



Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).57.AI

Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1996, según su edad y *nacionalidad* del cónyuge

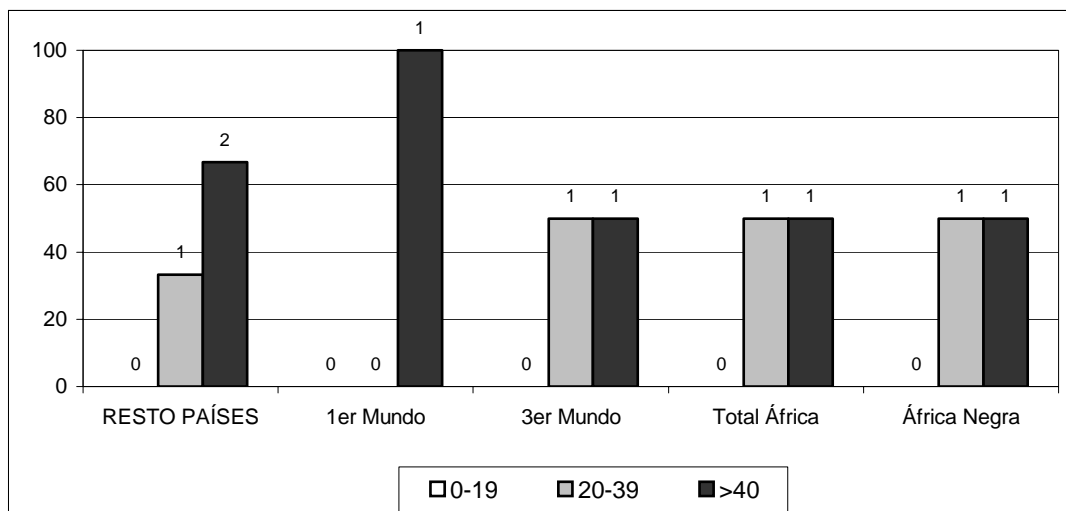
Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

De nuevo, esta tendencia es también acentuada en las uniones entre senegaleses y gambianos (mayoritariamente de hombres gambianos y mujeres senegalesas), en las que entre 1991 y 1996, se produce una disminución muy significativa de los individuos senegaleses menores de 20 años (principalmente mujeres). También puede observarse que, contrariamente al caso de Gambia, en las uniones con cónyuges españoles, los individuos senegaleses son cada vez más jóvenes en el tiempo, lo que va en paralelo al aumento entre 1991 y 1996 de la proporción de mujeres senegalesas casadas con hombres españoles (especialmente con los de nacionalidad española, que en parte pueden ser nacidos en Senegal). Es decir, que en las uniones entre mujeres senegalesas y hombres españoles (tanto si son *nacidos* en España como de *nacionalidad* española), éstas son cada vez más jóvenes (véanse Tablas y Gráficos 38.AI a 41.AI).

En cuanto a las uniones con individuos del “Resto de países” (todos excepto: España, Marruecos, Gambia y Senegal), y volviendo a subrayar que se registran muy pocos casos en términos absolutos, también aquí entre 1991 y 1996 los senegaleses son cada vez más jóvenes, tanto si consideramos la *nacionalidad* del cónyuge como su *país de nacimiento*. Así, entre 1991 y 1996, la proporción de los senegaleses mayores de 40 años casados con individuos del resto de nacionalidades se reduce del 66,7% al 13,6%, aumentando también la proporción de senegaleses menores de 20 años (del 0% al 9,1%). También aquí cabe añadir que la mayoría de este “Resto de países” son países del Tercer Mundo, principalmente países africanos (véanse Tablas 22.AI a 25.AI). De nuevo, analizando en detalle este “Resto de países”, observamos que los senegaleses casados con cónyuges de nacionalidades del Tercer Mundo son cada vez más jóvenes (en 1996 hay casos de senegaleses menores de 20 años) (véanse Gráficos (5.2).72.AI y (5.2).73.AI, y Tablas 70.AI a 73.AI):

Gráfico (5.2).72.AI

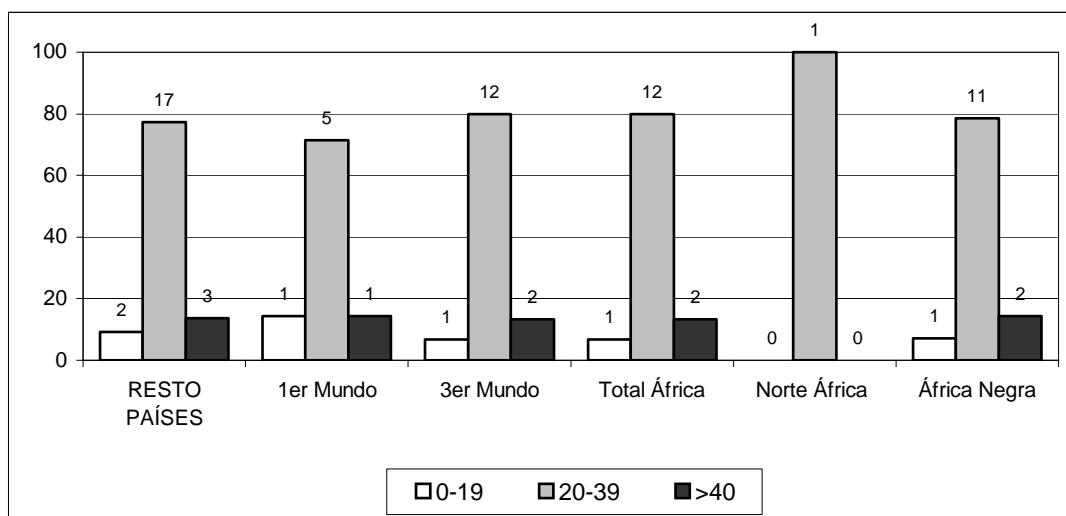
Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1991, según su edad y *nacionalidad* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia): porcentajes por bloques



Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).73.AI

Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1996, según su edad y *nacionalidad* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia): porcentajes por bloques



Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Es necesario volver a señalar que, dado que las franjas de edad son amplias, puede que no se aprecien diferencias en la edad de los individuos senegaleses según el cónyuge sea de un país del Primer Mundo o del Tercer Mundo. Aunque en conjunto hay más uniones de africanos menores de 20 años con cónyuges de países del Tercer Mundo que con países del Primer Mundo (véanse Tablas y Gráficos 58.AI a 73.AI), también hay casos de uniones con cónyuges de países del Primer Mundo, principalmente europeos, donde los individuos africanos son jóvenes, incluso en algunos casos menores de 20 años (algo que, como desarrollaré en el Capítulo 6, está relacionado con el fenómeno del turismo).

5.3 Explotación de la Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña

5.3.a Notas metodológicas preliminares

La información que aquí se presenta es el resultado del tratamiento cuantitativo y análisis de la muestra de población del trabajo de campo realizado en Cataluña, descrita en la Tabla 1.AII. Las unidades de observación son las cuatro provincias de Cataluña: Barcelona, Girona, Lleida y Tarragona. Para la obtención de la muestra se ha utilizado una mezcla de “muestreos cualitativos”: el método de muestreo por cuotas, seleccionando a la población que se adecua a los requisitos de la investigación, y el muestreo basado en cadenas de referencia (“bola de nieve”) (véase el apartado I.3 sobre metodología de la Introducción del trabajo). Hay que tener en cuenta en la lectura de este análisis que la selección de la muestra se ha centrado en la población de Senegal y Gambia casada o cohabitante residente en Cataluña.

Se ha utilizado primero el programa estadístico SPSS para la entrada de datos y el análisis multi-factorial, cruzando las variables pertinentes según los criterios de interés prefijados, y luego el programa estadístico Excel para la elaboración de las tablas y los gráficos.

La elaboración de la plantilla del cuestionario para la cuantificación de los datos ha sido compleja, dada la dificultad en la elaboración de categorías fijas para una información de mucha riqueza y variedad y que en general se ha simplificado con fines de estandarización (véase Volumen 2, Anexo III: Modelo del cuestionario de la Bola de Nieve). Parte de la información no ha sido cuantificada (p.e. lugar de nacimiento y residencia de los hijos) o ha sido cuantificada pero no ha sido utilizada en los análisis, aunque sí comentada en la descripción general (p.e. edad de los hijos). Los datos se han entrado por cada individuo, y luego por las parejas de cada uno de los individuos, lo que ha permitido disponer de los datos de las parejas a partir de cualquiera de los cónyuges (cada hombre y sus parejas y cada mujer y sus parejas), con el control de los datos que ello implica. Así pues, por un lado, se han analizado las características de los individuos de la muestra, y por otro, y de forma central, las características de las parejas en cuanto a patrones de endogamia/exogamia a distintos niveles, según los criterios de la investigación.

Dada la naturaleza de esta muestra y de la forma de recogida de los datos (véase el apartado I.3 de metodología de la Introducción del trabajo), los casos de N/C se refieren a información de la que no disponían los entrevistados sobre datos de otras personas; es decir, son *missings* o datos que no cabe incluir en el análisis. Así, he indicado a pie de tabla el total de casos en cuestión, el total de respuestas dadas y el porcentaje de *missings* (especialmente a tener en cuenta cuando las respuestas dadas son pocas en términos absolutos y el porcentaje de *missings* es alto). Cuando no se ha indicado, significa que los datos se basan en el 100% de respuestas sobre el 100% de casos. En algunas ocasiones se

ha dejado en las tablas la fila o columna referente a los casos de N/C o *missings* para saber a qué categoría (p.e. país) pertenecen. Los porcentajes a partir de los cuales se han elaborado los gráficos de valores relativos se basan siempre en el total de respuestas dadas.

En las tablas y gráficos indico cuándo me he centrado sólo en la población africana que reside en Cataluña, entendiéndose que siempre me refiero, en cualquier caso, a la población de la muestra de trabajo de campo que reside en Cataluña.

Respecto a la descripción de las variables, algunas aclaraciones: con “lugar de nacimiento” me refiero al lugar de nacimiento y/o socialización del individuo en cuestión. Hay algunos casos en que el individuo ha nacido en un país pero se ha socializado (se ha criado desde edad muy temprana) en otro, que se le asigna –y el individuo mismo se asigna– como propio. Estos son casos en que los padres, normalmente debido a la movilidad laboral, han visto nacer a sus hijos en un país distinto –que suele ser un país vecino– pero han vuelto luego al país natal. Así, por ejemplo, un individuo nacido en Guinea Bissau, pero de padres senegaleses y socializado en Senegal desde los 6 años, se ha considerado –y auto-considerado– de Senegal (es el caso de SC15-HSM40-CXe-B). De modo que tanto en las tablas y gráficos como en la descripción de los resultados del análisis, siempre que se hable de “nacidos en...” se refiere a “nacidos y/o socializados en...”. De la misma forma, la clasificación por “distrito/área geográfica” prioriza el lugar de socialización o crianza. Así, por ejemplo, un gambiano que haya nacido en el distrito de Central River Division (CRD) pero que se haya criado en Uper River Division (URD) se clasifica como nacido-socializado en URD (es el caso de SC18-HGSh43-CXe-L). De nuevo, este es también el modo en que se han auto-clasificado los propios implicados. Finalmente, y del mismo modo, la clasificación por “grupo étnico” prioriza el grupo étnico o lengua en el que el individuo se ha socializado. Así, un individuo cuyo padre fuera de etnia serahule y su madre de etnia djola, pero que se ha criado entre personas de etnia mandinga, se ha clasificado –y auto-considerado– como mandinga (es el caso de TC7-HGM50-CXe-B).

La división que se ha seguido de grupos étnicos es la siguiente: fula [incluye peul: peul futa (tukuler), peul peul y pular (región de Futa Toro)], mandinga (incluye yajanke, bambara, casonqué y susú), serahule, wolof, djola, serer y Otros grupos étnicos africanos. Baste recordar que hay distintos criterios de definición: lingüístico, territorial, socio-económico, etc. Aquí se ha seguido una mezcla de todos ellos, priorizando la auto-adscripción y el entorno de socialización en el que se ha criado el individuo.

Del mismo modo, la diferenciación de estamentos y grupos sociales varía según los autores (las diferencias de estamentos surgen históricamente, y sus características son cambiantes en el tiempo y según el grupo étnico de que se trate). La categorización que he hecho (véase Volumen 2, Anexo III: Modelo del cuestionario de la Bola de Nieve) no pretende exhaustividad histórica, sino una diferenciación operacional válida, suficiente

para los propósitos de este trabajo. Asimismo, dado el escaso número de casos en que se disponía del grupo social y estamento de ambos cónyuges, carecía de sentido desagregar por cada una de las sub-categorías u ocupaciones de cada uno de los grupos, una información que no se recoge, sin embargo, en la descripción cualitativa general.

Respecto a las variables sobre “actividad” y “ocupación” laboral, se han simplificado las entradas de forma operacional, en lugar de crear categorías para cada una de las ocupaciones, que son muy diversas.

En cuanto a las divisiones por lugar de nacimiento, me he centrado en tratar el comportamiento demográfico de la población de África en su conjunto, por un lado, de Senegambia, por otro, desagregando siempre Gambia y Senegal, y finalmente del Resto de África subsahariana o del Resto de África, dependiendo de los casos. En ocasiones se han desagregado los individuos de Marruecos de los del Resto de África por decisión metodológica, aunque su escaso número hace los datos referentes a ese origen prácticamente irrelevantes en tanto que datos individuales, que no en tanto que relacionados a nivel de pautas de endogamia/exogamia con la población senegambiana; de ahí que los comentarios referentes a esta población se refieran casi exclusivamente a la descripción de los datos de los patrones de endogamia/exogamia con población senegambiana.

Hay que tener en cuenta también que la información recogida en algunas variables no abarca todas las variaciones u opciones posibles. Por ejemplo, al cuantificar la “religión que profesa”, se pierde información referente a la trayectoria de profesión religiosa de la persona (p.e. como recogeré en el Capítulo 6, hay mujeres españolas casadas con hombres africanos musulmanes, que al principio se convirtieron al Islam y han sido observantes, y que luego han dejado de serlo).

Cabe señalar también que aunque este estudio no se centra sólo en relaciones heterosexuales, entre los casos analizados no hay ningún caso de unión homosexual. No he caído en un “sesgo por inclusión” en el sentido de “ir a buscar” explícitamente uniones homosexuales en un estudio sobre uniones en general. Cuando se recoge la variable sexo en uno de los miembros de la pareja se presupone, pues, que el sexo del otro *partenaire* es el opuesto.

La explotación de esta muestra de población del trabajo de campo realizado en Cataluña se llevó a cabo durante un período de tres meses completos, entre septiembre y noviembre de 2001 (con revisiones y re-elaboraciones posteriores). A pesar de la dificultad, el esfuerzo y el tiempo que ha implicado el análisis cuantitativo de esta muestra, quiero insistir en que con esta explotación no se pretende exhaustividad ni significación estadística alguna. Más bien, se trataba de explotar de la forma más precisa y estandarizada posible la información disponible.

Al igual que en el apartado anterior, he introducido también en este apartado una selección de los gráficos y tablas esenciales del Anexo II (del Volumen 2) para facilitar la lectura del texto. De modo que estos gráficos y tablas que aparecen en este apartado 5.3 están íntegramente recogidos también en el Anexo II (del Volumen 2). Y sólo estos gráficos y tablas van precedidos aquí de la nomenclatura: (5.3) (p.e. “Gráfico (5.3).9.AII”, que equivale al Gráfico 9 del Anexo II: “9.AII”). A diferencia del apartado anterior (5.2), en los gráficos que aparecen en este apartado se ha optado por indicar el valor porcentual (i.e. número relativo), ya que, de hecho, el número de casos en los que se basan esos porcentajes es siempre pequeño, haciendo la doble referencia innecesaria (en cualquier caso, siempre se puede recurrir a las respectivas tablas recogidas en el Anexo II para conocer los valores absolutos).

5.3.b Características socio-demográficas de los individuos

5.3.b.1 Datos generales

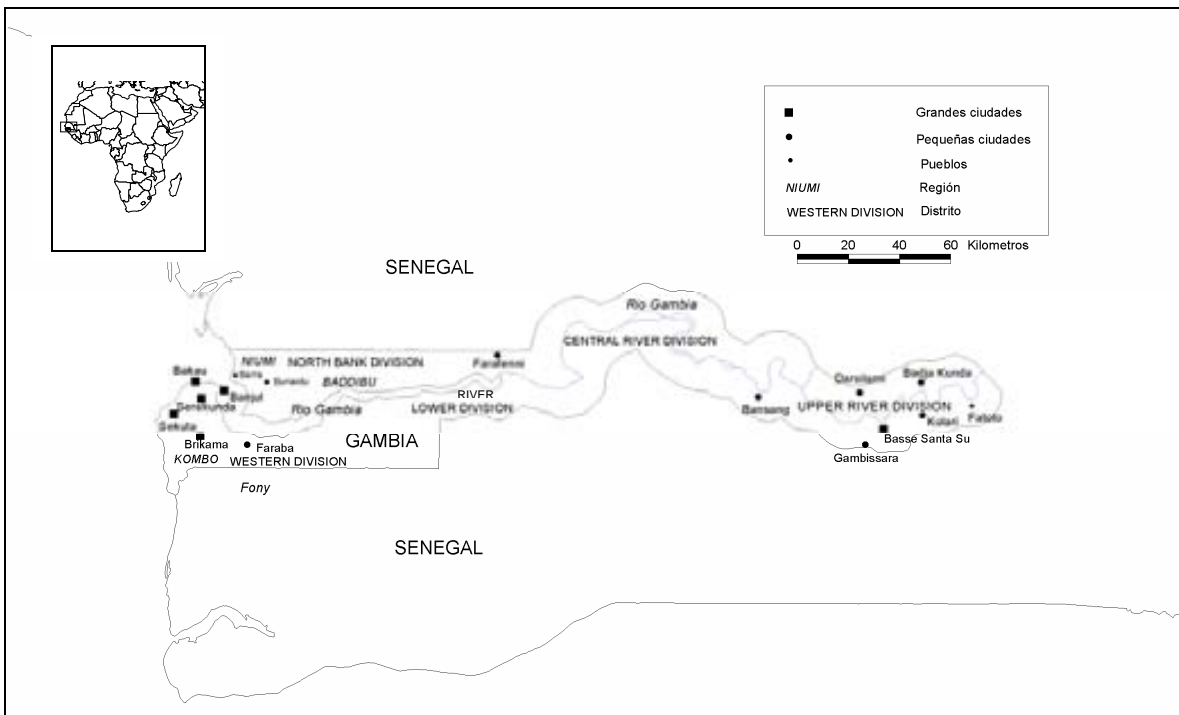
El número total de individuos de la muestra de la población que forma parte del trabajo de campo en Cataluña es de 251, de los cuales el 49% son hombres y el 51% mujeres (véase Tabla 1.AII). Un total de 184 individuos (el 73%) son senegambianos, dado que la muestra prioriza la selección de esa población. De estos, cerca del 60% son individuos nacidos en Gambia, y algo más del 40% en Senegal. En conjunto, el 58,7% de los senegambianos de la muestra son hombres, y el 41,3% mujeres (el 51% de mujeres en total antes mencionado se debe a que casi la totalidad de los individuos españoles de la muestra son mujeres que forman uniones con africanos, lo que hace aumentar el total general).

La mayoría de los gambianos de la muestra de población de trabajo de campo en Cataluña han nacido y/o se han socializado en la zona del interior del país (Upper River Division), mayoritariamente en grandes centros urbanos, como Basse Santa Su y, en menor medida, en pequeñas ciudades y pueblos (p.e. Darsilami, Gambissara). Y, en segundo término, provienen de la zona oeste, más urbanizada (Western Division), mayoritariamente de la capital (Banjul) y de otros centros urbanos (p.e. Brikama, Serekunda o Bakao); en muy pocos casos han nacido en pequeñas ciudades (p.e. Faraba) o pueblos (p.e. Barra) (véase, en la página siguiente, Mapa (5.3).1).

La mayoría de los senegaleses de la muestra de población de trabajo de campo en Cataluña han nacido y/o se han socializado en la zona del Sine Saloum, en ciudades grandes como: Kaolack, Fatick o Diourbel, además de Dakar (la capital) y Thiès, más al oeste. Los menos han nacido en pequeñas ciudades o pueblos (p.e. Boudi, Gnibi o Karantaba) (véase, en la página siguiente, Mapa (5.3).2).

Mapa (5.3).1

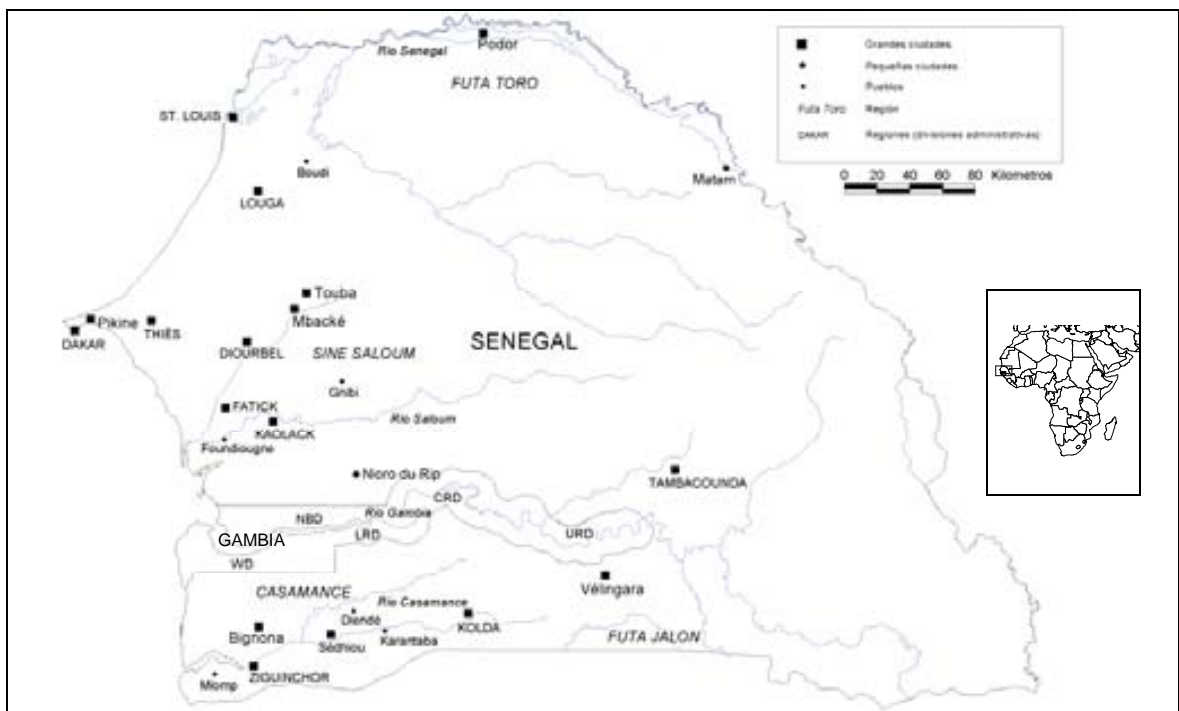
Localización de los lugares de nacimiento-socialización de la población gambiana de trabajo de campo en Cataluña



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Mapa (5.3).2

Localización de los lugares de nacimiento-socialización de la población senegalesa de trabajo de campo en Cataluña



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

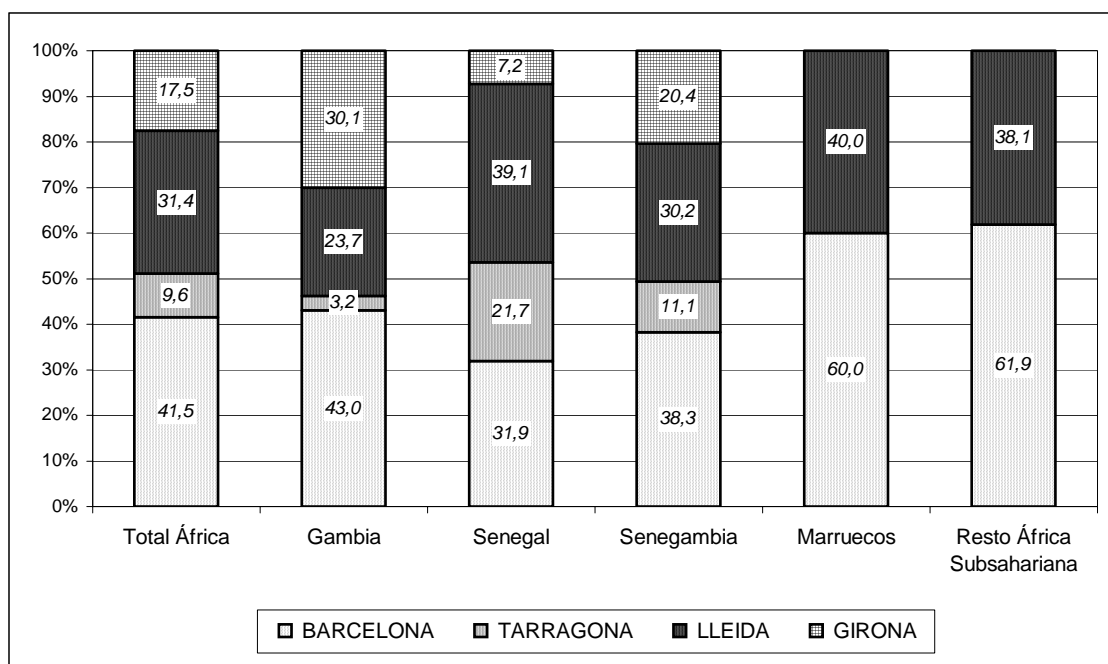
La población española, fundamentalmente mujeres, representa el 14% de los individuos de la muestra. El resto lo constituyen individuos nacidos en otros países africanos, en el siguiente orden de importancia: Guinea Conakry, Marruecos, Mali, Guinea Bissau, Guinea Ecuatorial y Camerún. Y, en menor medida, individuos nacidos en Latinoamérica y Filipinas, que son mujeres que forman pareja con hombres senegambianos en todos los casos (como veremos más adelante).

5.3.b.2 Distribución residencial

La distribución por provincia catalana de residencia de los individuos de la muestra es la siguiente: Barcelona (41,5%), Lleida (31,4%), Girona (17,6%) y Tarragona (9,6%). Por país de nacimiento, los gambianos se concentran más en Barcelona (43%)²⁹⁴ y en Girona (30,1%).²⁹⁵ Mientras que los senegaleses se distribuyen más uniformemente entre Barcelona, Tarragona²⁹⁶ y Lleida, donde residen el 39,1%.²⁹⁷ (véanse Tabla 2.AII y Gráfico (5.3).1.AII):

Gráfico (5.3).1.AII

Población africana residente en Cataluña según lugar de nacimiento y provincia de residencia: porcentajes



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

²⁹⁴ Especialmente en la zona del Maresme (Mataró y Premià de Mar), pero también con casos en Barcelona capital, Hospitalet, Badalona, Cornellá, Sabadell y Rubí.

²⁹⁵ Girona capital, Blanes, Vic y Salt.

²⁹⁶ Tarragona Capital, Salou, Camarles (Tortosa) y Santa Bárbara (Amposta)

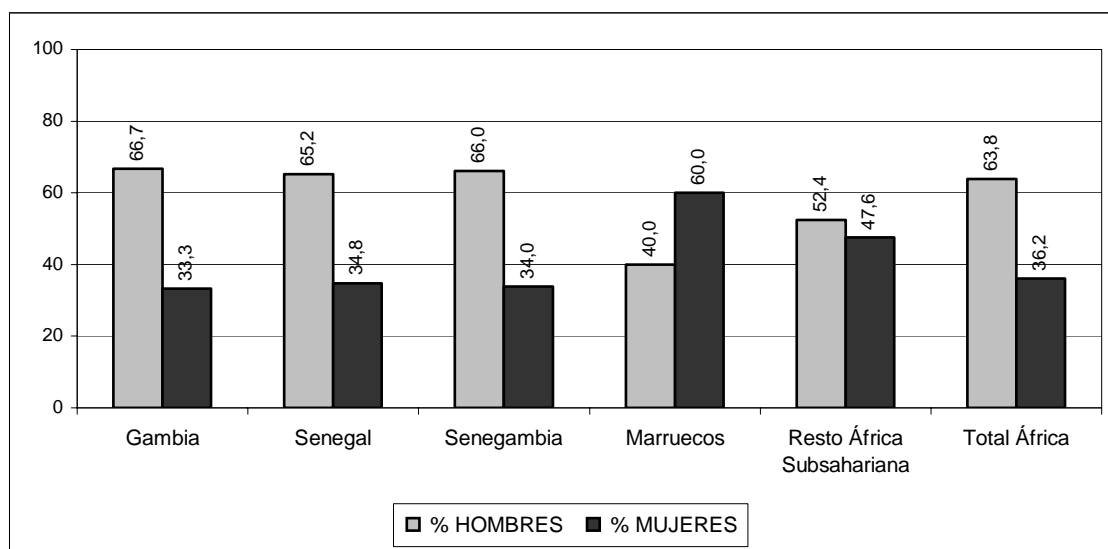
²⁹⁷ Lleida capital, Cervera, Torregrossa y Alpicat.

5.3.b.3 Sexo

En cuanto a la distribución por sexo, la población senegambiana residente en Cataluña de la muestra está compuesta en un 66% por hombres y en un 34% por mujeres, sin percibirse apenas diferencias en estas proporciones entre la población gambiana y la senegalesa. En cambio, entre los residentes nacidos en otros países del África subsahariana la ratio por sexo es más igualada (véanse Tabla 3.AII y Gráfico (5.3).2.AII):

Gráfico (5.3).2.AII

Población africana residente en Cataluña según lugar de nacimiento y sexo (% sobre el total)



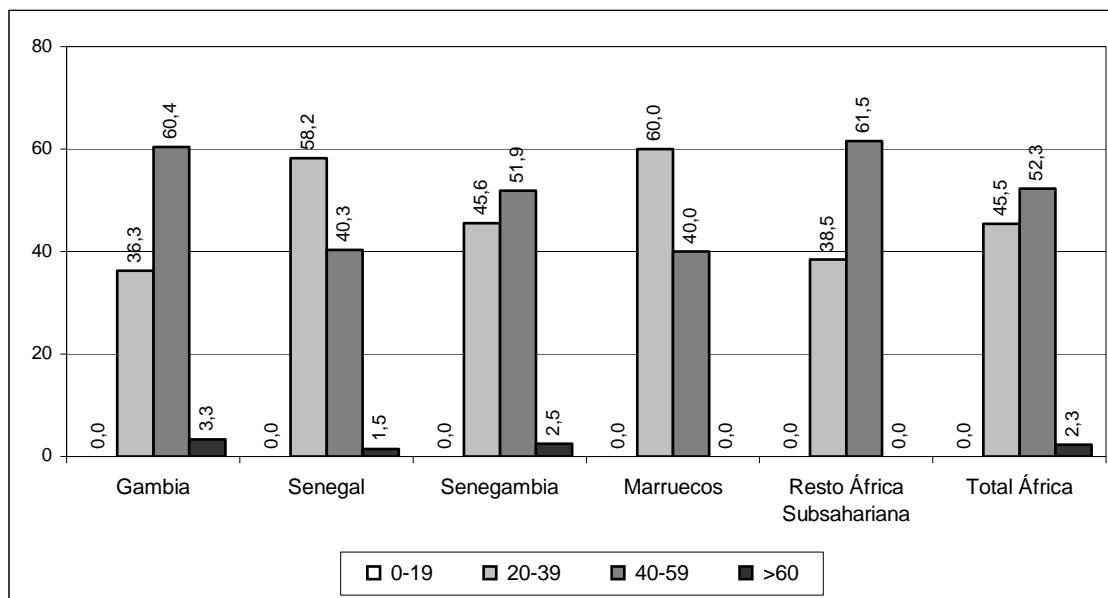
Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

5.3.b.4 Edad

En cuanto a la edad –y cabe recordar que se trata de individuos que forman uniones conyugales– la mayoría de la población nacida en África residente en Cataluña se sitúa entre los 20 y los 59 años, con muy pocos casos de población de 60 y más años, y siendo los hombres mayores que las mujeres (véanse Tabla 4.AII y Gráficos (5.3).3.AII y (5.3).4.AII):

Gráfico (5.3).3.AII

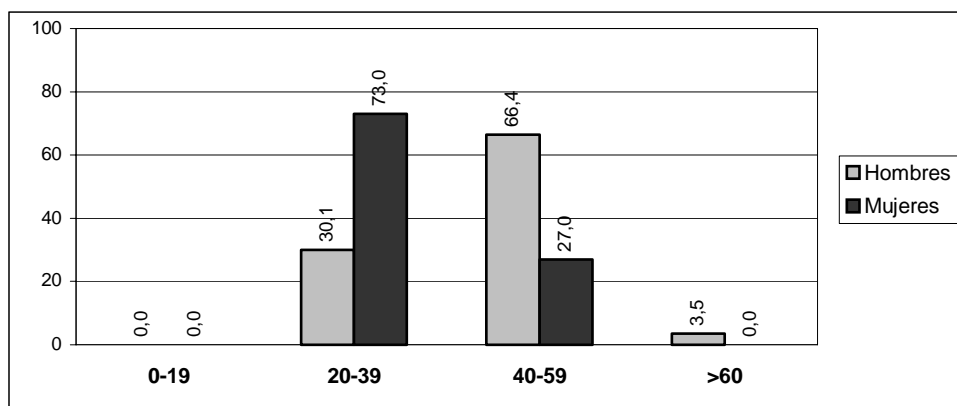
Población africana residente en Cataluña según lugar de nacimiento, edad y sexo (% sobre el total)



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Gráfico (5.3).4.AII

Población africana (Total África) residente en Cataluña según edad y sexo (%)



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

El 65,7% de los hombres senegambianos tienen entre 40 y 59 años, y el 30,5% entre 20 y 39; unas proporciones que se invierten en el caso de las mujeres: el 75,5% tienen entre 20 y 39 años y sólo el 24,5% tienen entre 40 y 59 años (véase Gráfico 7.AII). Esta diferencia de edad por sexo es más acentuada en el caso de los senegaleses que en el de los gambiaños: el 82,6% de las mujeres senegalesas tienen entre 20 y 39 años, frente al 70% de las gambiañas. Los hombres senegaleses son también más jóvenes que los gambiaños; mientras que los primeros se reparten casi por igual entre las franjas 20-39 y 40-59, más del 75% de los gambiaños tienen entre 40 y 59 años (véanse Gráficos 5.AII y 6.AII). Entre los pocos casos de individuos de otros países subsaharianos la población, para ambos

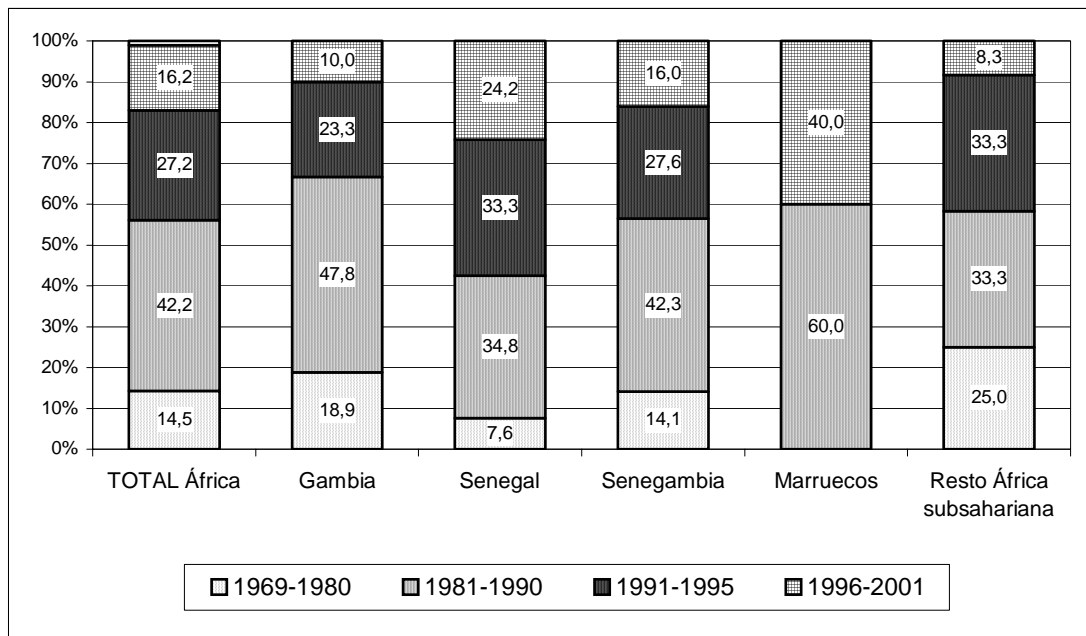
sexos, es incluso más mayor que en el caso de los gambianos (véanse Gráficos 3.AII y 8.AII), en parte debido a que se trata de una inmigración que ocurrió antes en el tiempo (p.e. guineanos).

5.3.b.5 Año de llegada a España

Respecto al año de llegada a España, la mayoría de individuos nacidos en Senegambia (42,3%), y en general en África (42,2%), llegaron a España en la década de los 1980s (véanse Tabla 5.AII y Gráfico (5.3).10.AII):

Gráfico (5.3).10.AII

Población africana (ambos sexos) residentes en Cataluña según lugar de nacimiento y año de llegada a España (porcentajes totales por periodos)

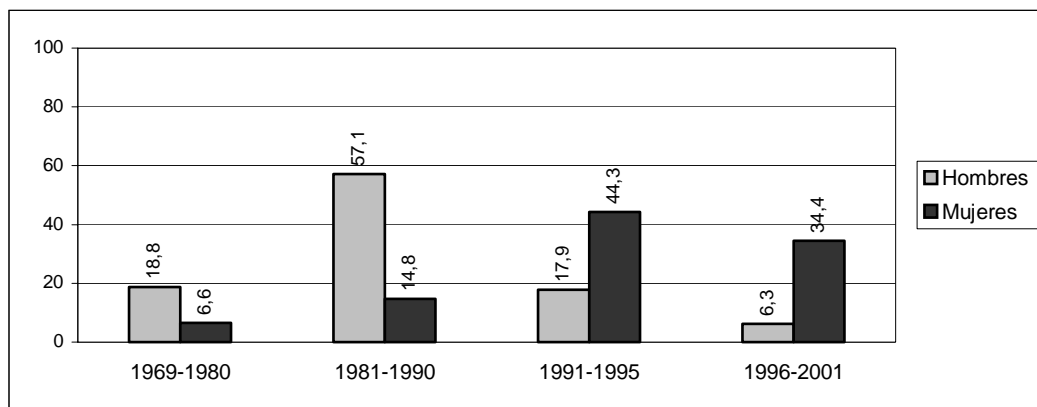


Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

En la desagregación por sexo, se observa que los hombres han emigrado antes que las mujeres, las cuales registran el mayor porcentaje de llegada en la década de los 1990s (véanse Tabla 5.AII y Gráficos (5.3).11.AII y (5.3).14.AII):

Gráfico (5.3).11.AII

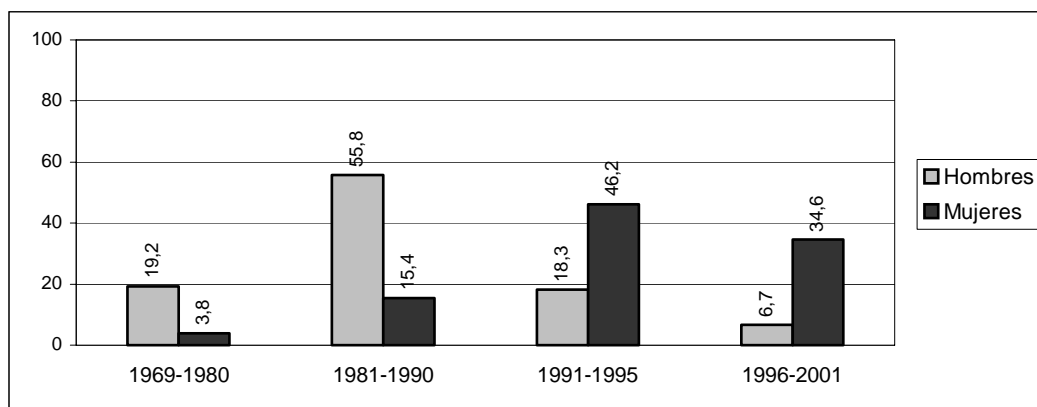
Población africana (Total) residente en Cataluña según lugar de nacimiento, año de llegada a España y sexo



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Gráfico (5.3).14.AII

Población senegambiana residente en Cataluña según lugar de nacimiento, año de llegada a España y sexo

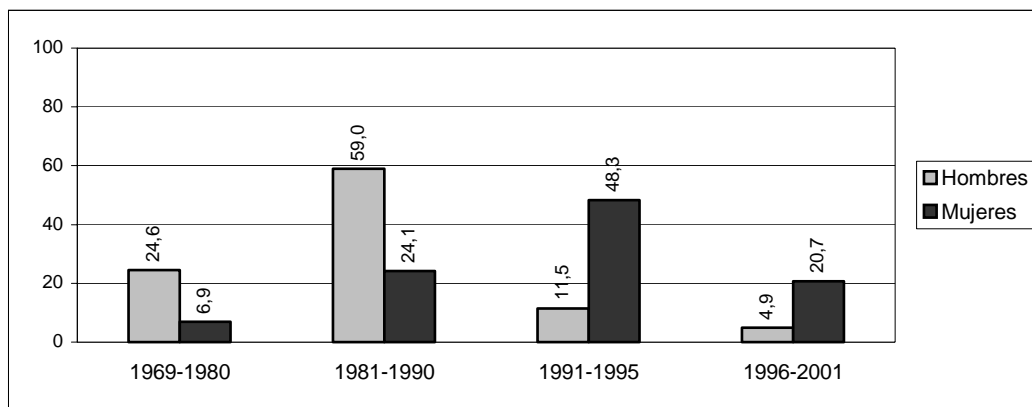


Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Se observa también que la llegada de los individuos gambianos es anterior en el tiempo que la de los senegaleses para ambos sexos. Esto es especialmente significativo en el caso de las mujeres, que aunque en ambos casos han llegado más tardíamente que los hombres (básicamente por reagrupación familiar pero cada vez más por migraciones independientes), registran en el caso de Senegal los porcentajes más altos de llegada en los años más recientes, con un significativo 52,2% en el período 1996-2001 (véanse Tabla 5.AII y Gráficos (5.3).12.AII y (5.3).13.AII):

Gráfico (5.3).12.AII

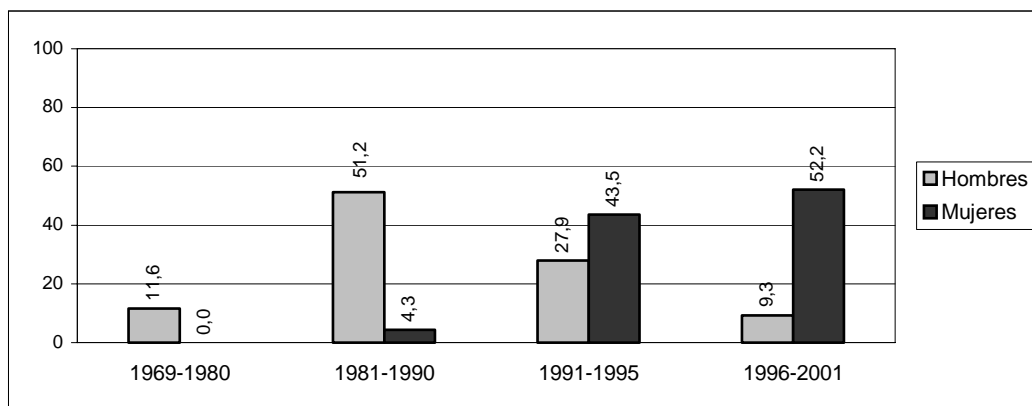
Población gambiana residente en Cataluña según lugar de nacimiento, año de llegada a España y sexo



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Gráfico (5.3).13.AII

Población senegalesa residente en Cataluña según lugar de nacimiento, año de llegada a España y sexo



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Correspondiendo con la estructura por edad antes comentada, la llegada de individuos del resto de países subsaharianos es anterior a la de los senegambianos, especialmente en el caso de los hombres, y más repartida en el tiempo en el caso de las mujeres, que en cualquier caso registran porcentajes de llegada más altos que las senegambianas en el primer período (1969-1980) (véanse Tabla 5.AII y Gráficos 10.AII y 15.AII).

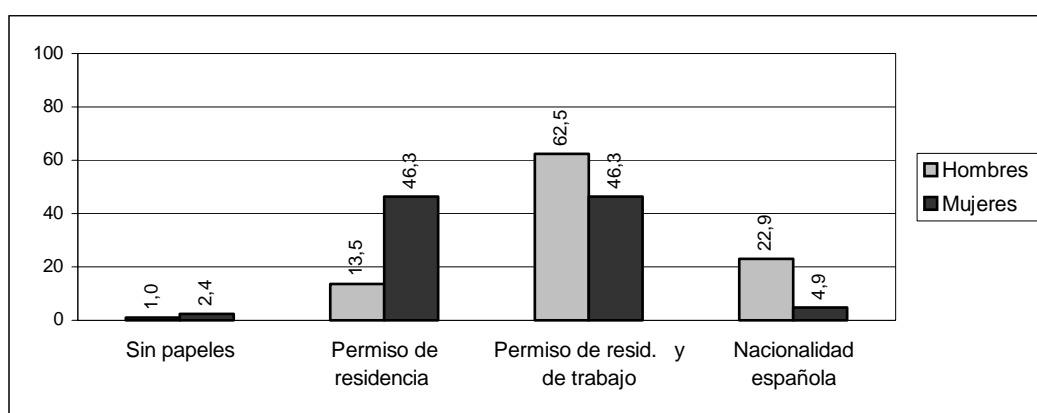
Cabe señalar que algunos de los llegados a España definitivamente en un año, han estado antes en estancias cortas (a veces de meses). Otros, antes de venir a España, han residido en otros países de Europa (p.e. Francia). En la explotación cuantitativa de la muestra se ha considerado como año de llegada el año de llegada “definitiva” (establecimiento de la residencia).

5.3.b.6 Situación legal

En cuanto a la situación legal, la mayoría de los senegambianos (57,7%) y africanos (56,9%) de la muestra (de nuevo cabe recordar que se trata generalmente de uniones matrimoniales o de cohabitación) tienen permiso de residencia y de trabajo (véanse Tabla 6.AII y Gráfico 17.AII), con diferencias notables por sexo: mientras que los hombres tienen mayoritariamente permiso de residencia y trabajo, y en muchos casos disponen de nacionalidad española, las mujeres senegambianas presentan un alto porcentaje de casos (46,3%) en que sólo disponen de permiso de residencia, y que indica una migración fundamentalmente por reagrupación familiar (véanse Tabla 6.AII y Gráfico (5.3).21.AII):

Gráfico (5.3).21.AII

Población senegambiana residente en Cataluña según situación legal en España y sexo



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

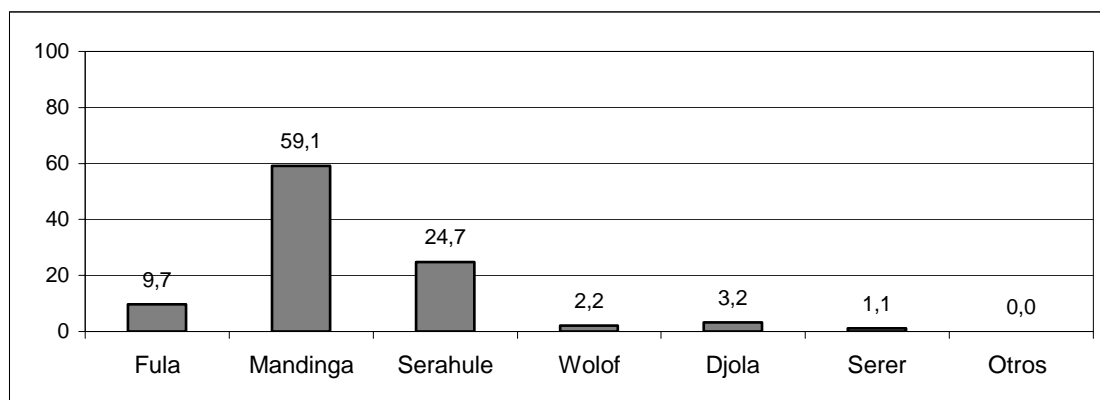
Por otro lado, entre los hombres gambianos hay un mayor porcentaje de casos en que disponen de nacionalidad española que entre los senegaleses (25,9% vs.18,4%), una realidad que concuerda con la llegada más tardía de estos últimos comentada anteriormente (véanse Tabla 6.AII y Gráficos 19.AII y 20.AII). Entre los individuos del Resto del África subsahariana predominan también los que disponen de permiso de trabajo y de residencia, con un porcentaje de nacionalizados españoles incluso más alto entre las mujeres que entre los hombres que correspondería con los casos de mujeres que llegaron en fechas anteriores y/o de países con un vínculo socio-político con España, mientras que el 50% de casos en que sólo disponen de permiso de residencia corresponderían a las mujeres llegadas más recientemente por otras causas (p.e. Mali, Guinea Conakry) (véanse Tabla 6.AII y Gráficos 17.AII y 22.AII). Los casos de individuos ‘sin papeles’ no son significativos, dado que las entrevistas se han dirigido a parejas (además de por el secretismo que existe en torno a estas situaciones, que dificulta su conocimiento).

5.3.b.7 Grupo étnico

La representación por grupos étnicos entre los senegambianos residentes en Cataluña son, en este orden: mandinga (36%), wolof (19,3%), fula (18,6%) y Serahule (15,5%). Los fulas serían el segundo grupo más importante si tenemos en cuenta a los individuos del resto de países del África subsahariana (véanse Tabla 7.AII y Gráficos 24.AII y 28.AII). Las diferencias entre la población gambiana y la senegalesa son notables en cuanto a la distribución por grupo étnico de su población: mientras que los gambianos pertenecen mayoritariamente a la etnia mandinga (59,1%) y en segundo lugar a la serahule (24,7%), los senegaleses son mayoritariamente wolof (42,6%) y fula (30,9) (véanse Tabla 7.AII y Gráficos (5.3).25.AII y (5.3).26.AII):

Gráfico (5.3).25.AII

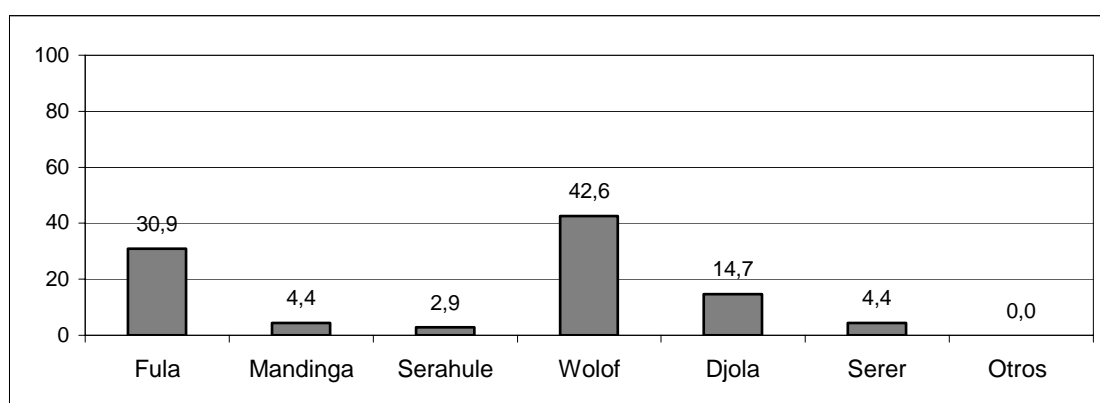
Población gambiana residente en Cataluña. Distribución por grupo étnico (porcentajes sobre el total)



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Gráfico (5.3).26.AII

Población senegalesa residente en Cataluña. Distribución por grupo étnico (% sobre el total)



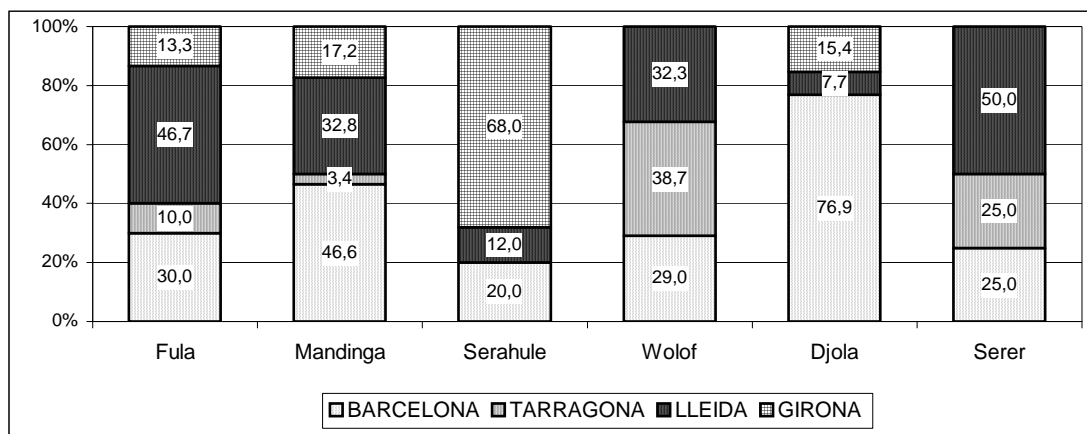
Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Los pocos casos registrados de individuos nacidos en Marruecos equivalen a individuos de otros grupos étnicos que no equivalen a los grupos de la región subsahariana. En todos los casos se trata de individuos árabes (ninguno beréber) (véase Tabla 7.AII).

La distribución residencial de los individuos africanos en Cataluña indica diferencias notables entre diferentes grupos étnicos. Los fula se reparten a proporciones casi iguales entre la provincia de Barcelona y la de Lleida, y los mandinga entre estas dos provincias y también Girona. En Barcelona, los mandinga se concentran en la zona del Maresme (principalmente en Mataró y Premià de Mar). En cambio los serahule (mayoritariamente gambianos) se concentran en la provincia de Girona (especialmente en Salt y en Blanes), y los djola (mayoritariamente senegaleses) en Barcelona, principalmente en Mataró (fuera de Cataluña, hay muchos en Almería). Los wolof (mayoritariamente senegaleses) tienen una distribución más equitativa entre Barcelona, Tarragona (principalmente Salou) y Lleida, con ningún registrado en Girona (véanse Tabla 8.AII y Gráfico (5.3).33.AII):

Gráfico (5.3).33.AII

Población senegambiana residente en Cataluña, según grupo étnico y provincia de residencia: distribución relativa de cada grupo étnico en las cuatro provincias



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Como se desarrolló en el Capítulo 3, los fula que residen en Lleida, mayoritariamente senegaleses del grupo Pular de la zona norte de Senegal (Podor, Diourbel, etc.), corresponden a una inmigración reciente atraída por la demanda laboral en el sector cárnico, un patrón de asentamiento que ha seguido la lógica general de la cadena migratoria.

5.3.b.8 Actividad laboral, ocupación y tipo de empleo

En torno al 80% de los individuos senegambianos, y en general africanos, residentes en Cataluña son activos, con diferencias notables por sexo: mientras que casi la totalidad de

los hombres son activos, más de la mitad de las mujeres senegambianas no lo son (principalmente no-activas amas de casa). En cuanto a las diferencias por país, los individuos gambianos presentan un porcentaje más alto de no-activos que los senegaleses. En el caso de los hombres se trata de casos de jubilación (son mayores que los senegaleses) o de discapacidad física laboral. En el caso de las mujeres, el porcentaje más alto de no-activas amas de casa se corresponde con un menor nivel educativo, entre otros factores. Esto contrasta con el caso de las mujeres del resto de países subsaharianos, que en su gran mayoría son activas (véanse Tabla 9.AII y Gráficos 35.AII a 41.AII) (Hay que tener en cuenta que muchos de los “no activos” han trabajado anteriormente en la agricultura por temporada).

Respecto a la ocupación, en torno al 60% de los senegambianos, y africanos en general, están ocupados, con un porcentaje más alto de desocupación entre los gambianos que entre los senegaleses (31,2% vs. 21,7%) (véanse Tabla 10.AII y Gráfico 42.AII). Como se argumentó en el Capítulo 3, muchos individuos senegambianos tienen varias ocupaciones, que a veces suponen movilidad inter-local e inter-provincial por trabajo temporal, y su consecuente residencia itinerante. Y en muchos casos la ocupación múltiple implica negocios transnacionales, especialmente en el caso de los hombres gambianos, entre los que el porcentaje de los que tienen varias ocupaciones duplica al de los senegaleses (14% vs. 7,2%) (véanse Tabla 10.AII y Gráfico 42.AII). En todos los casos, las mujeres tienen un porcentaje menor de ocupación que los hombres (véanse Gráficos 42.AII a 48.AII).

En cuanto al sector de actividad, la mayoría de los senegambianos, y africanos en general, residentes en Cataluña están ocupados en el sector servicios (en torno al 50%), seguidos de la industria (en torno al 30%, muchos en el sector alimentario), la construcción y la agricultura (algunos alternan el trabajo en la construcción con el trabajo en la agricultura según la temporada). Hay, sin embargo, diferencias entre gambianos y senegaleses. Los gambianos, tienen una distribución más equitativa entre los distintos sectores, dándose una representación mayor en la agricultura y en la construcción que en el caso de los senegaleses, que se concentran más en dos sectores: servicios e industria (véanse Tabla 11.AII y Gráfico 49.AII). En la distribución por sexos, se observa que, de hecho, la mayor diversificación laboral de los gambianos se produce sólo entre los hombres, mientras que las mujeres se dedican al sector servicios en más del 90% de los casos (fundamentalmente al servicio doméstico y limpieza en general). Las mujeres senegalesas, en cambio, y aunque trabajan principalmente en el sector servicios (58,3%), trabajan en un 33,3% en la industria, y el resto en la agricultura, donde apenas aparecen representados los hombres senegaleses (véanse Tabla 11.AII y Gráficos 49.AII, 51.AII y 52.AII).

Finalmente, en cuanto al tipo de empleo (‘cualificado’/‘no-cualificado’), la gran mayoría de senegambianos, y de africanos en general, residentes en Cataluña tienen

empleos no cualificados (en torno al 90%) (véanse Tabla 12.AII y Gráfico 56.AII). Por países, aunque apenas hay diferencias entre los hombres gambianos y senegaleses, se observa que las mujeres senegalesas tienen empleos no-cualificados en el 100% de los casos, mientras que las mujeres gambianas tienen un porcentaje del 16,7% de empleo cualificado (véanse Tabla 12.AII y Gráficos 58.AII y 59.AII). Estos empleos se dan mayoritariamente en el sector servicios, en ocupaciones en el campo de la sanidad (p.e. enfermeras) o de servicio social (p.e. mediadoras interculturales). Los senegambianos empleados en trabajos cualificados están también empleados mayoritariamente en el sector servicios, en ocupaciones que tienen que ver con la dirección de asociaciones (en ese caso se trata muchas veces de individuos con formación universitaria y/o técnica), aunque también hay casos de funcionarios y trabajadores cualificados en la industria o la construcción.

5.3.b.9 Número y tipo de unión, divorcios o separaciones

Casi la totalidad de los individuos senegambianos de la muestra residentes en Cataluña tienen en la actualidad una pareja (véase Tabla 13.AII). Como veremos, y aunque aquí se incluyen tanto las uniones formales como las informales, en la mayoría de casos se trata de uniones matrimoniales.

Un porcentaje muy pequeño –y ahora me refiero a los hombres– tiene actualmente dos parejas, o, todavía en menor proporción, tres. La proporción de hombres que tienen varias parejas es mayor entre los gambianos que entre los senegaleses. Entre los primeros se registran índices más altos de poligamia y de bigamia, esto es, de situaciones en que viven con una esposa en Cataluña y mantienen una o varias más en su país de origen, casi siempre con varios hijos. Observamos también que entre los casos registrados de individuos de otros países subsaharianos no se observan casos de poligamia o bigamia.

En cuanto a las uniones habidas en total (tanto *formales* como *informales*), entre los senegambianos, y africanos en general, el porcentaje de los que han tenido más de una (dos o tres) está en torno al 20%. De nuevo, los datos revelan que, en el total (ambos sexos) el porcentaje de los que han tenido más de una unión es más alto entre los gambianos que entre los senegaleses; aunque, en los datos por sexo, observamos que hay un porcentaje más alto de individuos senegaleses que han tenido más de una unión, y que es la existencia de mujeres gambianas que han tenido más de una unión lo que hace que en la pauta general sean los gambianos los que tengan una proporción más alta de uniones (véase Tabla 14.AII). Si atendemos únicamente a las uniones *matrimoniales*, observamos prácticamente las mismas proporciones, aunque en general aumenta el porcentaje de los que han tenido sólo un matrimonio (véase Tabla 15.AII). Sin embargo, si nos fijamos sólo en las uniones *informales*, y a pesar de que la proporción de individuos senegambianos que han tenido alguna unión (una) de tipo informal es muy escaso (5,1%), observamos que entre los

senegaleses la proporción de uniones informales es ligeramente mayor que entre los gambianos (en todos los casos se trata de hombres, que forman uniones con mujeres no africanas) (véase Tabla 16.AII).

Por otro lado, observamos en general un porcentaje de divorcios relativamente alto: en torno al 12% de los individuos –mayoritariamente hombres–senegambianos, y africanos en general, residentes en Cataluña han tenido uno (la mayoría) o más (muy pocos) divorcios. Los individuos gambianos presentan un porcentaje más alto de divorcios habidos que los senegaleses, también en el caso de las mujeres (el 7,7% de las mujeres gambianas han tenido un divorcio, frente al 0% en el caso de las senegalesas). Los casos de hombres que han tenido dos o tres divorcios son también de hombres gambianos (véase Tabla 17.AII).

En cuanto al lugar de nacimiento de las esposas en los matrimonios habidos, los senegambianos residentes en Cataluña, se han casado mayoritariamente con mujeres nacidas en África (tres cuartas partes) y en segundo lugar con mujeres españolas. En general, cuantas más veces se han casado, la proporción de esposas africanas ha sido mayor (véanse Tabla 18.AII y Gráfico 66.AII). Entre los senegaleses, el porcentaje de esposas españolas en los que se han casado dos veces triplica al de los gambianos (33,3%). Sin embargo, el 100% de los senegaleses que se han casado tres veces lo han hecho siempre con mujeres africanas, mientras que entre los gambianos el porcentaje de mujeres españolas entre los que se han casado tres veces es significativamente alto en comparación (33%) (véanse Tabla 18.AII y Gráficos 64.AII y 65.AII).

Respecto al tipo de relación que mantienen con su/s parejas/s actual/es, en torno al 94% de hombres senegambianos, y africanos en general, residentes en Cataluña forman uniones matrimoniales, y en un porcentaje muy escaso cohabitaciones estables o relaciones estables sin cohabitación, que siempre se dan con mujeres españolas (principalmente) o de otros países (en menor medida), pero en ningún caso con mujeres africanas. Los hombres senegaleses presentan un mayor porcentaje de uniones de cohabitación estable que los gambianos en las uniones con mujeres españolas (7,7% vs. 5,9%). Sin embargo entre los gambianos hay una mayor proporción de relaciones estables sin cohabitación que entre los senegaleses (11,8% vs. 7,7%), aunque en números absolutos sean muy pocos casos (véase Tabla 19.AII). En el análisis por parejas, se observa que el tipo de relación que mantienen los senegambianos, y africanos en general, con su primera pareja es de matrimonio; esto es así en el 100% de los casos cuando la esposa es africana. Con sus primeras parejas, los hombres senegaleses tienen mayor porcentaje de relaciones estables sin cohabitación que los gambianos en el caso de las uniones con mujeres españolas, e igualado en el caso de las uniones con mujeres de otros países (aunque en este caso haya más casos en términos absolutos entre los senegaleses) (véase Tabla 20.AII). Entre los hombres senegambianos que tienen una segunda pareja simultáneamente, aumenta la proporción de relaciones de cohabitación al 15%, donde las parejas son ya exclusivamente españolas. Aquí los hombres gambianos tienen un mayor porcentaje de relaciones estables sin cohabitación que los

hombres senegaleses, lo que indica que los gambianos compaginan más las uniones formales con las informales que los senegaleses (véase Tabla 21.AII). En las terceras parejas, el 100% de las uniones son matrimoniales en todos los casos (véase Tabla 22.AII).

En general, los hombres senegambianos de la muestra (tanto residentes en Cataluña como no), han tenido una pareja (tanto formal como informal) en el 75,8% de los casos, dos en el 18,7% de los casos, y tres en el 5,5% de los casos. El porcentaje de hombres senegaleses que han tenido una pareja es ligeramente inferior al que presentan los gambianos, que no superan a los senegaleses en la proporción de los que han tenido dos uniones, pero sí entre los que han tenido tres (véase Tabla (5.3).23.AII):

Tabla (5.3).23.AII

Hombres africanos según su lugar de nacimiento y el número de parejas en total habidas (tanto formales como informales)

LUGAR DE NACIMIENTO	NÚMERO DE PAREJAS						TOTAL
	Una		Dos		Tres		
	abs.	%	abs.	%	abs.	%	
Total África	72	75,8	18	18,9	5	5,3	95
Gambia	42	76,4	9	16,4	4	7,3	55
Senegal	27	75,0	8	22,2	1	2,8	36
Senegambia	69	75,8	17	18,7	5	5,5	91
Marruecos	2	100,0	0	0,0	0	0,0	2
Otros África subsahariana	1	50,0	1	50,0	0	0,0	2

Total casos = 119; Total respuestas = 95; Missings = 20,1%

Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

5.3.c Características socio-demográficas de las parejas

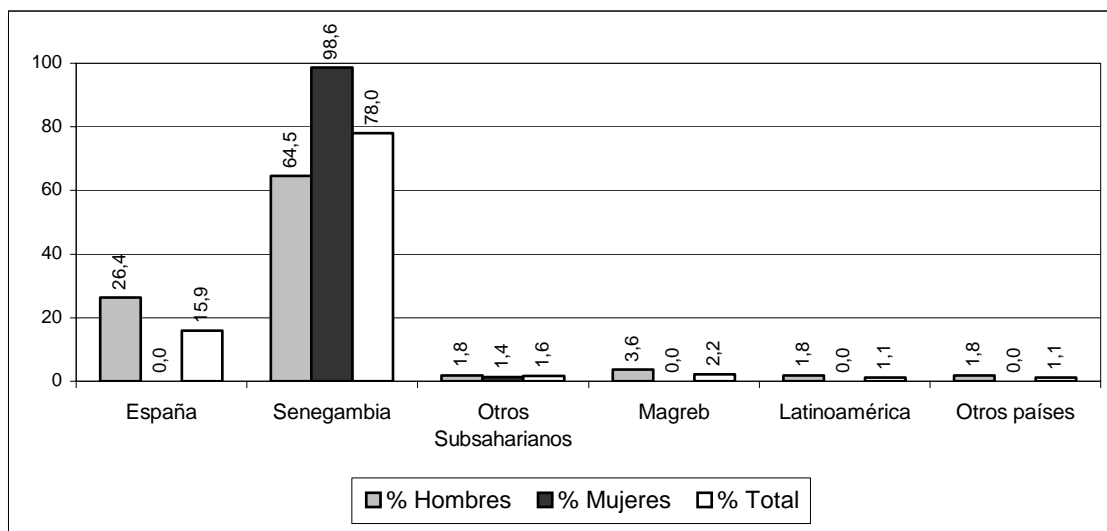
5.3.c.1 Endogamia/exogamia de país de nacimiento-socialización

Los datos sobre endogamia/exogamia de país entre la población senegambiana residente en Cataluña que actualmente tiene pareja (182 individuos) muestran que, en general, hay endogamia de país y de continente. La proporción de uniones exógamas de la muestra entre hombres senegambianos y mujeres españolas no es despreciable, aunque cabe tener en cuenta que parte de estas uniones exógamas han sido buscadas o seleccionadas según los objetivos de la investigación. El 81,9% de las uniones (matrimoniales y de cohabitación) de los individuos senegambianos tiene lugar con cónyuges nacidos en África, de los cuales el 95% son senegambianos. Las uniones con individuos de otros países africanos tienen lugar mayoritariamente con individuos de otros países subsaharianos, y en menor medida con individuos del Magreb (aunque, como veremos, hay diferencias sustanciales entre gambianos y senegaleses a este respecto). Hay algunos casos de uniones con personas nacidas en otros países que no son ni España ni países de África, y

que en todos los casos son países extra-comunitarios (véanse Tabla 24.AII y Gráfico (5.3).70.AII):

Gráfico (5.3).70.AII

Población senegambiana residente en Cataluña por sexo, según lugar de nacimiento de su cónyuge o pareja cohabitante (muestra de trabajo de campo en Cataluña): porcentajes



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

La endogamia de país es casi absoluta entre las mujeres senegambianas: el 98,6% tiene como pareja a un hombre senegambiano y el 100% a un hombre africano. Los casi inapreciables casos registrados de uniones exógamas de las mujeres senegambianas tienen lugar con hombres de otros países subsaharianos. Los casos de exogamia con personas no nacidas en África se dan exclusivamente entre los hombres.

Respecto a las uniones de los hombres senegambianos, el 64,5% tienen lugar con mujeres senegambianas (el 70% con africanas), el 26,4% con españolas. Aunque no aparece cuantificado en las tablas, se trata de mujeres mayoritariamente nacidas en Cataluña (69%), y en segundo término en otras comunidades autónomas (31%), principalmente del sur y centro de España (Andalucía: Jaen, Granada, Cádiz y Córdoba; Extremadura; Castilla-León: Palencia y Logroño; y Castilla-La Mancha: Ciudad Real). Estas uniones con mujeres de otras comunidades autónomas corresponden a las uniones más antiguas en el tiempo. El resto de uniones exógamas tienen lugar con personas nacidas en Marruecos (3,6%), otros países subsaharianos (1,8%), Latinoamérica (1,8%) y Filipinas (1,8%), aunque, como veremos, con diferencias notables entre gambianos y senegaleses.

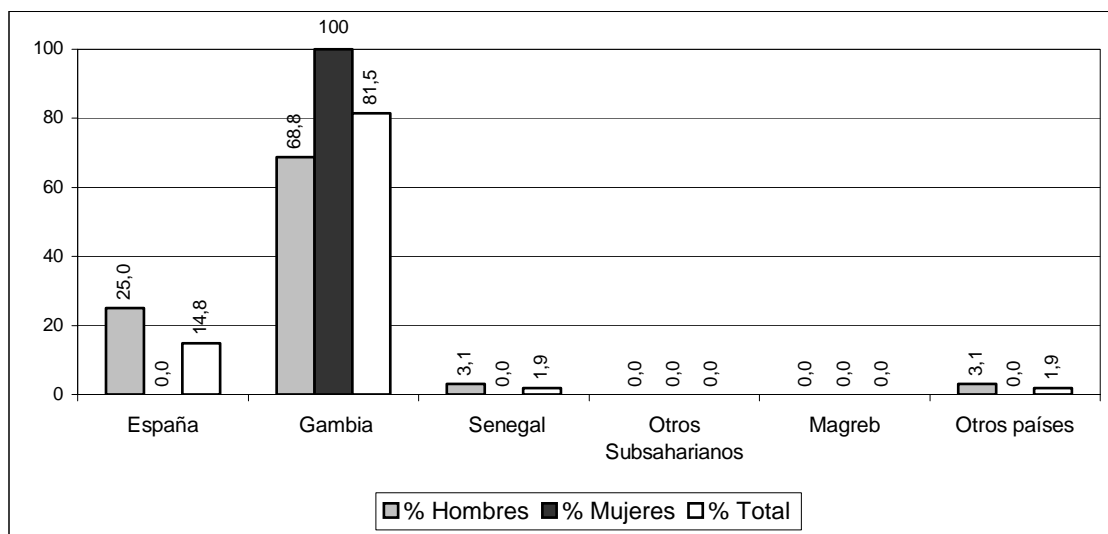
En la Tabla 24 no se contabilizan las mujeres de otros países africanos que no son Gambia o Senegal. Hay que decir que sólo hay dos casos de mujeres de otros países africanos casadas con españoles en la muestra: una mujer de Camerún y otra de Guinea

Conakry. Hay otro caso de una mujer joven africana (no se sabe de qué país) casada con una español, de cuya unión no dispongo de datos pormenorizados.

En el análisis por países se observa, en primer lugar, que las uniones de los individuos gambianos son mayoritariamente endógamas: el 83,3% de los gambianos de ambos sexos están casados o cohabitan con individuos senegambianos, que coinciden con el total de africanos; es decir, que no hay uniones con individuos de otros países subsaharianos que no sean Senegal o Gambia, ni tampoco con individuos del Magreb. En el 98% de los casos de uniones con senegambianos, los cónyuges son gambianos y, sorprendentemente, sólo el 2% son senegaleses. Las diferencias por sexo son importantes: mientras que el 100% de las mujeres gambianas están casadas o cohabitan con hombres gambianos, el 31,2% de los hombres gambianos están casados o cohabitan con una mujer no gambiana. En el 80% de los casos se trata de mujeres españolas, que representan el 25% de las uniones de los hombres gambianos sobre el total de uniones. El resto de uniones tiene lugar con mujeres senegalesas (3,1% sobre el total), y filipinas (3,1%) (véanse Tabla 25.AII y Gráfico (5.3). 71.AII):

Gráfico (5.3).71.AII

Población gambiana residente en Cataluña por sexo, según lugar de nacimiento de su cónyuge o pareja cohabitante: porcentajes



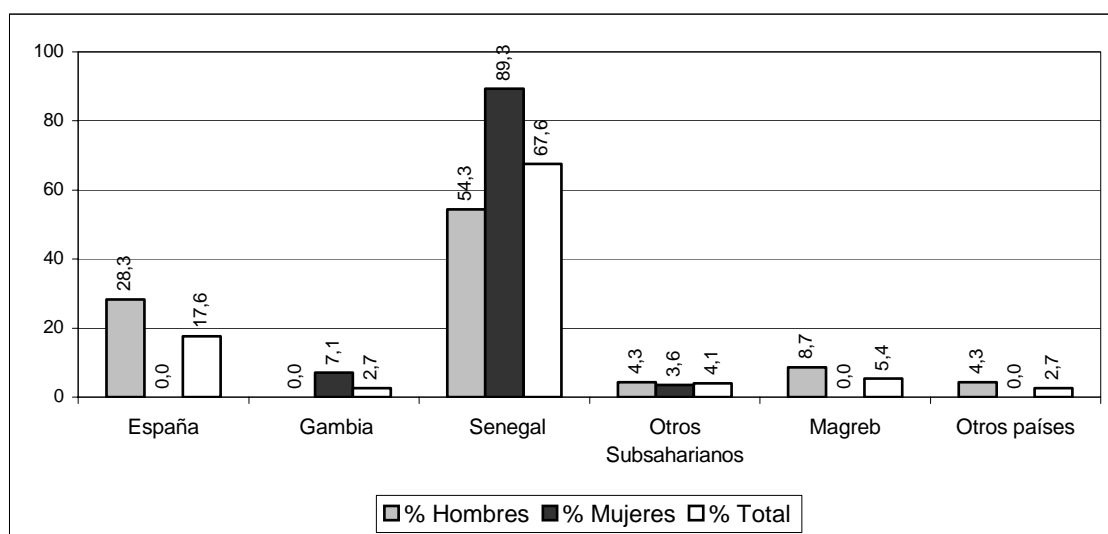
Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Los individuos senegaleses también forman uniones mayoritariamente endógamas, pero en una proporción algo menor que los gambianos: el 70,3% de los senegaleses de ambos sexos están casados o cohabitan con personas nacidas en Senegal o Gambia, y en el 96% de los casos se trata de individuos nacidos en Senegal, y el 4% restante de individuos gambianos. Las diferencias por sexo siguen el mismo patrón que entre los gambianos, aunque las mujeres senegalesas son algo más exógamas que las gambianas: el 100% forman uniones con hombres africanos, de los cuales el 96,4% son senegambianos, y el

3,6% de otros países subsaharianos que no son ni Senegal ni Gambia. Por otro lado, la proporción de uniones exógamas con mujeres españolas es también algo mayor entre los hombres senegaleses que entre los gambianos: el 45,6% (frente al 31,2% de los gambianos) forman uniones con mujeres no nacidas en Senegal. De estas, el 62% son españolas, que representan el 28,3% de las uniones con hombres senegaleses sobre el total de uniones. El resto de uniones tiene lugar con mujeres de Marruecos (8,7%), de otros países de África subsahariana que no son ni Senegal ni Gambia (4,3%) y de Latinoamérica (4,3%) (véanse Tabla 26.AII y Gráfico (5.3).72.AII):

Gráfico (5.3).72.AII

Población senegalesa residente en Cataluña por sexo, según lugar de nacimiento de su cónyuge o pareja cohabitante: porcentajes



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Hay, pues, varias diferencias significativas en comparación con el comportamiento nupcial de los hombres gambianos: a) entre los hombres senegaleses hay casos de uniones con mujeres marroquíes, cosa que no ocurre con los gambianos; b) las uniones con personas extra-comunitarias se dan en todos los casos –que son pocos– con mujeres latinoamericanas; c) mientras que no hay uniones entre hombres senegaleses y mujeres gambianas, pero sí con mujeres de otros países subsaharianos (concretamente Guinea Conakry y Guinea Ecuatorial), algunos hombres gambianos sí forman uniones con mujeres senegalesas, pero no con mujeres de otros países subsaharianos.

Si nos centramos sólo en las uniones matrimoniales (sin incluir los casos de cohabitación), observamos que en general aumenta la proporción de uniones endógamas tanto por país como por continente. Así, en el caso de los individuos gambianos, las uniones *matrimoniales* con personas de su país suponen el 83,8% frente al 81,5% si tuviéramos en cuenta también los casos de cohabitación (véanse Tabla 27.AII y Gráfico 73.AII, y Tabla 25.AII y Gráfico 71.AII, respectivamente). Del mismo modo, en el caso de

los individuos senegaleses, las uniones matrimoniales con personas de su país suponen el 70,4% frente al 67,6% si tenemos también en cuenta los casos de *cohabitación* (véanse Tabla 28.AII y Gráfico 74.AII, y Tabla 26.AII y Gráfico 72.AII, respectivamente). La mayor exogamia de los senegaleses se mantiene aquí.

Analizando únicamente los casos de uniones de cohabitación, se limitan a uniones entre hombres senegambianos y mujeres no africanas; en el 66,7% de los casos son españolas y en el 33,3% de países extra-comunitarios no-africanos. En el caso de los hombres gambianos se trata de uniones con mujeres de filipinas, mientras que en el caso de los senegaleses se trata de mujeres latinoamericanas (hablamos aquí de muy pocos casos en términos absolutos) (véanse Tabla 29.AII y Gráfico 75.AII, y Tabla 30.AII y Gráfico 76.AII, respectivamente).

Entre los individuos del resto de países subsaharianos, los matrimonios son también mayoritariamente endógamos por país.

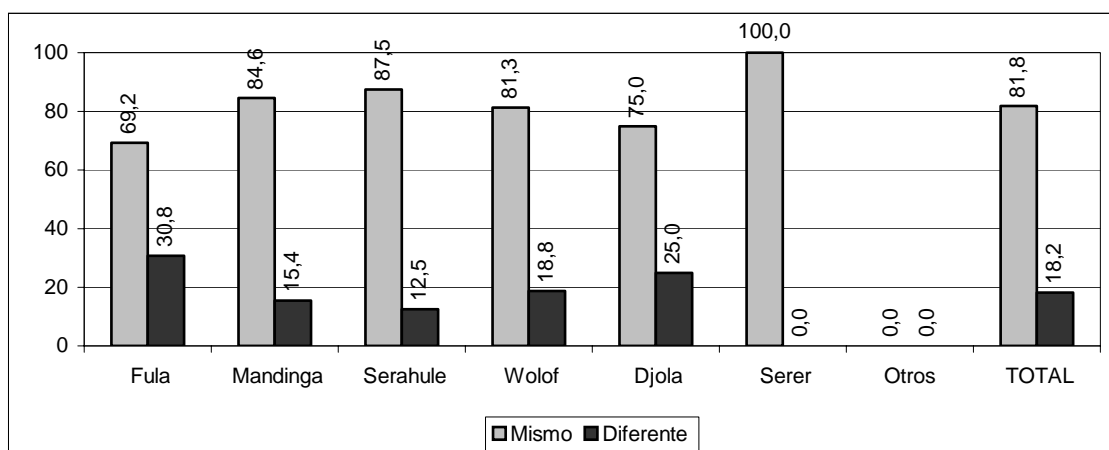
5.3.c.2 Endogamia/exogamia de grupo étnico y estamento/grupo social

Es un patrón claro el hecho de que en las uniones entre cónyuges africanos predomina la endogamia de grupo étnico: más del 80% de los hombres senegambianos, y africanos en general, que forman uniones matrimoniales con mujeres africanas, lo hacen con personas de su mismo grupo étnico. En los casos de divorcio, que no se han contabilizado en este análisis, coincidían también mayoritariamente los grupos étnicos de ambos cónyuges.

Dentro de este patrón general, los más endógamos son los serahule, con el 87,5% de uniones endógamas, seguidos de los mandinga (82,8%) y los wolof (81,3%); y los “menos endógamos” son los djola (75%) y los fula (76,5%); y si nos centramos sólo en los senegambianos, los Fula son todavía menos endógamos (69,2%) (véanse Tabla 31.AII y Gráfico (5.3).78.AII):

Gráfico (5.3).78.AII

Uniones matrimoniales de hombres senegambianos cuyo cónyuge es del mismo/diferente grupo étnico



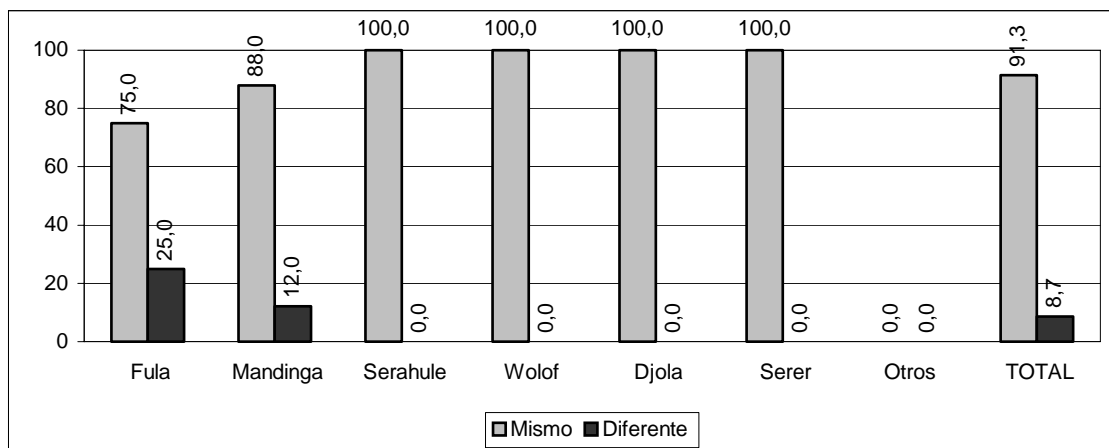
Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Aunque los serer presentan una proporción de matrimonios endógamos del 100%, esta proporción se basa en muchos menos casos –en términos absolutos– que en el resto de grupos, lo que hace más difícil establecer una mínima argumentación. Esta tendencia, además, se contradice con los datos de trabajo de campo y bibliográficos, que indican que los serer no son, en general, un grupo especialmente endógamo.

En el análisis por países, observamos algunas diferencias entre gambiaños y senegaleses. En general, los hombres senegaleses son más exógamos en las uniones respecto de su grupo étnico que los hombres gambiaños: el 32,3% de los hombres senegaleses están casados con mujeres africanas de diferente grupo étnico, mientras que este porcentaje es sólo del 8,7% entre los gambiaños, que en el 91,3% de los casos forman uniones endógamas (véanse Gráficos (5.3).79.AII y (5.3).80.AII):

Gráfico (5.3).79.AII

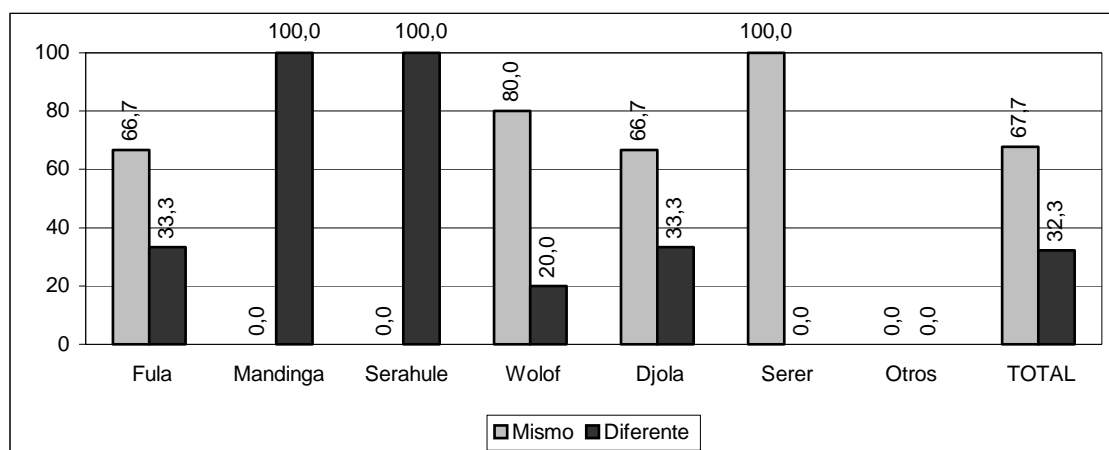
Uniones matrimoniales de hombres gambiaños cuyo cónyuge es del mismo/diferente grupo étnico



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Gráfico (5.3).80.AII

Uniones matrimoniales de hombres senegaleses cuyo cónyuge es del mismo/diferente grupo étnico



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

En los casos de uniones entre hombres senegambianos y mujeres marroquíes, los hombres son, en todos los casos, senegaleses, y de etnia fula (la mayoría), wolof o djola, y las mujeres son, en todos los casos, de etnia árabe (no beréber). En general, los hombres en estas uniones tienen un nivel educativo alto (normalmente universitario) y las mujeres también han estudiado (como mínimo, educación secundaria).

Respecto al grupo social y estamento, y aunque en términos absolutos hablamos de muy pocos casos (sólo se han contabilizado los casos en que se disponía de los datos sobre el estamento/grupo social de ambos cónyuges), también predomina la endogamia: más del 80% de las uniones matrimoniales entre senegambianos son endógamas (véanse Tabla 32.AII y Gráficos 82.AII a 84.AII). Se confirma con los datos del trabajo de campo y con la bibliografía al respecto, que los artesanos se casan con personas de su mismo grupo social (artesanos) y estamento u ocupación socio-profesional, y que es el tradicional de la familia (véase Anexo II al Capítulo 6: Diagrama genealógico SC-2, donde Ego y su cónyuge son descendientes de *karankay* o artesanos talabarteros). Por otro lado, no hay ningún caso de unión entre los dos grandes grupos sociales diferenciados: ‘hombres libres’ y ‘esclavos’, y los casos de uniones entre personas de diferente estamento dentro del gran grupo social de ‘hombres libres’, son siempre con personas de ese mismo ‘gran grupo’.

5.3.c.3 Endogamia/exogamia de distrito/área geográfica de nacimiento-socialización

También en cuanto a la distancia territorial las uniones matrimoniales entre cónyuges senegambianos del mismo país son endógamas. Así, en algo más del 90% de los casos de matrimonios entre cónyuges gambianos, coinciden los distritos de nacimiento de ambos cónyuges; si bien hay algunas diferencias entre distritos. Los nacidos en la zona interior del

país (Upper River Division) son los más endógamos, mientras que los nacidos en Central River Division y North Bank Division lo son menos. En el caso de los matrimonios de hombres gambianos del distrito de Western Division, más urbano, la endogamia es del 100% (aunque de hecho en números absolutos hay muchos menos casos que en el caso de URD, con lo que en este último caso la tendencia parece más clara) (véase, más arriba, Mapa (5.3).1, y Tabla (5.3).33.AII, a continuación):

Tabla (5.3).33.AII

Uniones matrimoniales de hombres gambianos cuyo cónyuge ha nacido en el mismo/diferente distrito geográfico *

DISTRITO GEOGRÁFICO	Mismo		Diferente		TOTAL	% sobre Total
	abs.	%	abs.	%		
WD (Western Division)	4	100,0	0	0,0	4	9,1
URD (Upper River Division)	29	93,5	2	6,5	31	70,5
CRD (Central River Division)	3	75,0	1	25,0	4	9,1
NBD (North Bank Division)	4	80,0	1	20,0	5	11,4
LRD (Lower River Division)	0	0,0	0	0,0	0	0,0
TOTAL	40	90,9	4	9,1	44	100,0

* No se contabilizan aquí los casos de hombres divorciados, en los que también coinciden mayoritariamente los distritos.

Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

En el caso de los senegaleses, también predomina la endogamia de área geográfica: en casi el 90% de los casos de matrimonios entre individuos senegaleses, los cónyuges pertenecen a la misma área o zona geográfica del país (véase, más arriba, Mapa (5.3).2, y Tabla (5.3).34.AII, a continuación):

Tabla (5.3).34.AII

Uniones matrimoniales de hombres senegaleses cuyo cónyuge ha nacido en la misma/diferente área geográfica *

ÁREA GEOGRÁFICA **	Misma		Diferente		TOTAL	% sobre Total
	abs.	%	abs.	%		
Senegal (área no conocida)	1	100,0	0	0,0	1	4,0
N (Norte)	1	50,0	1	50,0	2	8,0
N-O (Nor-oeste)	15	100,0	0	0,0	15	60,0
S (Sur)	4	66,7	2	33,3	6	24,0
E (Este)	0	0,0	0	0,0	0	0,0
S-E (Sur-este)	1	100,0	0	0,0	1	4,0
TOTAL	22	88,0	3	12,0	25	100,0

* No se contabilizan los hombres divorciados, pero en esos casos coinciden también mayoritariamente las áreas geográficas.

** Estas áreas no corresponden a delimitaciones oficiales, sino a áreas generales marcadas por el investigador.

Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Cabe decir que en los casos de divorcio, que no se han contabilizado en este análisis, coincidían también mayoritariamente los distritos o áreas geográficas de nacimiento de ambos cónyuges.

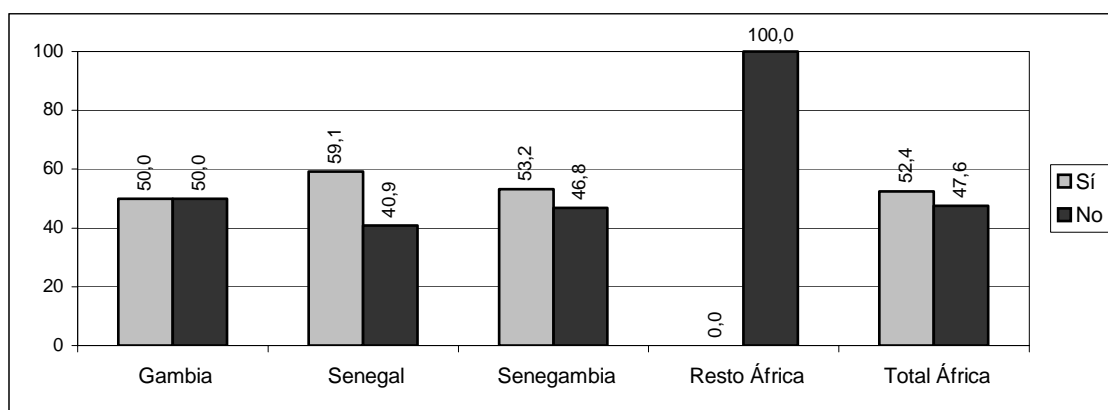
En las uniones entre senegambianos y mujeres de otros países no africanos, los más exógamos son los procedentes de Western Division (50%), aunque entre los de Upper River Division el porcentaje de uniones mixtas tampoco es despreciable (24%).

5.3.c.4 Endogamia/exogamia familiar (vínculo de parentesco)

En general, para el total de parejas (tanto en uniones monógamas como polígamas), hay más uniones entre senegambianos con vínculo de parentesco (53,2%) que sin él (46,8%), teniendo los hombres senegaleses mayor porcentaje de uniones con parientes que los gambianos (59,1% vs. 50%) (véanse Tabla 35.AII y Gráfico (5.3).87.AII):

Gráfico (5.3).87.AII

Uniones matrimoniales habidas entre cónyuges africanos según la existencia o no de vínculo de parentesco con el total de esposas, y lugar de nacimiento de los hombres (% sobre el total por lugar de nacimiento)



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Sin embargo, por número de esposas, en las segundas y terceras parejas aumenta el porcentaje de uniones en las que no hay vínculo de parentesco (algo que se confirma con los datos del trabajo de campo en Cataluña y África), y aquí la tendencia es mucho más marcada entre los senegaleses que entre los gambianos (véanse Tabla 35.AII y Gráficos 88.AII a 90.AII).

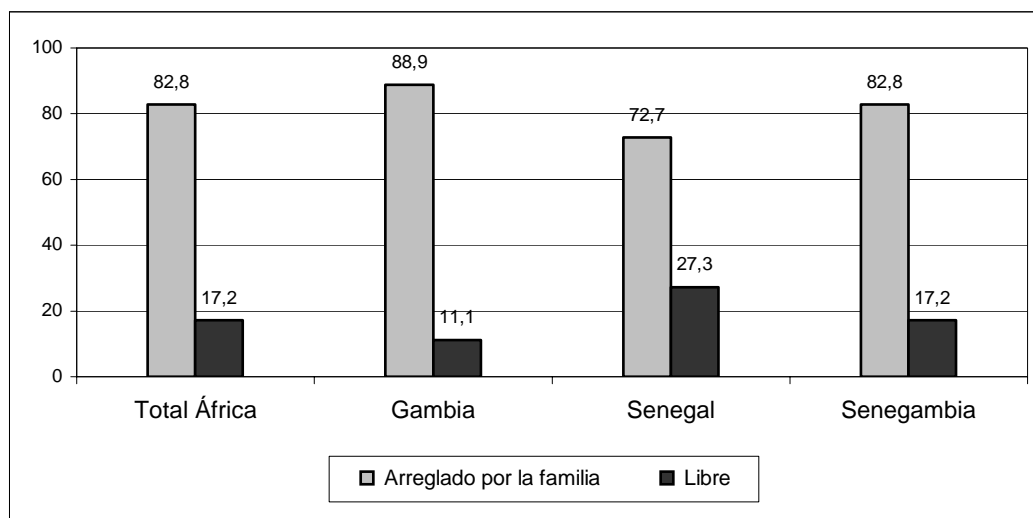
5.3.c.5 Tipo de acuerdo matrimonial

Coincidiendo con los datos respecto al vínculo de parentesco, en la gran mayoría de casos (82,8%), y para el total de esposas (tanto en uniones monógamas como polígamas), los

matrimonios entre cónyuges nacidos en Senegambia, y en África en general, son arreglados por la familia (aunque muchas veces con consentimiento de los contrayentes), y sólo el 17,2% son libres. Entre los gambianos hay un mayor porcentaje de matrimonios arreglados que entre los senegaleses (88,9% vs. 72,7%), una diferencia que se mantiene también en el incremento de matrimonios libres en segundas y terceras uniones (véase Tabla 36.AII y Gráfico (5.3).91.AII):

Gráfico (5.3).91.AII

Uniones matrimoniales entre cónyuges africanos según tipo de acuerdo matrimonial y lugar de nacimiento de los hombres, para el total de esposas (% sobre el total por lugar de nacimiento)



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

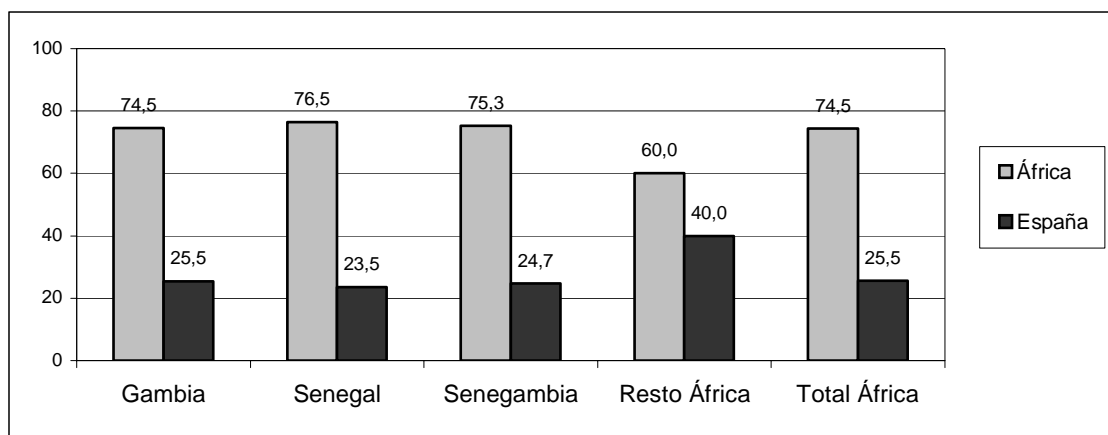
También aquí, en los segundos y terceros matrimonios aumenta el porcentaje de matrimonios libres (algo que también se confirma con los datos del trabajo de campo en Gambia). Esto suele ser corolario de mayor exogamia a distintos niveles: grupo étnico, área geográfica, país, etc.

5.3.b.6 Lugar de celebración del matrimonio

Tres cuartas partes de los matrimonios entre cónyuges africanos se han celebrado en África, para el total de esposas (tanto en uniones monógamas como polígamas), dándose un mayor porcentaje de uniones celebradas en España entre los gambianos que entre los senegaleses, lo que estaría relacionado con la mayor antigüedad de la inmigración gambiana. Sin embargo, en las terceras nupcias los matrimonios de los gambianos se celebran más en África (véanse Tabla 37.AII y Gráfico (5.3).92.AII):

Gráfico (5.3).92.AII

Uniones matrimoniales entre cónyuges africanos según el lugar donde se contrajo el matrimonio y el lugar de nacimiento de los hombres, para el total de esposas (% sobre el total por lugar de nacimiento)



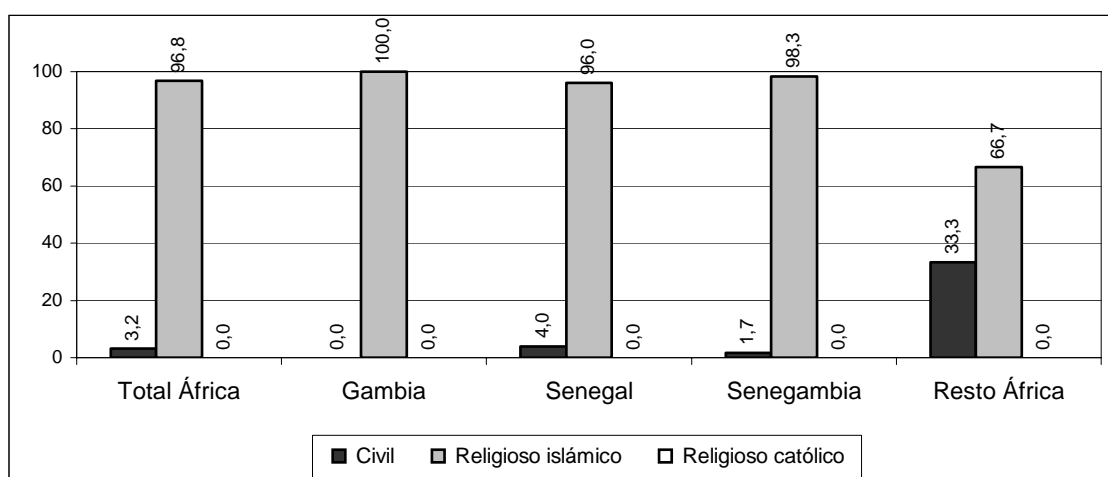
Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

5.3.c.7 Tipo de celebración matrimonial

Casi la totalidad de los matrimonios entre cónyuges senegambianos se celebran por el rito religioso islámico. Entre los senegaleses se da un porcentaje superior, aunque también muy pequeño, de matrimonios civiles (4% para el total de esposas) (véanse Tabla 38.AII y Gráfico (5.3).93.AII):

Gráfico (5.3).93.AII

Uniones matrimoniales entre cónyuges africanos según tipo de celebración matrimonial y lugar de nacimiento de los hombres, para el total de esposas (% sobre el total por lugar de nacimiento)



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Cabe recordar que la mayoría de matrimonios que se celebran en África se celebran por el rito islámico en una mezquita, pero en general pasan por un registro civil. Los matrimonios que aquí se han contabilizado como civiles son los *exclusivamente* civiles.

5.3.c.8 Endogamia/exogamia religiosa

En la totalidad de los casos, las uniones matrimoniales entre individuos senegambianos comparten la afiliación a la religión musulmana, cosa que no siempre implica el mismo grado de observancia o práctica religiosa. En el 100% de los pocos casos registrados, también predomina la endogamia de cofradía o hermandad religiosa; aunque de hecho, como se verá, en la mayoría de casos la pertenencia a una u otra cofradía no es un asunto que limite el matrimonio, y se expresa más bien como una coincidencia en cuanto a contexto de sociabilidad en el país de origen (véase Tabla 39.AII).

En cuanto a los matrimonios entre hombres senegambianos –y africanos en general– y mujeres españolas (para el total de esposas habidas), los hombres que practican el Islam están casados con mujeres que también profesan esa religión; mientras que los que son musulmanes no practicantes o poco practicantes, tienen más uniones con mujeres de otra confesión religiosa (cristiana) o que no practican ninguna. Del total de mujeres españolas casadas con africanos de las que se conoce qué religión profesan –se sepa o no si sus maridos son o no practicantes: 26 casos– el 30% profesan la religión islámica (que de hecho no es un porcentaje bajo), mientras que el 70% profesan el cristianismo, aunque mayoritariamente no practican.

Por países, los senegaleses musulmanes practicantes forman más uniones con mujeres que practican el Islam que los gambianos (véanse Tablas 40.AII y 41.AII).

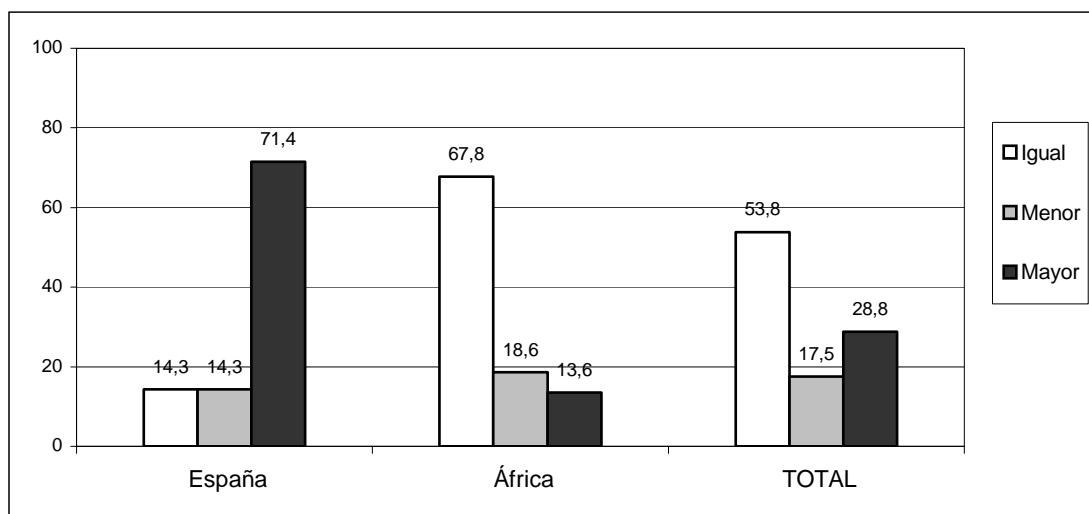
En el caso de las uniones de cohabitación estable (6 casos) entre hombres senegambianos y mujeres españolas o de otro país (Latinoamérica y Filipinas), no recogidas en esta cuantificación, ninguna de las mujeres es musulmana, y las que se afilian culturalmente a la religión cristiana, no son practicantes. En este caso, la mayoría de los maridos son musulmanes no-practicantes o poco practicantes. Existe un caso de una unión de cohabitación entre un gambiano musulmán poco practicante y simpatizante de la cofradía Murid (más liberal), y una mujer filipina testigo de Jehová. Así pues, en general, los individuos que forman uniones de cohabitación son menos religiosos que los que forman uniones matrimoniales.

5.3.c.9 Homogamia/heterogamia e hipergamia/hipogamia socio-profesional

En cuanto al nivel educativo, los hombres senegambianos, y africanos en general, se casan con mujeres de igual o mayor nivel educativo, si bien hay diferencias significativas dependiendo de si las esposas son africanas o españolas: las mujeres africanas tienen igual nivel educativo en el 67,8% de los casos, mientras que casi el 80% de las mujeres españolas tienen mayor nivel educativo que sus cónyuges africanos (véanse Tabla 42.AII y Gráfico (5.3).94.AII):

Gráfico (5.3).94.AII

Uniones matrimoniales de los hombres africanos (Total África) según el nivel educativo (igual/mayor/menor) de su cónyuge (% sobre el total por país)



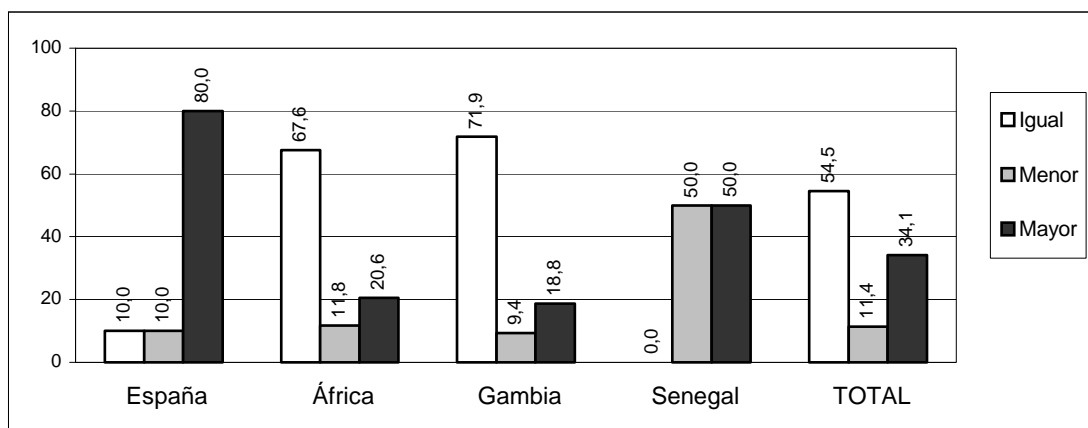
Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

En general, pues, se puede hablar de homogamia educativa de los hombres en las uniones con mujeres africanas y de hipergamia respecto a las uniones con mujeres españolas.

El análisis por países muestra, básicamente, las mismas tendencias: entre los gambiaños, la gran mayoría de cónyuges españolas tienen mayor nivel educativo que ellos (80%), y la mayoría de las africanas tiene igual nivel (67,6%). Por otro lado, en los matrimonios con africanas, las uniones con mujeres de mayor nivel educativo superan a las uniones con mujeres de menor nivel, con lo que en los matrimonios con mujeres africanas podemos decir que para los hombres gambiaños las uniones son homogámicas en primer término e hipergámicas en segundo término (pero no hipogámicas) (véanse Tabla 42.AII y Gráfico (5.3).96.AII).

Gráfico (5.3).96.AII

Uniones matrimoniales de los hombres gambianos según el nivel educativo (igual/mayor/menor) de su cónyuge (% sobre el total por país)

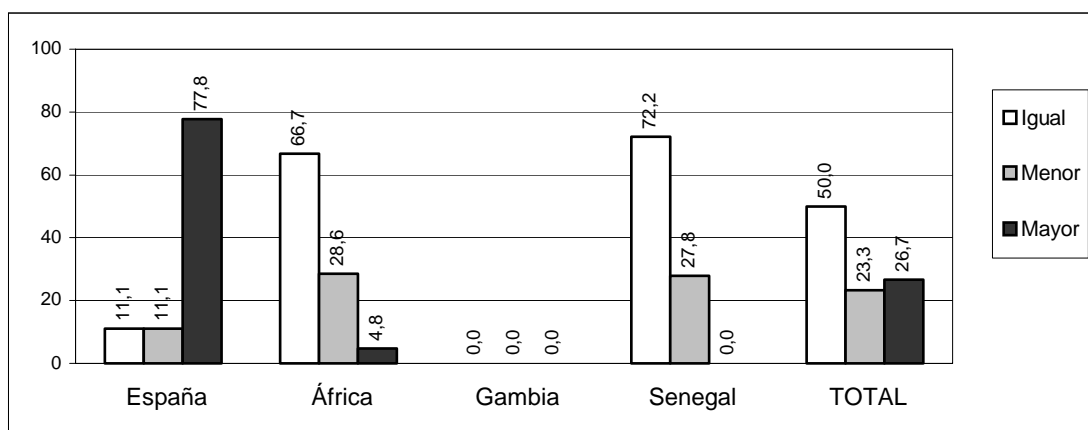


Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Entre los senegaleses, también la gran mayoría de los matrimonios con españolas son hipergámicos; es decir, que las mujeres españolas tienen mayor nivel educativo que ellos (77,8%). Sin embargo, a diferencia de los gambianos, para los hombres senegaleses las uniones con mujeres africanas, que en primer término son también mayoritariamente homogámicas, en segundo término son hipogámicas. Según estos datos, pues, en general, los hombres gambianos forman más uniones hipergámicas que los senegaleses (véanse Tabla 42.AII y Gráfico (5.3).97.AII):

Gráfico (5.3).97.AII

Uniones matrimoniales de los hombres senegaleses según el nivel educativo (igual/mayor/menor) de su cónyuge (% sobre el total por país)



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

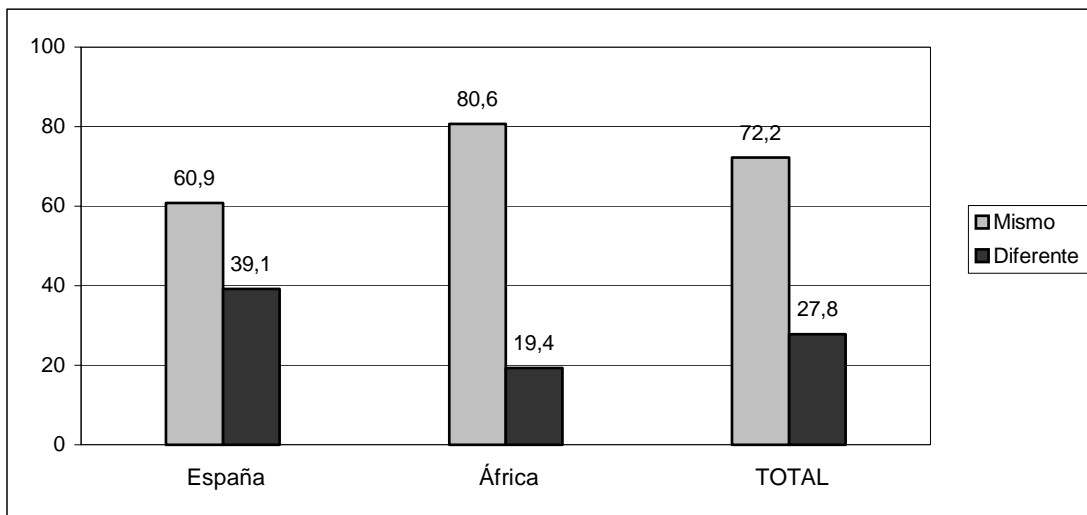
En los casos de cohabitación, no recogidos en esta cuantificación, las uniones entre hombres senegambianos y mujeres españolas o de otros países (Latinoamérica y Filipinas), las uniones son fundamentalmente homogámicas, donde ambos cónyuges tienen formación

educativa y/o profesional, que en varios casos es alta, y que, en general, es paralela a trabajos cualificados bien remunerados. En este tipo de uniones los cónyuges suelen ser más jóvenes.

Respecto al tipo de empleo (cualificado/no-cualificado), en general los hombres senegambianos tienen el mismo tipo de empleo que sus esposas, pero con diferencias según sean africanas o españolas: en las uniones con esposas españolas, la proporción de uniones en que el tipo de empleo es diferente es el doble que en las uniones con esposas africanas (42,9% vs. 21,4%), donde las mujeres españolas tienen más puestos cualificados que sus cónyuges africanos. Esta misma tendencia, más marcada si cabe, se observa en la población masculina africana en general (véanse Tabla 43.AII y Gráfico (5.3).99.AII):

Gráfico (5.3).99.AII

Uniones matrimoniales de hombres africanos (Total África) según el tipo de empleo 'cualificado' o 'no cualificado' de su cónyuge (mismo/diferente) (% sobre el total por país)

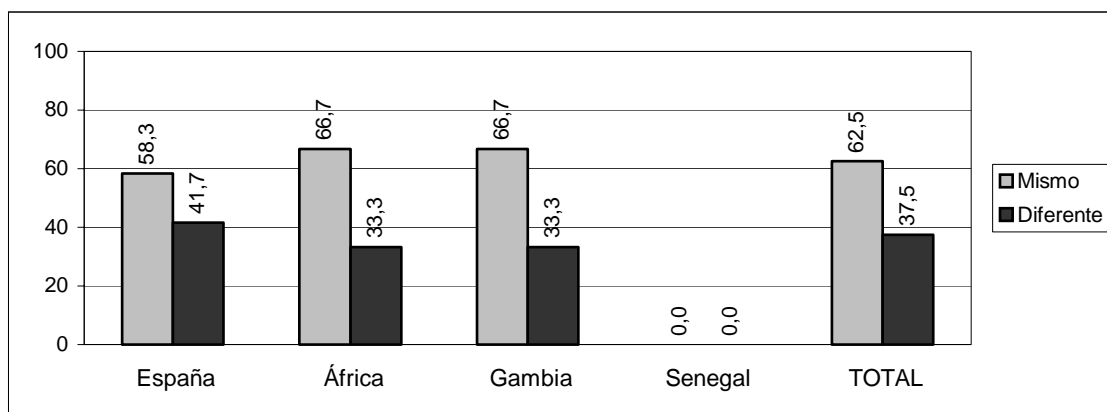


Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Por países, en las uniones de los gambiaños con mujeres africanas hay más diferencia en el tipo de empleo que en las uniones de los senegaleses, especialmente cuando ambos cónyuges son del mismo país. Sin embargo, en las uniones con mujeres españolas, los senegaleses superan a los gambiaños en el porcentaje de uniones donde el tipo de empleo es diferente (véanse Tabla 43.AII y Gráficos (5.3).101.AII y (5.3).102.AII):

Gráfico (5.3).101.AII

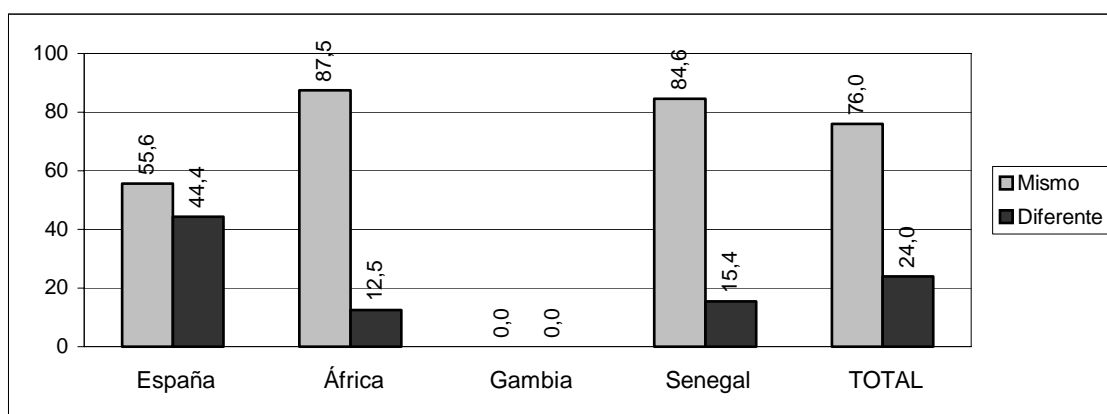
Uniones matrimoniales de los hombres gambianos según el tipo de empleo 'cualificado' o 'no cualificado' de su cónyuge (mismo/diferente) (% sobre el total por país)



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Gráfico (5.3).102.AII

Uniones matrimoniales de los hombres senegaleses según el tipo de empleo 'cualificado' o 'no cualificado' de su cónyuge (mismo/diferente) (% sobre el total por país)



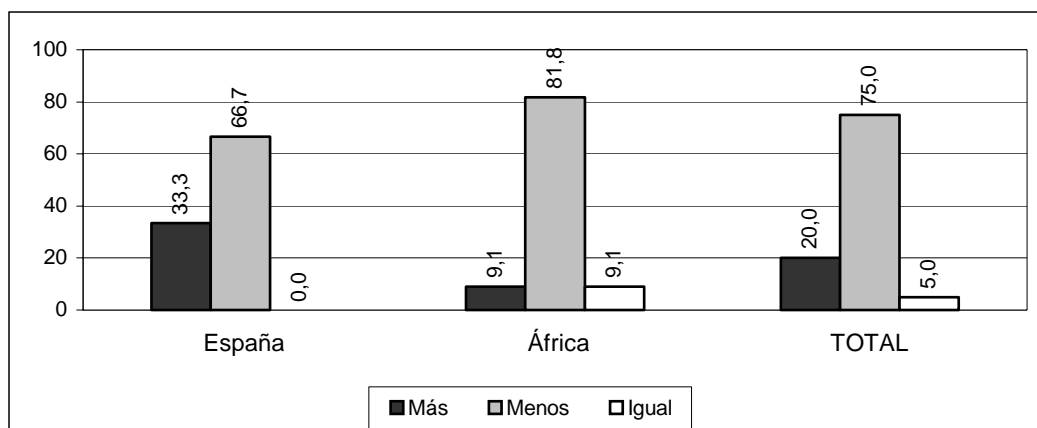
Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

En todas las uniones de los hombres del resto de África, ambos cónyuges tienen el mismo tipo de empleo (véase Tabla 43.AII).

En cuanto al salario medio mensual/anual, en las uniones donde ambos cónyuges son africanos, mayoritariamente las mujeres ganan menos que sus parejas (80%). En el caso de las uniones con mujeres españolas, éstas también ganan menos, aunque el porcentaje de las que ganan más es mucho mayor que en el de las africanas (33,3%) (véanse Tabla 44.AII y Gráficos (5.3).104.AII):

Gráfico (5.3).104.AII

Uniones de los hombres africanos (Total África) residentes en Cataluña cuya pareja gana más/menos/igual que ellos (% sobre total)

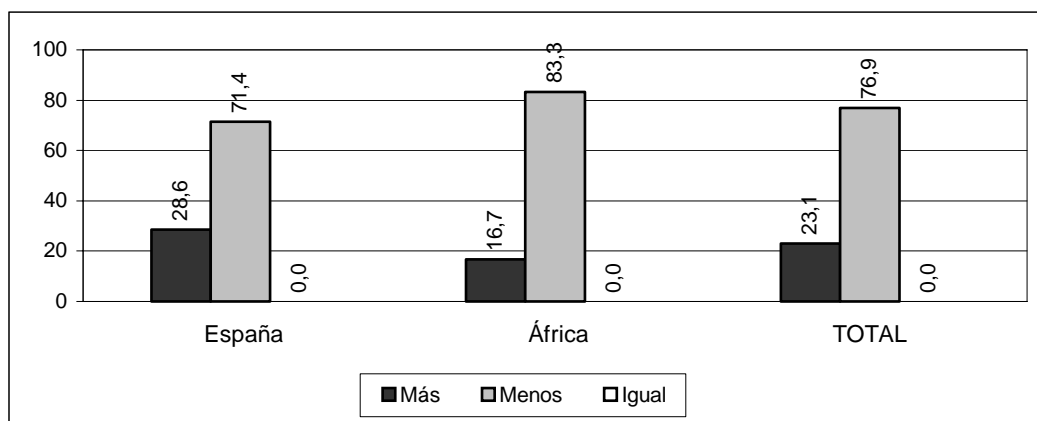


Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Por países, los gambianos presentan un mayor porcentaje de uniones con mujeres españolas en las que ellos ganan más que en el caso de los senegaleses, aunque en este último el número de casos es tan escaso que es difícil argumentar una mínima tendencia clara (véanse Tabla 44.AII y Gráficos (5.3).106.AII y (5.3).107.AII):

Gráfico (5.3).106.AII

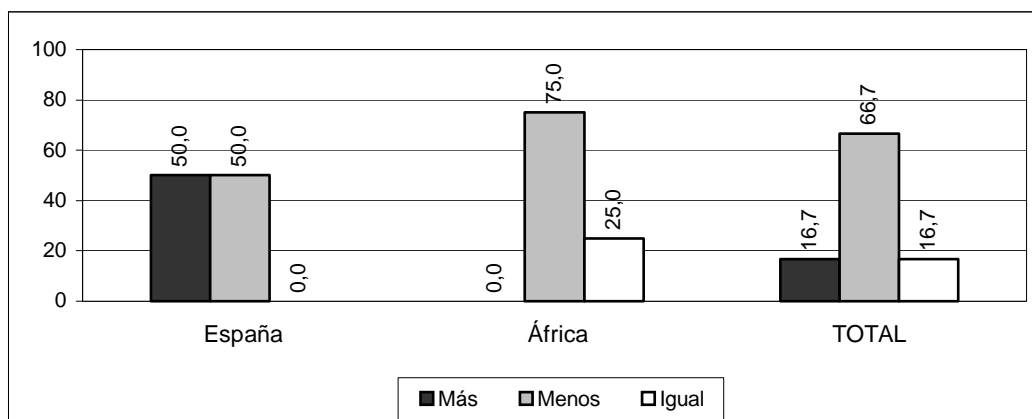
Uniones de los hombres gambianos residentes en Cataluña cuya pareja gana más/menos/igual que ellos (% sobre total)



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Gráfico (5.3).107.AII

Uniones de los hombres senegaleses residentes en Cataluña cuya pareja gana más/menos/igual que ellos (% sobre total)



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Hay que señalar también que en las uniones entre hombres africanos y mujeres españolas, las mujeres suelen ser de la misma edad o mayores que los hombres, especialmente en las uniones de cohabitación estable o estable sin cohabitación.

5.3.c.10 Número de hijos

La mayoría de hombres senegambianos, y africanos en general, emparejados con españolas tienen uno o dos hijos en común; algunos tienen más, pero por lo general menos que en África. En los casos en que tienen más de dos hijos la esposa suele ser o haber sido religiosa (convertida al Islam, o cristiana). En el análisis por países, se observa que los gambianos tienen más hijos que los senegaleses (véase Tabla 45.AII).

Por otro lado, aunque en esta tabla no están desagregados, en las uniones de cohabitación entre hombres senegambianos y mujeres españolas el número de hijos es menor que en las uniones matrimoniales, y los que los tienen son gambianos. Como veremos, en la mayoría de los casos uno o ambos cohabitantes son divorciados con hijos de su pareja anterior.

En las uniones entre cónyuges africanos que residen en Cataluña, los niños en edades más tempranas han nacido mayoritariamente en Cataluña (véase Anexo II al Capítulo 6: diagramas genealógicos SC-1 a SC-24).

5.3.c.11 Número de divorcios

En general, la proporción de divorcios entre los individuos de la muestra es alta: casi el 16% de los hombres africanos residentes en Cataluña se han divorciado o separado una (13,5%), dos (1%) o tres (1%) veces. En el conjunto de casos, la proporción de divorcios entre los hombres gambianos es algo superior a la de los senegaleses. En cuanto a las mujeres españolas –en esta muestra relacionadas siempre en uniones con hombres africanos– casi el 30% se ha divorciado una (25,9%) o dos (3,7%) veces (véase Tabla (5.3).46.AII):

Tabla (5.3).46.AII

Hombres africanos residentes en Cataluña y mujeres españolas, según el número de divorcios o separaciones que han tenido

LUGAR DE NACIMIENTO	Número de divorcios de los hombres africanos								TOTAL
	Ninguno		Uno		Dos		Tres		
	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	
Gambia	48	85,7	6	10,7	1	1,8	1	1,8	56
Senegal	31	86,1	5	13,9	0	0,0	0	0,0	36
Senegambia	79	85,9	11	12,0	1	1,1	1	1,1	92
Resto de África	2	50,0	2	50,0	0	0,0	0	0,0	4
Total África	81	84,4	13	13,5	1	1,0	1	1,0	96
Número de divorcios de las mujeres españolas									
España	19	70,4	7	25,9	1	3,7	0	0,0	27

Para 'hombres africanos': Total casos = 120; Total respuestas = 96; *Missings* = 20% (equitativos para Senegal y Gambia)

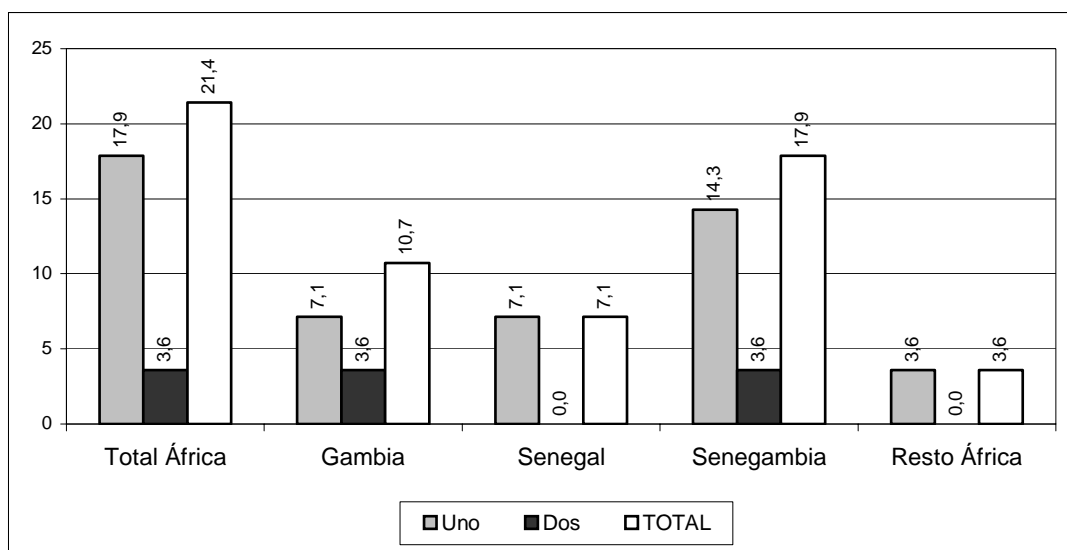
Para 'mujeres españolas': Total casos = 33; Total respuestas = 27; *Missings* = 18,1%

Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

El porcentaje de hombres africanos casados con mujeres españolas que han tenido alguna vez un divorcio, aumenta a más del 20% (17,9% entre los senegambianos). En la mitad de los casos, éstos son divorcios habidos con mujeres africanas, y en la otra mitad con mujeres españolas (véanse Tabla 47.AII y Gráfico (5.3).110.AII):

Gráfico (5.3).110.AII

Hombres africanos residentes en Cataluña casados con mujeres españolas, según el número de divorcios o separaciones que han tenido estos hombres con mujeres españolas o africanas, y lugar de nacimiento de los hombres (% sobre el total)



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Por otro lado, el 21,4% de las mujeres casadas con africanos se han divorciado alguna vez (el 17,9% una vez, y el 3,6% dos veces), casi siempre de hombres españoles; pero hay algún caso de varios divorcios que incluyen a hombres de otras nacionalidades (Grecia) (véase Tabla (5.3).48.AII):

Tabla (5.3).48.AII

Mujeres españolas casadas con hombres africanos residentes en Cataluña según el número de divorcios de estas mujeres con hombres españoles, africanos o de otro país

Nº DIVORCIOS/SEPARACIONES	Españoles	Africanos	Otro país	TOTAL	% sobre Total *
Uno	5	0	0	5	17,9
Dos	1	0	1	1	3,6
TOTAL	6	0	1	6	21,4
* Total de casos de mujeres españolas casadas con hombres africanos	28				

Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

El porcentaje de divorcios habidos de las mujeres españolas aumenta si incluimos a las parejas cohabitantes (véase Tabla 49.AII).

5.3.c.12 Lugar de residencia de las esposas senegambianas

Finalmente, es importante señalar que casi el 30% de las esposas en los matrimonios entre senegambianos residen en su país de origen, casi siempre con hijos a su cargo. Este patrón es más marcado en el caso de los gambianos, cuyas esposas residen en mayor porcentaje en Gambia (32%) que en el de los senegaleses (20%). En los matrimonios entre individuos gambianos, en términos absolutos, son las esposas de hombres de etnia serahule (hay que decir que en el 86% de los casos, ambos cónyuges son del mismo grupo étnico) las que más residen en Gambia, y luego las esposas de hombres de etnia mandinga; aunque en términos relativos –y con menos casos– los hombres pertenecen a otros grupos étnicos, entre los que destacan los fula (véase Tabla (5.3).50.AII):

Tabla (5.3).50.AII

Uniones matrimoniales entre individuos gambianos según el país de residencia de la esposa (España/África) y el grupo étnico del esposo residente en España

GRUPO ÉTNICO DEL ESPOSO	LUGAR DE RESIDENCIA DE LA ESPOSA				TOTAL
	ESPAÑA		AFRICA		
	abs.	%	abs.	%	
Mandinga	20	80,0	5	20,0	25
Serahule	8	57,1	6	42,9	14
Fula	2	50,0	2	50,0	4
Serer	0	0,0	1	100,0	1
TOTAL	30	68,2	14	31,8	44

Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Respecto a la zona de origen, en más del 70% de los casos –contando a todos los grupos étnicos de los maridos, con mayoría de individuos de etnia serahule y mandinga– el distrito de origen de los esposos y de residencia de sus cónyuges en Gambia es Upper River Division, que es el distrito más al interior del país (véase, más arriba, Mapa (5.3).1).

En cuanto a los matrimonios entre individuos senegaleses, en la mayoría de casos, en términos absolutos, se trata de esposos de etnia wolof, aunque en términos relativos sean los serahule los que en mayor porcentaje tienen esposas que residen en Senegal (véase Tabla (5.3).51.AII):

Tabla (5.3).51.AII

Uniones matrimoniales entre individuos senegaleses según el país de residencia de la esposa (España/África) y el grupo étnico del esposo residente en España

GRUPO ÉTNICO DEL ESPOSO	LUGAR DE RESIDENCIA DE LA ESPOSA				TOTAL
	ESPAÑA		AFRICA		
	abs.	%	abs.	%	
Wolof	12	80,0	3	20,0	15
Serahule	1	50,0	1	50,0	2
Fula	8	88,9	1	11,1	9
TOTAL	19	80,0	5	20,0	25

Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

En la mayoría de los casos, la zona de procedencia del marido y de residencia de la esposa en Senegal es la del Nor-Oeste del país, de donde proceden la mayoría de senegaleses (véase, más arriba, Mapa (5.3).2). Hay un caso de un matrimonio entre un hombre senegalés y una mujer marroquí en el que la mujer reside en Marruecos.

En las ocasiones en que los matrimonios son polígamos, una esposa, que suele ser la primera en orden de matrimonio, reside en España, y la/s otra/s en África. Hay un caso de un hombre senegalés casado con tres mujeres, dos de las cuales residen en Senegal, y la tercera en España, aunque en este caso se trate de una mujer de otro país subsahariano (Guinea Ecuatorial) a la que conoció en España.

Respecto al resto de hombres africanos, también hay casos en que la esposa reside en África (concretamente dos casos de guineanos cuyas esposas residen en Senegal).

ANEXO AL CAPÍTULO 5

Fuentes demográficas para el estudio de la nupcialidad de los inmigrantes extra-comunitarios (particularmente los de origen africano) en Cataluña

Este Anexo recoge las diferentes fuentes demográficas españolas que, indirectamente, nos pueden dar datos sobre la endogamia/exogamia étnica de los inmigrantes de origen africano en Cataluña. Antes que nada hay que decir que esta es una aproximación a algunas fuentes recogidas en la forma clásica (en papel), un registro que cada vez es menos es menos importante, en tanto que se avanza en el acceso a datos informatizados. Las nuevas formas de registro digital están cada vez más al alcance. Es previsible, pues, que los nuevos métodos de obtención de información demográfica en el futuro –hoy incipientes– permitan un tratamiento más ágil –y con más posibilidades– de la información.

CENSO DE POBLACIÓN

El censo es una operación de recuento para medir el tamaño y las características de una población. Se trata de una encuesta exhaustiva con datos de stock (aunque haya ciertos contenidos de flujo). El organismo encargado de hacer el Censo en España es el Instituto Nacional de Estadística (I.N.E). Se hace cada diez años y tiene carácter universal (cubre todo el territorio estatal), individual (enumeración), simultáneo (hay un “momento censal”) e instantáneo. El cuestionario censal difiere según el país y la época, se hace según recomendaciones de la O.N.U y se cambia con cada operación censal. El objetivo del censo es proporcionar una información de la población que facilite la gestión local (políticas de población), además servir de marco para previsiones del comportamiento de la población en diferentes aspectos. La información contenida en el Censo está protegida por el secreto estadístico; es decir, que hay obligatoriedad de respuesta y protección de los datos regulados por ley.

Las características que se recogen son demográficas y sociales, geográficas, educacionales y económicas. En general, y también en cuanto a la información sobre inmigración extranjera, las variables (y cruces) recogidas han variado con el tiempo. A principios de siglo se empiezan a cruzar algunas variables (profesión, sexo y edad). Hasta 1887 se usa la variable ‘naturaleza’, dividida en dos categorías: ‘nacidos en España’ y ‘nacidos fuera de España’. En el Censo de 1887 aparece un nuevo concepto que se recoge como variable: la ‘nacionalidad’, con dos categorías: ‘nacionales’ y ‘extranjeros’ (con la importancia de esta diferenciación para las políticas sociales futuras). Y se recoge también información de la población de las colonias (p.e. Cuba, Puerto Rico). Esta población se clasificó en función de variables como el ‘sexo’ y la ‘edad’, pero también según el ‘color’. Esta categorización servía sin duda como instrumento de política de población. El Censo de 1920 presenta muchas novedades. Una de ellas es que se recoge la ‘naturaleza’ y se distingue entre ‘españoles’ y ‘extranjeros’ (se distinguen 54 nacionalidades). En el Censo de 1930 se cruza la población extranjera con: ‘país de origen’, ‘naturaleza’ y ‘sexo’, por ‘edad’, ‘profesión’ y ‘estado civil’. También se cruza ‘sexo’ y ‘nacionalidad’. En el Censo de 1970 se cambia la ‘naturaleza’ por el ‘lugar de nacimiento’. Por primera vez se evalúan las migraciones (donde se nació, año de llegada, lugar de residencia anterior y actual, etc.)

y se introduce la variable ‘ciudadanía’ para los extranjeros. El Censo de 1981 recoge: la población inmigrante según el ‘lugar de nacimiento’, que se cruza con: ‘residencia’, ‘sexo’ y ‘estado civil’; y la población extranjera según la ‘edad’ y la ‘nacionalidad’. En el Censo de 1991 (el último cuyos datos están disponibles en el momento de realización de este trabajo) pasa a dar más importancia al estudio de las migraciones. Se recoge el lugar de procedencia de las personas que han migrado en los últimos diez años, y también se recoge el lugar de procedencia de los extranjeros, apátridas y transeúntes. La ‘nacionalidad’, que en 1981 sólo se recogía para los extranjeros, ahora se recoge también para los que tienen doble nacionalidad. Asimismo, se introducen cambios terminológicos: se deja de usar ‘familia’ como único concepto, y se pasa a usar diferencialmente ‘familia’ (grupo de personas vinculadas generalmente por parentesco, pero no necesariamente) y ‘hogar’ (grupo de personas vinculadas por parentesco). Por otro lado, aparece el concepto de ‘cohabitante’, lo que hace que se deje de usar el concepto de ‘cónyuge’ para pasar a usar el de “pareja”. También a partir de 1991 se recoge la presencia o ausencia del cónyuge y/o de los padres en el hogar. Respecto al lugar de residencia y las migraciones, se pasa a recoger la residencia en distintos momentos y el lugar de procedencia de las personas que han migrado en los últimos diez años, así como el lugar de residencia para los extranjeros, apátridas y transeúntes (información más limitada pero ahora tabulada). Respecto a la fecundidad, a diferencia del censo anterior, en este se recoge también la fecundidad ilegítima. El Censo de 1991 (Tomo I, Resultados nacionales) recoge la población migrante (nacional) en los últimos diez años según: ‘año de llegada’, ‘nivel de instrucción’ por ‘edad’ y ‘sexo’; población ‘activa’, ‘ocupada’ o ‘parada’ por ‘edad’ y ‘sexo’; ‘lugar de residencia’ por ‘lugar de procedencia’, ‘sexo’ y ‘edad’. Respecto a la población extranjera se cruza: ‘nacionalidad’ y ‘provincia de destino’, y ‘sexo’ por ‘estado civil’ y ‘nacionalidad’. Pero no se cruzan las nacionalidades de los cónyuges por separado, lo que nos daría información directa sobre el matrimonio endo/exógamo respecto a la nacionalidad. A partir del Censo de población de 2001, cuyos datos estarán disponibles en 2002-2003, se dispondrá de datos más actuales y fiables respecto a la inmigración extranjera en España, aunque no ofrezca novedades en cuanto al análisis de la endogamia/exogamia de nacionalidad o país.

Finalmente, hay que hacer referencia a los micro-datos informatizados del Censo de 1991 que dispone el Centre d’Estudis Demogràfics, y cuya consulta debe ser supervisada (no son datos de libre acceso). El I.N.E proporciona ficheros de micro-datos extraídos del Censo de Población y Viviendas de 1991, todos a escala provincial, es decir, representativos para cada una de las provincias españolas. Son ficheros de tres tipos: a) muestras del 10% referentes a la población en general con información de todas las variables de población: sexo, edad, nivel de instrucción, relación con la actividad, migraciones, etc.; b) muestras del 5% de hogares que están referidas a la población que vive en hogares (es decir, excluyendo a las personas que viven en colectivo: cárceles, establecimiento militares, conventos, etc.). Contiene asimismo toda la información referente a la población, pero además permite generar información referente a los hogares (tipologías, tamaños, etc.); c) muestras del 10% de viviendas que contiene información

referente a las viviendas (régimen de tenencia, superficie, etc.). Gracias a estos micro-datos pueden obtenerse cruces de variables que no se encuentran normalmente en otras publicaciones, y además con la agilidad de que ofrece el tratamiento informático.

PADRON MUNICIPAL DE HABITANTES

El Padrón es una fuente integrada o mixta: trata el conjunto de fenómenos demográficos que influyen en el volumen de la población y, a la vez, produce datos de stock. Se hace cada cinco años (cada diez coincide con el Censo), y cada año se hace una Rectificación. A diferencia del Censo, donde se mantiene el secreto estadístico (no se saben nombres), el Padrón es una operación administrativa que produce datos consultables libremente (este es el motivo de que la información del Padrón sea ahora tan reducida). Se registran tres tipos de altas: nacimiento (movimiento natural), inmigración (movimiento migratorio) y corrección de omisión anterior (corrección de irregularidades); y tres tipos de bajas: defunción, emigración y corrección de inscripción indebida.

El Padrón Municipal de Habitantes de 1986 (1 de Abril, I.N.E, Resultados Nacionales), incluye un Anexo sobre población extranjera, donde se cruzan las siguientes variables: 'país de nacimiento' y 'sexo'; 'nacionalidad' y 'provincia de residencia', y 'edad' y 'nacionalidad'. A partir del cruce 'edad' y 'nacionalidad' podemos saber qué volumen de jóvenes (en edad de formar pareja y/o familia) hay de cada nacionalidad. Pero esto no da ningún dato específico sobre la interacción entre la población inmigrante y la nativa en cuanto a la endogamia/exogamia; sólo permite tener una panorámica general de las posibilidades de interacción. Por otro lado, las nacionalidades que se recogen no son exhaustivas. Así, para los países de África sólo aparecen: África (total), Argelia, Guinea Ecuatorial, Marruecos y Otros países.

En el volumen del Padrón sobre Cataluña (Características de la Población, Resultados por CC.AA, Cataluña) la información sobre inmigración es parecida a la del volumen de resultados nacionales: se cruza la población extranjera según el 'sexo', 'edad' y 'nacionalidad'. Respecto a las nacionalidades africanas, sólo se registran dos: Marruecos y Otros países.

El modelo del Padrón Municipal de Habitantes de 1996 (1 de Mayo), que es el último realizado (el próximo coincide con el Censo del 2001), consta de una hoja en la que se piden menos datos que en el anterior. Pero en el boletín de inscripción se adosó una encuesta llamada *Estadística de Población 1996*, con las mismas características de un censo; es decir, que tenía carácter exhaustivo para el conjunto de la población y sus datos están protegidos por secreto estadístico.

REGISTRO CIVIL / MOVIMIENTO NATURAL DE LA POBLACIÓN (MNP)

Cuando se produce un nacimiento, un matrimonio (civil o canónico) o una defunción, es obligatorio inscribirlo en la oficina del Registro Civil del municipio donde ha tenido lugar. El Registro Civil recoge estos acontecimientos los acontecimientos vitales, y es continuo. Desde 1975 la inscripción va acompañada de la cumplimentación de un Boletín Estadístico. Estos boletines son enviados por los Registros civiles a la Delegación Provincial del I.N.E, que los remite al Centro Regional de Estadística de la Dirección General de Economía y Planificación para su codificación. Posteriormente se realiza la depuración, grabación y tratamiento estadístico de los datos contenidos en dichos boletines, a partir de los cuales se obtiene la publicación en el M.N.P, cuyos datos son provisionales hasta que las cifras oficiales sean facilitadas por el I.N.E. Es decir; una vez se registra el Registro Civil, esos datos de flujo se pasan al M.N.P mediante el I.N.E. Estos datos están protegidos por secreto estadístico. Para tener acceso a ellos, hay que hacer una petición al Ministerio. Esta información sobre los registros matrimoniales está recogida en los Ayuntamientos y se pueden consultar previo permiso del Juez de paz. Sin embargo no puede tomarse ninguna dirección o dato personal que aparezca en los volúmenes, pues se trata de información secreta.

BOLETÍN ESTADÍSTICO DE MATRIMONIO

En este boletín se recoge la información respecto al estado civil y la nacionalidad de ambos cónyuges, lo que permitiría analizar la endogamia/exogamia de nacionalidad. El modelo actual también recoge, además de la nacionalidad: el 'tipo de celebración', el 'estado civil anterior' y la 'residencia actual' de cada cónyuge. El problema, como ya se ha señalado, es que esta información está protegida por secreto estadístico (el acceso está condicionado por una petición ministerial). El Movimiento natural de la Población (M.N.P) es la publicación, en forma de tablas estadísticas, de los datos del Registro Civil (datos de flujo sobre la población). Pero no explota recoge la información detallada (secreta) de los registros en forma de tablas.

La información recogida en esta fuente también ha variado en el tiempo. A partir de 1975 tienen lugar muchos cambios en las variables de inscripción. Además del importante cambio que supone pasar del criterio legal al biológico en los nacimientos (nacido vivo estrictamente), o la sustitución del 'lugar de inscripción' por la 'residencia' (los nacimientos hacen referencia al lugar de residencia de la madre), se aplica la domiciliación de los acontecimientos. Esto supone una corrección de la sobreestimación en las ciudades y la subestimación en las zonas rurales respecto a los acontecimientos vitales como los nacimientos, los matrimonios y las defunciones, que antes se registraban por lugar de inscripción (y no por la residencia de los implicados). A la vez, y es lo que más nos interesa aquí, permite ver la relación entre 'nupcialidad' y 'migración'. A partir de esta fecha, también se recoge el 'tipo de celebración' del matrimonio que, como he dicho, pasa

a registrarse por el lugar de residencia de los cónyuges. A partir de 1981 se recoge la 'nacionalidad' de los cónyuges.

En 1993, en el Tomo II referente a Calaluña, se cruzan: 'nacimientos' por 'lugar de residencia de la madre', y 'matrimonio' por 'edad' y 'estado civil anterior' de cada cónyuge, así como 'matrimonio' por 'residencia anterior del esposo' (que no es igual a 'origen' o 'nacionalidad'). Pero no se cruzan: 'matrimonio' por 'origen' ni por 'nacionalidad' de ambos cónyuges. Asimismo, aunque se recoge el 'lugar de celebración' y el 'lugar de nueva residencia' del matrimonio, no se sabe si la residencia anterior era fuera de España.

El volumen de 1994 (Tomo I, Resultados a nivel nacional y su distribución por provincias y cañales) recoge los matrimonios según la 'edad' y el 'estado civil' anteriores de cada cónyuge, según la 'edad' y la 'profesión' de cada cónyuge; y aspectos detallados como los matrimonios según la relación entre la 'residencia del matrimonio', el 'lugar de celebración' y la 'residencia anterior'. Pero tampoco se cruza el 'estado civil' y la 'nacionalidad' de los cónyuges.

El volumen de 1995 de Datos provisionales, nos da el número de matrimonios totales por provincias, pero tampoco podemos conocer la nacionalidad de ambos cónyuges. Y lo mismo para el volumen de 1996.

MIGRACIONES

Esta fuente es una serie que se inició en 1985 para difundir la Estadística de Variaciones Residenciales. La Estadística junto con la Encuesta de Migraciones de la EPA son las dos fuentes de que dispone el I.N.E para el estudio de los flujos migratorios.

Respecto a la inmigración extranjera, la publicación consta de un capítulo referente a la Inmigración procedente del extranjero y otro sobre los extranjeros residentes en España. Recogemos aquí los cambios más significativos en las variables tabuladas: el volumen de 1986 recoge la inmigración exterior (de fuera de España) por: 'provincia de destino', 'sexo' y 'actividad'; 'país de procedencia' y 'sexo', 'comunidad autónoma de destino'; y cruza el 'estado civil' con la 'provincia de destino'. Pero no podemos conocer el volumen de inmigrantes por: 'país de procedencia' y 'estado civil'. En 1990 aparece un nuevo cruce de variables: 'extranjeros' por 'país de procedencia' y 'estado civil'. Pero no se puede saber la 'nacionalidad' del contrayente. En 1991 desaparece el cruce: 'país de procedencia' por 'estado civil'. Ahora sólo tenemos cruzadas: 'provincia de destino' y 'estado civil'; de modo que no se puede conocer la nacionalidad ni el estado civil de los inmigrantes extranjeros. Finalmente, en 1994 podemos conocer la inmigración extranjera por: 'provincia de destino', 'lugar de nacimiento' y 'sexo', y 'por provincia de destino' y 'nacionalidad'. Igualmente, respecto a los extranjeros residentes en España, la

‘nacionalidad’ se cruza con la ‘provincia de residencia’. Pero no se cruza ninguna variable con el ‘estado civil’.

MOVIMENTS MIGRATORIS. DADES COMARCALS I MUNICIPALS

Se trata de una fuente publicada por el Institut Català d’Estadística (Generalitat de Catalunya), que recoge la inmigración exterior según: el ‘municipio de destino’ y el ‘continente de procedencia’ (podemos saber, por ejemplo, que en Mataró hay “X” personas de origen africano). En 1988 (Vol. 2, Característiques bàsiques, punto 5) se cruza la inmigración exterior con: ‘destino’, ‘procedencia’, ‘sexo’ y ‘grupo de edad’; ‘destino’, ‘procedencia’, ‘nacionalidad’ y ‘grupo de edad’; y ‘destino’, ‘procedencia’, ‘nacionalidad’ y ‘destino’. Las unidades territoriales de destino de los inmigrantes (por nacionalidad) son comarcas y municipios (datos absolutos, no relativos).

ENCUESTA SOCIO-DEMOGRÁFICA (E.S.D) 1991:

La E.S.D, inspirada en la “3B” francesa, es una de las pocas fuentes a nivel estatal que permite un análisis biográfico y que es significativa a nivel de Comunidad Autónoma. Recoge por primera vez la información biográfica de los individuos de diez y más años sobre cuatro aspectos fundamentales: familia, formación, actividad laboral y migración. La información biográfica permite superar la óptica de análisis clásica empleada en el estudio de las migraciones en demografía y avanzar en el conocimiento de las interrelaciones de la migración con otros fenómenos demográficos, como la nupcialidad o la fecundidad, o sociales, como la actividad laboral. Es decir, que permite ver la migración como un fenómeno en interacción con todos los demás aspectos de la vida individual.

En el apartado 1 (Miembros del hogar), además del ‘estado civil’ y la ‘nacionalidad’, se recoge la ‘relación de parentesco con el sujeto de entrevista’ (1.7), entre las cuales está la de ‘cónyuge del sujeto’. De forma que, aunque la información no se ofrezca ya tabulada, es posible cruzar estos datos y obtener las uniones endógamas y exógamas respecto a la nacionalidad. El cuestionario recoge la variable ‘nacionalidad’ (véase Punto 1.5, p.48) y, en caso de ser extranjero, el ‘año de llegada a España’. Asimismo recoge el ‘lugar de nacimiento del cónyuge o pareja’, tanto dentro de España (municipio, provincia y comunidad autónoma) como fuera (otros países) (véase Punto 4.5, p.54). Esto permitiría analizar indirectamente tanto la endogamia/exogamia intra-nacional como la inter-nacional, cruzando las informaciones de las preguntas particulares. Aunque habría que ver el método concreto, y si es posible obtener información sobre la inmigración de origen africano; y si es así, a qué nivel de detalle teniendo en cuenta el problema de la irregularidad, entre otros.

ENCUESTA DE POBLACIÓN ACTIVA (E.P.A)

Se trata de una publicación del I.N.E, que registra (1996) a los ocupados según: 'nacionalidad', 'sexo' y 'estado civil'. Las nacionalidades recogidas son: española, doble nacionalidad, U.E, resto de Europa, América Latina, resto del mundo y apátridas. Podemos conocer los totales, los casados y los no casados. Pero, de nuevo, no se cruza el 'estado civil' con la 'nacionalidad' de cada cónyuge.

ENQUESTA DE LA REGIÓ METROPOLITANA DE BARCELONA (1990)

Se trata de una publicación de la Diputació de Barcelona. El vol.1 de l'Informe General de l'estudi: Aspectes demogràfics i característiques familiars relacionals, se analizan las causas del cambio de residencia, incluyendo motivos ligados a la familia (p.e. fundar un hogar, deseo de emancipación, etc.). Pero la unidad territorial es la 'comarca', no la 'nacionalidad'.

En el Volumen 11 (Dades estadístiques bàsiques de l'Enquesta de la Regió Metropolitana de Barcelona; Comarques del Baix Llobregat, Barcelonés, Maresme, Vallés Oriental y Vallés Occidental), en la Tabla II 1.5, se recoge el origen geográfico familiar por comarca con las siguientes agrupaciones: todos de fuera de Cataluña; todos catalanes; Matrimonio mixto (aunque no consta el origen de los cónyuges); y Resto de matrimonios ('matrimonio no catalán con hijos nacidos en Cataluña').

ANUARIO DE MIGRACIONES,

Se trata de un volumen publicado anualmente por el Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales (Dirección General de Ordenación de las Migraciones), que recoge información general y específica sobre la migración en España: emigración (interior y exterior) e inmigración (interior y exterior). Respecto al cruce de las variables 'nacionalidad' y 'estado civil', se recoge la población total de nacionalidad extranjera por países, según el 'sexo' y la 'edad'; pero no aparecen datos de estas variables cruzadas.

En los últimos años, se vienen incluyendo los datos referentes a "Matrimonios mixtos según la nacionalidad y sexo" (en el volumen del año 2000 referentes a los de 1997). Estos datos, que proceden del I.N.E, están extraídos a partir de los registros consulares de los consulados, y sólo recogen los datos por país desagregados por sexo; es decir, que no sabemos de qué país (ni de que sexo) es el cónyuge, sino sólo que hay "X" hombres o mujeres que se han casado con alguien de diferente nacionalidad.

ANUARIO ESTADÍSTICO DE EXTRANJERÍA

Se trata de un volumen publicado anualmente por el Ministerio del Interior (Comisión Interministerial de Extranjería). Los datos que recoge son similares a los del Anuario de Migraciones. Aquí tampoco aparecen tabulados cruces de las variables 'nacionalidad' y 'estado civil' (ni según el 'sexo' y la 'edad') para los cónyuges.

Otras fuentes, no todas estrictamente demográficas, que pueden ofrecer información sobre la inmigración ex-comunitaria en Cataluña son las siguientes:

- Estadísticas del Servicio de Documentación de Extranjeros de la Dirección General de la Policía.
- Estadística de Permisos Laborales a Extranjeros (Ministerio de Trabajo y Asuntos sociales).
- Expedientes de naturalización de la Dirección General de Registros y del Notariado (Ministerio de Justicia).
- Ficheros de la Comisión Diocesana de Barcelona: Diario de consultas.
- Memorias anuales de Extranjeros de la Dirección General de la Policía: Registro de Residentes extranjeros.

CAPÍTULO 6

ENDOGAMIA/EXOGRAMIA EN LA POBLACIÓN SENEGAMBIANA ENTRE CATALUÑA Y ÁFRICA: ANÁLISIS CUALITATIVO

6.1 Endogamia/exogamia de religión

6.1.a Endogamia/exogamia inter-religiosa: musulmán/no-musulmán

En general, la mayoría de matrimonios de inmigrantes senegambianos son entre musulmanes, y en las entrevistas se subraya la importancia de casarse dentro de la misma religión/cultura, porque ello evita problemas de convivencia (p.e. por los hábitos religioso-sociales diarios: comidas, tabúes, rezos, etc.) y problemas entre las familias de ambos cónyuges. Así, la religión funciona como catalizador de la cultura propia.

Para los musulmanes creyentes y practicantes, es más importante la endogamia religiosa que la de país, pues lo importante es la evitación de los choques practicante *vs.* incrédulo, que afectan al modo de vida y los usos cotidianos asociados a la religión (p.e. obediencia de la mujer, etc.). Una idea recurrente en relación con esto, es el valor que le dan los hombres a la tranquilidad que puede ofrecer una esposa, por encima del dinero o la belleza. Esto concuerda con el discurso de los musulmanes practicantes en origen, para quienes la religión es el factor prioritario en la elección de la pareja:

The religion [...] Yes, that's what they advice us to do, our Prophet advice us to do. He told that when one want to marry, is best to look for the religion, for our partner [...] the religion first! [...] Then you can look for the ethnic... the family you came from. (SG1-HGM22-S-Af)

The most important thing to marry is religion. Then you look for the beauty... because we are... the Prophet, our Prophet said [...]: the beauty of the lady; the... tribe, and have wheter if they are wealthy or not, and fourth is religion... Because, he said: "when you married these three, without religion, means... your hands are perished; when you marry a woman only on her beauty, or the family status, or from however... because there will be nothing like love between them [...] That is why the condition is to look for a religious partner; from religious you can look for her beauty; from religious you can look for the tribe, if the tribe is a good family; you can also whether the condition, which is not important in wealth. So, this is the concept of marriage... But what I have prefered most, is religion. [*Then*] you look for other things; and the family status also... the ethnic group and the family and the occupation... this is all depend to the nobility of the family; then you can look for the noble family, the... as you have *foro*, or griots... (SG2-HGM25-CE-Af)

Algunos creyentes argumentan esta preferencia endogámica en términos de ampliación de la familia según los preceptos de la *Sunna* (la Tradición del Profeta), contribuyendo así al crecimiento de la *Umma* o comunidad islámica. De ahí que se prefiera como cónyuge a una persona musulmana de otro país que a una persona no-musulmana del propio país:

I prefer to marry Muslim from other country [*because*] we are in the same religion.
(SG1-HGM22-S-Af)

En todo caso, la importancia que se le da a la religión como factor en la elección del cónyuge dependerá de la creencia. Es decir, para los que no sean muy religiosos-practicantes, tendrá menos importancia que otros factores, como el país o el grupo étnico:

A mí me da igual la religión, porque la religión es una filosofía [...] si acepta que esta religión para mí es la buena, pues ya está [...] En África la gente lo hacen: si eres musulmán te casas con una cristiana pues le obligan a convertirse en musulmana, ¿porque?. Y esta mujer se convierte en religión musulmana y tu puede hacer las prácticas correctamente en la religión musulmana; ¡es un pecado, no es lógico, pues ella ha sido criado como cristiana, pues tiene que seguir su religión de cristiana! () ¿porque no?; tu eres musulmán, pues sigue tu religión de musulmán, pero eso no impide nada [...] Lo que es más importante es que la pareja dentro de sí, se quiere, se entiende y se comprende, y ya está, es lo más importante.
(SC5-HSD43-CE-G)

Religión por ejemplo, para mí, está bien, ¿no?, está ahí y está ahí, ¿no?; la gente la quiere no la quiere... pero hay cosas, religión también hay cosas que no están bien; porque manipulan la gente, como hay interés y toda estas historias... Oséa, yo quiere religión, pero no tanto. Prefiero una persona que no crees nada que crees algo, ¿me comprendes?, porque para mí más mejor, porque no tengo nada que discutir... Yo de mi parte prefiere una que no cree nada que una que cree algo, porque así mejor. (SC14-HSW33-CE-T)

En cambio, para los que sean religiosos tendrá más peso:

De mismo religión, sí [*con énfasis*] sobre todo de religión. Aunque fue otro color, pero si es del mismo religión, me gusta. (SC7-MSF23-CE-L)

Yo no puedo casar con un católico; musulmanes no permite eso [...] Pero aunque sea católica, futuro será musulmana; eso sí se puede [...]. Hay gente que pasa, y dice: “¡va!”, pero yo no quiero hacer eso. (SC8-HGSh40-CE-G)

Mejor para mí del mismo religión. Puede casar con un católico, pero tu enseña lo tuyo; esto que dice Corán [...] Pero no puede ser yo casa con mi mujer y yo tomo Coca-Cola y ella alcohol, ¡esto no puede ser!. (SC10-HGM42-CE-G)

Si el hombre es musulmán practicante, la prioridad es que la mujer sea musulmana. Según el Corán, un musulmán debe casarse con una mujer musulmana o, en su defecto, con una cristiana o judía. Por eso, para muchos, más que la “musulmaneidad”, lo importante es casarse con personas que sean creyentes, con “gente de fe”:

[...] lo importante es que la mujer crea en Dios; porque musulmanes y cristianos son más o menos lo mismo [...] los básicos, los principales, son los mismos [...] tienen fe, entonces mira... se puede convivir”. (TC18-HGS56-CE-B)

Esto coincide con el discurso de los creyentes en origen, que argumentan la conexión histórico-social entre las tres religiones monoteístas (Cristianismo, Judaísmo e Islam), y consideran la posibilidad del matrimonio con una mujer no-musulmana, siempre que sea creyente (cristiana preferiblemente). Los hombres serían los encargados de convertirlas. De hecho, el Islam promueve la cohesión entre musulmanes por encima de cualquier diferencia racial o cultural, y la conversión de una esposa no musulmana al Islam contribuiría a esta “misión”. En general –al menos en Gambia– hay respeto de los musulmanes hacia los cristianos, en tanto que son creyentes, y desprecio por los *fretinka* (*freethinker*), es decir, aquellos que no son creyentes (aunque en muchos casos esto es dialogable y también se bromea con ello):

We are not asked to marry any... Only religion accept is Islam, eh... Islam or Christian [...] Jews not [*only Christian if she was*] a good Christian [...] You know in Islam, the men are allowed to marry Christian women, attending that they are good. But it is not allowed that a Muslim women to marry a Christian man [...] Because what is the concept in there [...] the religious concept of the women can be strong, but that of the (? : pilgrim: [*peregrino, en sentido metafórico*]) can be ruin by their father, they might follow their father, so that is also the lost of (?) in this family; because our children will be combated to other religion. But as far as the man is compelled, when the lady, the partner is a Christian, and the man is a strong Muslim, before the marriage arrangement, arrangement takes place, conversation can be made thought this; because some of the men are very good in Islam, and some are very strong [...] Yes, a very strong man, who can take over the Christian (?) because the religion is not different, they are all the same... So you'll see that the religion is not different; it was brought by Moises; Moises is a Jew and also Jesus is... partly a Jew... (SG2-HGM25-CE-Af)

De hecho, en general al hombre no le importa de entrada que la mujer sea o no religiosa – mucho o poco musulmana– porque en cualquier caso es el hombre el responsable de educar a su esposa para que ésta lo sea. Esto parte de la misma socialización en Senegambia, que diferencia los roles por sexo: inicialmente tanto los niños como las niñas asisten a la *karantah* (escuela coránica), pero a las niñas les está prohibido ir cuando llegan a la pubertad fisiológica. Así, es el marido el responsable de educar a su esposa para que ésta sea religiosa. Por otro lado, los hombres tienen que respetar la religión de la mujer, y no tienen derecho a coaccionar a que ésta se convierta. Para la mujer, en cambio, sí

importa si el hombre es o no musulmán: si se busca un esposo para la hija, éste tiene que ser musulmán practicante, o al menos musulmán; “si no es practicante, es un riesgo” (TC7-HGM50-CXe-B). El hecho de “dar la hija” a un hombre musulmán es el deber de todo padre musulmán. Así pues, los padres siempre prefieren un cónyuge musulmán para su hija. Los hijos varones tienen más libertad. En un contexto social patriarcal, existe la idea generalizada de que las mujeres, por naturaleza, son más débiles que los hombres; que se dejan arrastrar por ellos. Por eso no se permite a una mujer que se case con un no-musulmán, porque luego los hijos se convierten en *kafir* (incrédulos). No obstante, muchos senegambianos casados con mujeres españolas no convertidas al Islam dicen que consideran a sus hijos musulmanes, aunque estén bautizados como cristianos (p.e. SC13-HGM37-CXe-T y SC13-ME31-CXe-T). Esto se da también en las parejas mixtas entre senegambianos con mujeres de otra nacionalidad (ni españolas ni africanas). Como expresa una pareja cohabitante formada por una mujer de Filipinas y un hombre de Gambia respecto a su hijo:

(SC9-HGM44-ChXo-B y SC9-MF50-ChXo-B):

ELLA: Tiene que tomar su decisión () Su padre puede decir que sea musulmán, y yo que sea Testigo de Jehová [...] Allí [*en Filipinas*] hay mucho de Testigo de Jehová, muchos han cambiado de católico a Testigo de Jehová.

ÉL: [*categóricamente*] él es musulmán, porque su padre es musulmán.

En los matrimonios mixtos según el país y la religión, especialmente en los casos de parejas donde ambos cónyuges son subsaharianos, pero de distinto país, se expresa la preferencia por la conversión en el caso de que la esposa no sea musulmana, algo que supone un requerimiento de la familia en origen. Según expresa un senegalés casado con varias mujeres senegalesas musulmanas (que residen en Senegal) y una guineana católica (que reside en España):

Nosotros normalmente, la religión de musulmán, cuando puede casar con una cristiana, pero este cristiana normalmente para casar tiene que cambiar su religión, para hacer religión de musulmán; porque religión no lo permite para casar con una mujer para siempre esto a ser cristiano o católico, tú eres musulmán [...] Yo me prefiere que hace musulmán como yo. [*mi esposa de Guinea Ecuatorial*] cambiará; de momento empezar, pero aún no, aún no está cambiado. Va estudiando poco a poco para cambiar la religión; aprender un poco a poco cómo rezar, como hacer de... musulmán. [...] pues como mi familia se acostumbra a que todos tienen misma religión [...] Esto sí que, ellos te pide esto para que la haces [*se refiere a su esposa cristiana*] de musulmán; mis padres me pide que ella, si quiere continuar así conmigo tiene que hacer religión de musulmán; pero no puede seguir toda la vida ella sea católica yo musulmán, esto seguro que no (). (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

La preferencia por la homogamia religiosa es expresada también por parte de algunos hombres senegambianos casados con mujeres españolas, en términos de similitud en los

hábitos para una mejor convivencia. Como expresan dos hombres gambianos, el primero casado con una española convertida al Islam pero no practicante y el segundo casado con una española no convertida:

Un musulmán siempre le gusta casar con un musulmán; si no se casa con un musulmán, si se casa con otro, le gustaría para convencer para que venga el suyo, del Islam [...] Son dos culturas, si tú no puedes cambiar, cambio yo, porque las dos culturas no se pueden llevar... Si tienes que llevar los dos, no sabrán ni esto ni esto; es mejor coger uno para llevar, es la misma cultura. (SC18-HGSh43-CXe-L)

Yo prefería casarme con una mujer musulmana, porque también lo hace lo que hace yo, y no tendremos problema para eso; pero si se casa con otra mujer de otra religión, siempre hay cosas que le gusta a uno, y hay cosas que no le gusta a otro; entonces hay que tener paciencia, y cabeza y vivir y no tener problemas. (SC23-HGSh40-CXe-G)

Sin embargo, en las uniones mixtas entre hombres senegambianos y mujeres españolas, la mayoría son más abiertos a la exogamia o heterogamia religiosa, en parte porque son menos observantes:

No, no, yo problema de religión no lo tengo yo; a mí me da igual la religión. Yo lo que veo para la gente es el corazón: si me aceptan ya está. (SC24-HSF32-CXe-B)

Asímismo, como veremos más adelante al abordar el tema de la conversión, entre los que son menos observantes, y que suelen coincidir con los que forman uniones mixtas según el país, las presiones a la conversión son menores que entre los que están casados con mujeres senegambianas.

La endogamia religiosa (i.e. matrimonio entre musulmanes) se ve también como una norma familiar que hay que respetar. No hacerlo sería algo inconcebible, no permitido. Como dice un senegalés casado con una marroquí:

Porque yo antes de casarme; le digo a mi padre que me quiero casar; *bon* () y mi padre que *disait, bon*, eh... casarse cualquier persona que es... pero que sea una musulmana, ¿sabes? [*sonrie*] ese que dice mi padre, ¿sabes?. Da igual de donde, pero que sí, que sea una musulmana. (SC20-HSF32-CXa-L)

Esto también se expresa en origen:

No... we don't... Your family will not... [*baja la voz*] your family will not accept it... to marry someone who is not Muslim. (SG3-MGS23-CE-Af)

En este sentido, hay que tener muy en cuenta la presión de la familia y del contexto, junto con el proyecto de retorno, en la elección del cónyuge por parte de la mujer: si la mujer – también el hombre, pero menos – regresa a su país con un cónyuge no musulmán, será criticada y marginada (veremos que esto es corolario de la diferencia de país).

La preferencia por la endogamia religiosa (corolario de la de país), se expresa muchas veces más en términos de comportamiento (bondad, respeto, fidelidad, etc.) que en términos estrictamente religiosos (Islam). Como expresa un gambiano musulmán casado con una española convertida al Islam:

Con uno que no es musulmán, pero por lo menos, lo que yo me interesa, porque el que usa droga, no lo hago mi compañera, ni mi amiga, oséa matrimonio [...] Mi país puedo casar dos o tres mujeres, ¿comprendes?, y buenas y respetuosas; incluso puedo dejar a mi país, viajar años, y volveré y encontraré lo mismo de la confianza, y aquí [España] hoy en día no se puede encontrar esto aquí: si tu casas con una mujer de aquí y lo dejas seis meses, estaba fuera, y no vuelve, Dios sabe cómo lo encontrará, ¿comprende?. Como ese mismo [*se refiere a su esposa*], cuando casamos yo le dice: “yo no vengo aquí a buscar a mujer, pero lo que soy, eso lo que soy; primero lo que soy”, lo digo todo lo que es mi religión, lo que es mi costumbre, y las cosas que no me gustan, ¿comprendes? [...] yo puedo casar dos o tres mujeres, nunca una mujer puede hacer como varias mujeres, porque si una no te respeta, una te respetará. Lo que más importante nosotros tu mujer te respeta y respeta tus compañeros, tu familia, sobre todo tus mayores [...] Lo que yo en mi casa que sea respetuoso a sí mismo; porque el que respeta los demás es porque respeta a sí mismo primero. [...] Yo he nacido puro, sigo puro y moriré puro; toda la vida, hasta el día que me muere, quiero que llega a Dios limpio. (SC16-HGM41-CXe-T)

En el caso de que el cónyuge sea extranjero, también se da preferencia a que sea de “buena familia”. De nuevo, especialmente en las áreas rurales, y cada vez menos, la hechicería se utiliza para consultar sobre la idoneidad de la unión:

Oséa que antes que casan que... primero miran como son, el chico... [*si es*] de buena familia, es como puede llevar con él [...] Si uno chico que viene afuera, vienen aquí, quiere casar con nuestro familia, primero miran que puede llevar tú bien con la... con la chica; [*miran*] la brujería... y... también cómo puede llevar esa chica. Osea que tu llegas aquí, tú me miras, si yo soy un, un... uno bueno, se puede saber algo de mí. Osea que si lleva mal, y tú llevas..., ese tú no voy a casar con él. (TG1-HGS76-V-Af)

La preferencia por la endogamia religiosa se expresa tanto para uno mismo como para sus descendientes (reales o potenciales):

Sí, musulmán; porque madre... mi hija madre con su padre, todos musulmán; y cuando casada, todos musulmán; cuando tiene chico para casada, sí, musulmán muy bien [...] Sí no musulmán, no bien; sí, para nosotros. Nosotros siempre a casar a musulmán.
(SC6-MSD27-CE-L)

Esto coincide con el discurso en origen, especialmente en el caso de las mujeres:

[...] for [my] daughters and sons marry someone who is not Muslim?: No.
(SG3-MGS23-CE-Af)

En general se les da –o daría– a los hijos residentes en Cataluña libertad para casarse con alguien de diferente grupo étnico, país, clase social, etc. Pero existe la preferencia por cónyuges musulmanes:

A mí me da lo mismo [*el país y el grupo étnico*], pero que sea musulmán.
(SC2-MGM29-CE-B)

Con musulmán; aunque no es de mismo tribu [*grupo étnico*], pero que sea musulmán.
(SC8-HGSh40-CE-G)

Siempre cuando acepte la religión. [*Una persona no musulmana*] se podría convertir [...] también el hombre se puede convertir. (SC4-HGM46-CE-B)

Esta preferencia se fundamenta en preceptos religiosos, pues según el Islam, el padre tienen el deber de enseñar el “buen camino” a sus hijos, porque si los hijos obran mal, será responsabilidad del padre (él es quien carga con la culpa en la otra vida).

No obstante, en general, esta preferencia se expresa sin voluntad de imposición, especialmente si los hijos han nacido y/o se han criado en destino:

Sí. Quien casa que sea buena persona, una de musulmán. Pero yo hablo lo que me gusta, pero no sé ellos qué querrá, ¿sabes?. (SC7-MSF23-CE-L)

A mí me da lo mismo, como un español como un gambiano; pero a mí me gustaría que cuando se case, que case con un hombre musulmano. Ese me gustaría. Pero como ese no puedo obligarla, ni tengo voluntad de hacerlo a ella, ella tiene que elegir lo que le guste. Porque yo mis padres nunca me obligado a hacer nada, ¡nunca, nunca! [...] Religión tampoco nunca me ha pegado para decir que “haga eso...”, o: “ves a rezar”; no. Él me ha cogido y me ha metido a un colegio de musulmano, he leído, sé lo que hay, entonces no me ha obligao nunca a nada, nunca. (SC23-HGSh40-CXe-G)

De hecho, muchos de los que expresan la preferencia por la endogamia religiosa para sus hijos, lo hacen más en términos de comportamiento (educación, bondad, respeto, etc.) que estrictamente religiosos (Islam). Como expresa un gambiano musulmán casado con una española convertida al Islam:

Que sea educada [...] Ese de religión, olvida de eso: todo lo mundo tiene el mismo religión, todo tenemos lo mismo Dios; nadie tiene diferente de Dios: el que no adora estatua o tal, pero todo lo que adora [...] Yo mis hijos, yo quiere ese persona: “¿quién es tu religión?”, y esto y esto; ¿tú crees Dios?; “sí”; “bien”; “¿qué cosas quiere hacer?: no hagas una cosa a una persona lo que no te gusta; primero no hagas daño a tí mismo, Dios no te da alma para juzarlo; entonces los que te hace daño abandónalo [...] Déjalo hacer llorar los demás, y robarle y hacerle daño a los demás, cosas de robar, a la mierda; y alcohol te hace daño, si lo puedes dejar déjalo; la gente que tiene envidia o odia a la gente, abandónalo; no quieres las gentes que roban”... ¿entiendes?. Eso no quiere decir que ese es de ese religión o es de ese religión: si tú no hace esto, tú eres mi hermano. Mi mujer, mis hijos, quiere encontrar cualquier persona de estos, de cualquier sitio. No quiere una persona sin vergüenza, que me trae la vergüenza a mi casa; yo no llevaré vergüenza hacia mi padre. Pues cuando una persona que mira, ¿de qué familia es?, no importa que es pobre, todos somos pobres, nadie es rico, sólo Dios es rico [...] no me importa que sea rico, nadie no es rico, educación, que respeta a sí mismo, poco que tenga y lo respeta, y lo coge como un joya [...] y que tenga una persona limpia [...] (SC16-HGM41-CXe-T)

Esto coincide con algunos discursos en origen, incluso de individuos muy observantes:

[...] not the Muslim, but a religious background is very important... That is the most important concept [*even a Christian*] if she is a good Christian. (SG2-HGM25-CE-Af)

Para aquellos que no son tan religiosos o practicantes, expresan su indiferencia respecto a la religión de los cónyuges potenciales de sus hijos, priorizando más bien la calidad personal (educación, bondad, etc.) del cónyuge. Este es el testimonio de un gambiano musulmán no practicante casado con una española católica practicante:

A mí me da lo mismo; a mí eso no me importa () Yo no soy de esa persona tan estricta que: “¡oh, hay que casar...!”, [*sonriendo*] eso cosa antigua, yo no ya... Que se casen con una persona buena, buena persona, y eso que más interesante que hay. (SC3-HGF37-CXe-B)

La preferencia por que los cónyuges de los hijos sean musulmanes, es paralela a la idea de que no se puede obligar en este aspecto. Según el testimonio de otro hombre gambiano casado con una española (el primero):

Me da igual, si ellos son felices así... Yo haré todo lo posible para que sea de religión islámica; pero si no... no tengo porqué obligarle; que haga lo que quiera, ¡si es feliz así! (SC12-HGM52-CXe-B)

Bueno, también será muy bien. Pero yo lo puedo educar, ¿sabes?, pero él cuando tengo dieciocho años es libre, ¿sabes?. Esto es su... Yo sólo puede educarlo bien, sabes, esto sí; pero, *bon*, para su vida es suyo, ¿sabes?. (SC20-HSF32-CXa-L)

6.1.b Endogamia/exogamia intra-religiosa: la observancia religiosa y las cofradías

6.1.b.1 Religiosidad: vivencia religiosa y matrimonio

Antes que nada, hay que tener presente la gran variedad y complejidad de la vivencia religiosa musulmana, que incluye diferencias en la creencia (vivencia), la práctica, la pertenencia a distintas hermandades o cofradías y escuelas, etc.

En general, puede decirse que hay una preferencia por el matrimonio no sólo entre musulmanes, sino también entre personas del mismo “grado religioso”, entendido en términos de origen-reputación familiar y observancia o vivencia religiosa. Esto se plasma cuando se expresa, por ejemplo, la preferencia por cónyuges centroafricanos en detrimento de los norteafricanos, considerando a los segundos “no buenos musulmanes” o “demasiado radicales” (estos dos prejuicios contradictorios coexisten; volveremos sobre la relación subsaharianos/magrebíes al tratar la endogamia/exogamia de país). De hecho, se trata de una preferencia por la *similaridad* (homogamia) en términos de observancia religiosa:

[...] si un cónyuge es un nueve y el otro un cinco, la meta también es poner el cinco en un nueve, o al menos en un ocho. (TC4-MGW43-CE-B)

En general, si uno es muy practicante, la familia prefiere un cónyuge igual de religioso; si no lo es tanto, le dará menos importancia al “grado de religiosidad” del cónyuge. En realidad lo que se argumenta como fundamental es que el cónyuge sea de “buena familia”, en términos de prestigio socio-moral: educación, formación, valores, etc., además de en términos de estamento u ocupación (esto último más antaño que en la actualidad). De modo que religión y estatus social son factores que están totalmente imbricados.

Como se ha dicho más arriba, de hecho al hombre no le importa de entrada que la mujer sea o no religiosa –mucho o poco musulmana– porque en cualquier caso es él el responsable de formarla en ese aspecto.

Más que de “grados religiosos”, se habla de la importancia de *ser practicante* o no, lo que está en función de lo que se entiende por *ser musulmán*.²⁹⁸ En principio, la mayoría, incluso los muy religiosos, señalan que seguir totalmente todos los preceptos del Islam es casi imposible, y que muy pocos lo hacen. Muchos equiparan ser musulmán con ser practicante, y consideran que para ser musulmán hay dos requisitos: 1º) la *shahada* o declaración de fe musulmana, que es también el acto de conversión: “no hay más dios que Allah, y Mahoma es su Profeta”, y 2º) el *salat* u oración, que se debe realizar cinco veces al día (alba, mediodía, tarde, ocaso y noche) y deben ir precedidas de las abluciones rituales de purificación. Si uno no puede rezar, por ejemplo, porque está viajando, al siguiente rezo reza dos veces. Los demás preceptos (la limosna o *zakat*, el ramadán o *sawm*, y la peregrinación o *hayy*) son secundarios: un pobre no puede ni debe dar limosna (aunque la limosna no es sólo material, también lo es, por ejemplo, visitar a los amigos); un enfermo no puede hacer ramadán; un inválido no puede hacer la peregrinación, etc. En cambio siempre se puede orar. A este respecto señalan que hay ideas equivocadas respecto a la oración: la oración no tiene que ser necesariamente ritualizada (p.e. no necesariamente hay que agacharse para orar; se puede hacer andando o en el coche si llega la hora y uno está en medio de la carretera; tampoco es imprescindible purificarse con agua previamente, se puede hacer con tierra o imaginariamente, pasando las manos por la cara como si uno se estuviera lavando, etc.). En cualquier caso, y con la flexibilidad que hay a la hora de orar, las cinco oraciones diarias es algo fundamental. Para algunos, no hacer la oración en viernes tres veces seguidas es motivo de auto-expulsión de la religión. Luego se pueden hacer las *nafila*, que son oraciones cortas, una especie de “horas extra”; aunque recurrir a menudo a este recurso se considera poco serio (serían más bien una práctica para exculparse personalmente, no de cara a los demás). Según otros, desde el momento en que una persona hace la *shahada* (confesión de fe) nadie lo puede considerar “no-musulmán”; es decir, no por no orar deja uno de ser musulmán. Otros opinan que o se es o no se es musulmán, y que ser musulmán consiste en: 1º) fe/creer en Dios: Allah y 2º) creer en Mahoma, su profeta. Otra cosa es aplicarlo; es decir, que hay gente más practicante y gente menos practicante: “buenos musulmanes” y “pecadores”. Éstos, más renovadores, opinan que los musulmanes modernos de hoy día no miran si el cónyuge potencial es o no practicante; y diferencian entre el “musulmán” y el “musulmán fundamentalista, integrista o fanático”. El segundo busca una mujer muy musulmana, que siga todos los preceptos religiosos, y al primero le basta con que sea musulmana. Se dice que entre los africanos no tanto, pero que entre los árabes hay muchos “fanáticos”; y se considera que los marroquíes están más cerca de los árabes del Próximo Oriente en cuanto a la vivencia religiosa y el fanatismo. Entre los grupos étnicos senegambianos, los serahule son los más religiosos y, por tanto, los más endógamos religiosamente.

Los que siguen una línea más sufista o mística señalan que lo importante en el hecho de ser musulmán es: “estar a gusto con la religión”; y argumentan que siempre hay un

²⁹⁸ En torno al concepto de ‘musulmán’ y la variedad de la vivencia religiosas musulmana, véase Moreras (1999: 34-41).

cónyuge que tiene un espíritu más religioso, pero que en realidad la espiritualidad es difícil de medir: “a menudo los más espirituales son los menos expresivos/practicantes.” (TC9-ME44-CXe-B). En este sentido, cabe distinguir entre religión (conjunto doctrinal) y fe (actitud individual, adhesión o vivencia religiosa).

En cualquier caso, la evitación del conflicto es uno de los argumentos básicos para justificar la preferencia por la endogamia religiosa, también en sus “grados” o en el hecho de que el cónyuge sea también practicante. Se dice que, en general, el Islam intenta evitar los conflictos y buscar opciones que generen el mínimo de problemas.

Respecto a la diferencia relativa que se le da a la religión dependiendo de la clase social, algunos argumentan que, en la práctica, la religión es más importante para el pobre que para el rico, porque: “el rico tiene todo, no necesita Dios; el pobre necesita buscar refugio” (TC18-HGS56-CE-B); o todavía: “para los ricos no importa la religión, sino el nivel; la religión es para los pobres” (TC15-HMA37-CXe-B). La “musulmanidad” también está en función de la situación legal: los inmigrantes que están regularizados (más estables), son más practicantes, mantienen más relaciones con el país de origen y son, consecuentemente, más endógamos; mientras que los que están en situación de ilegalidad son menos practicantes, tienen mayor movilidad espacial, y por tanto menores posibilidades estructurales para llevar a cabo uniones endógamas; esto es, más proclives a la exogamia.

6.1.b.2 Las cofradías y escuelas religiosas

La existencia de distintas cofradías o hermandades y escuelas plantean la cuestión de si existe o no endogamia a ese nivel. Puede decirse que en la actualidad, estas diferencias no son muy significativas en la formación del matrimonio. En todo caso, las cofradías tienen mucha más presencia en Senegal que en Gambia:

[...] they act on the teachings of that marabout [...] Up to Senegal, there are many... Yes, there are not popular here [*in Gambia*]; because there are also Senegalese here, who follows them [...] So, they follow their teaching and, they are like wise. In Gambia... we don't know that; we believe in the Holy Propeht, that's the only thing we follow. (SG1-HGM22-S-Af)

Aunque haya diferencias, en Senegal las cofradías se mezclan. La mayoría son sufis, es decir, que todos están en una cofradía u otra (de hecho, una persona puede pertenecer a la vez a más de una cofradía), pero sin rivalidad, respetando todas las opciones, porque todos tienen en común la afiliación al Islam. Esto hace que estén abiertos a cualquier tipo de tendencia islámica, y que haya un gran respeto a todos los musulmanes. Así pues, si los cónyuges pertenecen a cofradías diferentes, se puede tener presente “en broma”, pero no como conflicto o impedimento a la unión. Sin embargo, hay también quien señala que en

Senegal hay lugares donde existe endogamia de cofradía.

Igualmente, en Gambia se considera que las cofradías se pueden mezclar (exogamia de cofradía), porque todas comparten la afiliación genérica al Islam; es decir, las mismas creencias fundamentales. Esta sería la posición de los que tienen una postura genérica, no escindida, de la afiliación al Islam, y especialmente de los que pertenecen a la cofradía Tiyaniya o Tijan:

Yes, they intermarry [...] Is not that important!, as far as you are a Muslim, you can marry a religious Muslim, eh... (SG1-HGM22-S-Af, de cofradía Tijan)

Los que estudian el Corán, esos saben esto, por eso que lo hacen; pero... todo es la misma el Corán [...] misma religión, es el Corán. (TG2-HGS86-V-Af, de cofradía Tijan)

Las cofradías con más presencia en Senegambia son cuatro; a saber: Muridiya, Tiyaniya, Layen y Qadiriya (ver más arriba); otras cofradías con menos adeptos son la Bayfal, Cheynaba Cheynaba, Bahay, Ñasen o Kadyan. En algunos casos no se considera a ciertas cofradías como tales (dentro del Islam), al quitar protagonismo a pilares religiosos que se consideran fundamentales (p.e. el Profeta):

[...] for Kadyan, in Islam, we don't call them Muslim [...] because they claim their Prophet of brotherhood for their leader; so in Islam we don't recommend that, because we believe Mohamed [...] [he] is the final Muslim, and is the seal of all prophets". (SG2-HGM25-CE-Af)

Incluso se argumenta que la exogamia con estas "pseudo-cofradías" no es posible:

They don't [intermarry] [...] the Kadyan don't accept it [...] because they don't even pray in our mosque. (SG2-HGM25-CE-Af)

Dado que determinados grupos étnicos se vinculan más a determinadas cofradías, que implican un determinado estatus religioso, al que a su vez se asocia un particular estilo de vida, se puede argumentar que la endogamia de hermandad es corolario de la de grupo étnico y de clase social o estatus (véase, más abajo, el apartado 6.3, sobre la endogamia/exogamia de grupo étnico). Como algunos expresan en origen:

Yeah, I prefer [Mandinga] more [...] Because, eh... You know, in the Wolof tradition...many, or most of them, will marry because of money. And they might be a good people, because... attending to the religious status, they belong to these sets, you know?: Tijan, Murid, ... which is also another part, to form the separation of Islam; because the concept of one to another is far different. The concept of the Tijan is far different from the concept of the Murid. So, through that, I'm not interested in... marrying Wolof [...] But, due to their... status and help to the husband, is more precious than that of the Mandinga; yes. Whatever they do, they [Wolof

wives] will try to... comfort the man, the husband. [But] the religious way, that eh... [laughing] I'm discourgeous [to marry other ethnic groups] Because a part from the serahule, also those, eh... Fula are also, eh... Tijanys [...] and there was a time when... the Tijany could not marry the Murid or any other brotherhood who is not from Tijany set. (SG2-HGM25-CE-Af)

En cualquier caso, la endogamia de cofradía era mayor en el pasado que en la actualidad, pues se produce cada vez más acercamiento entre éstas:

[different brotherhoods] they can marry... From now they can marry... but in the past time is not possible [...] It's because of their own concept that they have [But now] there is more freedom; because even the... their leaders now, are becoming together; the leaders are becoming together. (SG2-HGM25-CE-Af)

La mayoría de senegambianos que residen en Cataluña (de la muestra) se consideran musulmanes no afiliados a una cofradía en particular. Y aunque se afirme la pertenencia a una cofradía, generalmente no se le da mucha importancia:

[...] diferencia casi no hay nada: hay un marabout aquí, otro allá... a mí me gusta uno a otro le gusta otro... (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

[...] la ley [coránica] no dice eso... misma religión, chico quiere y chica quiere, sí [se casan]. (TC10-HSF51-CXa-B)

De hecho, muchos son contrarios a las cofradías y las consideran un engaño, porque implican privilegios no justificados y contribuyen a la desigualdad social. Se argumenta que aunque muchos adeptos saben que es un engaño, siguen vinculados a las éstas por razones sociales:

Yo soy musulmán porque tu has nacido en un sitio y... tú directamente eres esto, pero no por otra cosa [...] Cofradías es un tontería. Yo te voy a decir qué es esto de cofradías: cofradías vienen de maestros que enseñaban el Islam cuando el Islam llegó a Senegal; ese es un marabout o seriny (marabout es la palabra francesa). Lo que pasa que luego la gente, como decir... los ponen como más de lo que son; ellos son profesores, pero la gente piensa que son más; como profetas... Eso son manipulaciones de la gente [...] Yo estoy en contra: ¡porque su padre era así y eso, pues tu puede vivir de puta madre, y no hacer nada!... (SC14-HSW33-CE-T)

Es como una forma de explotación; porque tu abuelo [un marabout] tiene un papel religioso, pero no quiere decir que tú tienes más poder, ¡y la gente lo cree y se pone a los pies y todo! [...] Yo tengo un amigo, que son de marabout, y la gente cuando lo ve le besa la mano, y piensa que le va a dar suerte. La gente cree que ellos pueden transformar la vida, y cuando

encuentra trabajo o tiene suerte, piensan que es por el marabout, pero no es así. Creen que como viene de un marabout, tiene poder... ¡pero no tiene poder!, y él mismo lo dice, que la gente son tontos [...] y hay gente que se aprovecha. Yo no lo voy a creer eso, pero hay mucha gente que lo cree. Hasta vienen aquí [*a España*] y piden dinero a la gente; y la gente da dinero. Pero a mí no me piden, porque sabe que yo vengo del sur; a mí hablando con ellos se callan, porque yo sé todo, yo lo conozco muy bien, porque me he criado en el norte [*Diourbel, una zona con mucha presencia de cofradías y gran deferencia hacia los marabout*] [...]. ¿Cómo va a venir uno con un coche grande y joyas... a pedirte dinero a tí que no tienes nada?; ¡eso no es normal!. Eso es un aprovechamiento; se aprovechan de la ignorancia de la gente [...] Hasta los políticos caen, porque así tienen más votos... Y la mayoría de la juventud se transforman en eso. (SC19-HSW39-ChXe-B)

Sería un error confundir la no adscripción y crítica a las cofradías con una falta de religiosidad o misticismo, pues estas personas pueden paralelamente expresar con convicción su creencia en la existencia de lugares sagrados concretos (p.e. una mezquita de un pueblo) a los que atribuyen hechos milagrosos. De modo que la crítica a las cofradías no está reñida con la vivencia religiosa en cualquiera de sus manifestaciones.

6.2 Endogamia/exogamia de país de nacimiento-socialización

6.2.a Aspectos generales: país, cultura, familia

Como se ha visto en el Capítulo 5, entre la población senegambiana que constituye la muestra de trabajo de campo en Cataluña, así como se observó en origen²⁹⁹, predomina la endogamia de país.

Los senegambianos que forman uniones exógamas con mujeres españolas son, lógicamente, más flexibles en cuanto a la preferencia de país de nacimiento del cónyuge:

No, a mí eso [*país, religión, etc.*] no me importaba; según como sea la persona; según como la ve y la personalidad que tiene. (SC3-HGF37-CXe-B)

²⁹⁹ De los 75 casos documentados durante el trabajo de campo en Gambia, el 79% de casos (59 parejas) se trata de uniones endógamas según el país de nacimiento, y en la mayoría de estos casos hay una gran proximidad espacial, siendo ambos cónyuges del mismo distrito territorial. Sólo el 17% de los casos (13 parejas) son uniones exógamas según el país, y casi la mitad de estos casos (46%) son uniones entre africanos de distinto país (el 87% del total, 65 casos, son uniones entre africanos); a saber: 2 con España, 2 con Alemania, 1 con Inglaterra, 1 con Australia y 1 con Finlandia. En el 77% de los casos de exogamia (10 parejas) el hombre es el cónyuge gambiano y la mujer la extranjera, mientras que en el 23% restante es el esposo el extranjero. Hay algunos casos (4%), donde la endogamia formal coexiste con la exogamia informal, una situación que parece ser más común de lo que se explicita.

Cualquier país. Antes de ella salía con otras, de españolas; a mí no me importa eso.

(SC16-HGM41-CXe-T)

A mí me da igual casarme con un senegalesa o casarme con un noruega, a mí me da igual; porque diferencia no hay diferencia. Es que el problema es que es tú lo que tú va a vivir dentro de este matrimonio, ¿no?; la combinación que tú puede hacer con esa mujer. Porque tú puede entenderte más con una española que con una senegalesa [...] Esto era el pensamiento de antiguamente; pero ahora está cambiando porque la gente han visto cuando hay mucho... mestizaje, ¿no?, y hay muchas cosas, y la gente se han dado cuenta que este no... [...] Lo hacían para una cierta protección del matrimonio, de que hacen casar entre los parientes. (SC19-HSW39-ChXe-B)

Pero la mayoría de los entrevistados, también aquellos que forman uniones exógamas, le dan importancia al país de nacimiento, a veces de forma indirecta, a través de otros elementos (familia, costumbres, religión, etc.), y muchos argumentan su preferencia por un cónyuge nacido en el mismo país o, al menos, en la misma área cultural o continente (de hecho, y como veremos más adelante, prácticamente todos los senegambianos casados o que cohabitan con españolas no habían previsto tal unión). La similaridad cultural, las costumbres (el tipo de educación, los hábitos cotidianos, etc.), sería una de las razones argumentadas:

[...] La cultura separa mucho [...] hay mucha diferencia entre un blanco y un negro.

(TC17-MGM50-D-B)

[*Del mismo país*] creo que me saldría más rentable, más fácil conociendo las culturas, entonces... Creo que antes de navegar o de aventurar en otra cultura; mejor, sí, la que yo conozco, verdaderamente hablando. [*Con una persona de otro país*] es más difícil, más difícil; entonces es empezar a conocerse totalmente, entonces... Normalmente yo he visto muchos choques de culturas, y muchas diferencias y muchas rupturas de familias nuevo, y que... En cualquier otra parte, porque yo he estado en Liberia y vi gambianos casándose con liberianas allí, entonces hubo choques, diferencias de culturas, de lenguas también, y los matrimonios fracasaron, sí... Gambianos con ingleses, también, no van tanto bien, ¿tu sabes?... [*sonriendo*] verdaderamente hablando, entonces... (SC4-HGM46-CE-B)

Esta similitud cultural funciona también en los casos de uniones con personas de otros países, como las uniones entre hombres senegambianos y mujeres latinoamericanas (especialmente cubanas y dominicanas), que son abundantes. Quizás podría hablarse aquí de “panafricanismo” en el sentido de homogamia socio-cultural. Como explica un hombre de Guinea Bissau casado con una mujer de República Dominicana, amigo de un senegalés que cohabita con una mujer también dominicana:

Bueno yo justamente he buscado dominicana porque es negra, ¿no?, para no decirle... porque a veces... Nos comprendemos más, tenemos misma cultura, nos entendemos mejor..., yo que sé. Tiene que estar con una blanca, no entiende... Porque nosotros somos muy sociables, y estar con una blanca hay limitación: y ahora que tienes que visitar, cuando tienes que venir a casa de alguien tienes que llamar... nosotros eso no lo tenemos; yo tengo que ir a casa de alguien, a veces voy sin llamar sin nada, llego y ya está. Pero cuando estás con una blanca, ya hay limitación, tienes que llamar, porque no puedes presentar así, nosequé nosecuantos, y esto... Ellos [*los de República Dominicana*] son nuestros descendientes, son esclavos, digamos, como los negros norteamericanos, los negros ingleses... todos son, bueno digamos, origen africano. Como yo mi hijo aquí, mi hijo no es africano, pero si miras de su origen, es africano [...] El ambiente, mismo todo. Llegas a casa de alguien sin avisar tu llegas; si levantas te hace la comida y comes, y lo haces todo, sin avisar esa persona; pero a casa de un español, si no te invita a comer, llega en su casa, ni café no te da [*risas*]. Yo estuve viviendo en Cuba muchos años. (amigo de SC17-HSD40-ChXo-B)

A la similitud cultural como factor que lleva a la endogamia, se le suma el proyecto migratorio; esto es, la emigración pensada como temporal, con la idea del retorno, que el matrimonio endógamo facilitaría:

Hombre a mí me gusta casar con una mujer de Gambia [...] Se conoce mejor; de cultura también, pero no sólo ese; por ejemplo, yo voy a España, me casar con una española, yo quiero volver... porque yo estoy aquí por un tiempo. (SC8-HGSh40-CE-G)

Menos problemas tú casarte con una de Senegal, de Senegal, u negro, negro; ¿sabes porqué?. Por ejemplo cuando tener hijos aquí con españoles, esto vive aquí, no tiene costumbrado de Senegal. Por ejemplo si llega a Senegal, luego acostumbrao de forma de aquí, para que vive con su madre sola a la casa, vive con su padre solo, cuando llega a África tiene que saber vive juntos; por ejemplo, esta habitación vive con tres hermanos o cuatro hermanos; este que nacido aquí no lo acostumbrao, va a tener problemas cuando vas. Por esto, mejor tener mujer de allí, tiene mismo costumbre. (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

[...] como el plan no es de quedarse aquí... Nuestro plan futuro [*de él y de su esposa senegalesa que reside en origen*] es ir para allá. [...] [*Respecto a casarse de nuevo con una mujer en española*] No, porque no se puede complementar las dos cosas [*matrimonio en destino y retorno*]. (TC8-HGkF42-CXa-B)

Aquí también entraría la justificación de la edogamia en términos materiales de herencia de la propiedad familiar (pensando en el retorno), aunque en principio se esté abierto al matrimonio exógamo y, de hecho, se forme parte de uno:

Casar en Gambia, esto siempre, esto siempre... Porque nadie lo quiere, nadie le gusta perder suyo. Porque allá no es, por ejemplo, casar me gusta las mujeres, ¿no?, porque casar para que

no se pierde nada de allá; porque si yo no tengo nada de allá, todo lo que hay ya me lo pierdo todo, ¿mh...? () que sea tierra, que sea la casa de nuestro padre, porque casa de nuestro padre es casa de todo el mundo. Entonces claro, si yo no tengo nada allá, esta casa no será el mío, será los que están allá. Entonces eso es la intención de todos, para que... bueno, me gustaría casar allá para que no pierda nada; aunque no lo puede traer [*a la esposa*] que se quede allá, siempre tú tendrás tu pared, siempre tú tendrás tu rinconcito. Pero si no tienes nada, este rincón se lo reparten entre ellos [*hermanos*]; claro, tú te has perdido. Casar allá para tenga tú también algo allá [...] Porque tenemos tierras, aunque no son muy válidos, pero hay mucho tierra, que son para hermanos [...] para herencia [...] Porque claro, eso la intención de todos, para decir: “bueno, hay que tener algo aquí, el día de mañana que puedo...”, cuando vas allá tú también puedes echar lo ojo [...] [*Pero*] claro, si tú tiene una persona que te cae bien, y que os caéis bien los dos, claro, entonces no le importa lo que está detrás... (SC18-HGSh43-CXe-L)

Esta relación funcional entre matrimonio endógamo y proyecto de retorno es algo que señalan otros trabajos sobre diferentes colectivos de inmigrantes africanos en Cataluña, como el trabajo de Virginia Fons (1999) sobre los ndowé de Guinea Ecuatorial.

Asímismo, puede argumentarse a favor de la endogamia para mantener la práctica de la poligínia:

A mí me da igual de Senegal o Guinea o Gambia, de todo, cuando sabe que esta lo quiere, yo ella me quiere [...] antes que casar con otro raza, u otro español, u blanco o lo que sea, mejor si tengo... si puede casar... porque alomejor me entiende más. Porque, por ejemplo, aquí a España, yo puedo casar con español, pero sabe que español no entiende para casar con dos mujer, tres mujeres; ¿sabes lo que quiero decir?. Por esto, nosotros hay veces prefiero casar con una senegalés, porque entiende que sabe que senegalés se casa con tres o cuatro. Pero si yo, por ejemplo, vienes aquí, y casa con una española, luego me quiere casar con otro, ya tienes problemas. No por la color, a mí me da igual la color; si me entiende bien sabe que yo tengo que casar con tres, si puede o cuando quieres. Me da igual españoles u francés o lo que sea; pero a mí me gusta casar con una persona que me entiende más; esto es. [...] A mí me prefiere casar del mismo, de Senegal, porque me entiende más; claro [...] Más problema. Porque españoles no acostumbra para marido tiene dos mujeres. Nosotros acostumbrao para dos mujeres. (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

O por el hecho de compartir el mismo idioma:

Es muy diferente, un poco diferente, sí. Porque, por ejemplo, hay gente de Gambia, hay gente de otros países, hasta no entender mi idioma, yo tampoco no entiende su idioma, ¡cómo puede casar con una persona que no entiende nada de su idioma!. Mejor casarte con una que le entiende bien; tu hablar, la contesta. Porque ahora si me voy a Gambia, visto una mujer que me gusta, pero alomejor ella habla, yo no entiende nada; yo me habla, ella no entiende... Mejor casar con uno que ella entiende, mhm... (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

Algunos expresan que si regresan a su país con un cónyuge español, la familia no les aceptaría (no darían validez al matrimonio). En este sentido, cabe insistir en la integración de los acontecimientos individuales y colectivos, de forma que acciones individuales pueden repercutir negativamente en la colectividad (Sarri 1999: 92). En realidad, pues, cuando se habla del país se está hablando de la familia. De hecho, muchos no le dan importancia directamente al país de origen en la elección del cónyuge, sino a lo que implica ser del mismo país en cuanto a la estructura socio-familiar y el conocimiento mutuo de las familias. Esto concuerda con lo que se expresa en origen:

The most important?: the family... Yes, to know the family. (SG3-MGS23-CE-Af)

Hay que partir del hecho de que en África, la familia y todo lo que la rodea (solidaridad, estabilidad, obediencia, etc.) es algo muy importante, un elemento vertebrador de toda la sociedad. Así, la misma preferencia por el matrimonio dentro de la familia conduciría a la endogamia de país. Es decir, que la endogamia de país se vehicula a través de la endogamia familiar: importancia de la conexión entre familias de los cónyuges y del matrimonio dentro del grupo familiar (clan, linaje), lo cual se suele expresar en términos de “sangre” o “raíz”. La importancia de la familia en el matrimonio se argumenta tanto por el valor intrínseco de una familia “buena” (respetable) como por la cercanía y solidaridad con los familiares, que, como se ha venido diciendo, condiciona en gran medida los comportamientos de la población senegambiana. De hecho, la solidaridad y ayuda económica del africano con su familia extensa es uno de los elementos que compelen a la endogamia, pues en los casos de uniones mixtas suele generar desconfianzas entre ambos cónyuges y entre sus respectivas familias. Como veremos detenidamente más adelante, los senegambianos residentes en Cataluña suelen expresar la falta de comprensión de las esposas españolas (occidentales) a este respecto. El matrimonio endógamo según el país es preferente en términos de estabilidad y perduración del mismo y de la familia. Así, por ejemplo, se argumenta que el matrimonio dentro de los límites de la familia (matrimonios entre primos) evita las rupturas, por la mediación de los miembros en su conjunto. Sin embargo, hay quien opina de forma contraria y que rechaza el matrimonio concertado, además de que porque hay más posibilidades de que la relación vaya mal si los cónyuges no se conocen, precisamente porque si la unión se rompe, puede desestructurar a toda la familia: “la familia se rompe en dos” (TC11-HSF30-NXe-B). En cambio, casarse fuera de la familia no tiene ese riesgo: “si va bien, bien, y si va mal, busca otra, pero no afecta a la familia” (TC12-HGbF50-CE-B). Por eso se argumenta que:

[...] es mejor dar libertad, porque si los padres la obligan y sale mal, será su responsabilidad, y la hija volverá con ellos. En cambio si le dan libertad y sale mal, será culpa de la pareja. (TC15-HMA37-CXe-B).

En general, actualmente cada vez más individuos escogen libremente la pareja, rechazando la elección concertada o a través del consentimiento por parte de los padres, que cada vez son más reticentes al arreglo, al menos en el sentido estricto (que no preferencial):

La cultura es nuestra, pero muchos aspectos hay que cambiar, por ejemplo una mujer quiere casar con un hombre y la familiar le obligarle a casar con otro hombre... ¡yo no lo veo claro! claro. Son cosas que podemos practicar en Gambia, quizás, porque es el nivel cultural, es el enfoque hacia las cosas que nosotros tenemos allí. [...] yo no lo haría [...] Gente que lleva tiempo aquí y sus hijas han nacido aquí, y han tenido este problema. Los hijos no, sólo las hijas; se creen que es más proteger la chica, para que no aventurar en otra vida, que ellos no creen, que no están convencidos, ¿sabe?; y entonces ¿mantenerla como?: que se case inmediatamente, entonces ya aseguraría su vida; ¡pero no se sabe!. Y entonces yo siempre lo que yo digo a mis hijas es: “cuando hay cosas que hay que mantener, me gustaría una persona que trabajaría para la familia, que sabe que, bueno, que estas son mínimamente las cosas que tenemos que dar dentro de la familia; y que sea una persona de la religión, aunque no es... si quiere aceptar la religión me gustaría también, sí, pero yo no obligaría a nadie de vosotras a casarse... no, yo no lo haría. Hay muchas cosas que hay que cambiar; porque hay fracasos en matrimonios en Gambia por estas causas, sí; te casas con un hombre que no te guste, pues mira... en dos, tres años, aunque sea diez años, habrá un fracaso matrimonial; son problemas que siempre ocurren, y los hijos están siempre muy afectados, son los víctimas de todo eso que pasa. (SC4-HGM46-CE-B)

Ahora te aconsejan, pero no insisten. (TC17-MGM50-D-B)

Ahora la hija elige a su marido [...] no es que los padres lo casan con hijo de fulano porque son de buena familia [...] eso es lo que había en África. (TC18-HGS56-CE-B)

Pero, en términos de preferencia, la mayoría justificaría la intervención de los padres si es para evitar la unión de una hija con “gente de la calle” (p.e. delincuentes, etc.).³⁰⁰

En los segundos y terceros matrimonios aumenta el porcentaje de matrimonios libres. Esto suele ser corolario de mayor exogamia a distintos niveles: de grupo étnico (véase Anexo II al Capítulo 6: Diagrama genealógico SC-4, donde la primera esposa de Ego era de etnia mandinga, como él, y la segunda y actual esposa de etnia djola); de área geográfica (véase Anexo I al Capítulo 6: Diagrama genealógico SG-3, donde las dos primeras esposas individuo A son de un distrito y también de un grupo étnico distinto a la tercera); y de familia (vínculo de parentesco), religión o país (véase Anexo II al Capítulo 6: Diagrama genealógico SC-21, donde las dos primeras esposas de Ego son senegalesas como él, primas suyas, y la tercera es de Guinea Ecuatorial, de religión católica).

³⁰⁰ El tema del matrimonio concertado ha sido objeto de debate en la Prensa española en los últimos años, pero refiriéndose a población inmigrante de origen magrebí. Véase Volumen 2, Anexo IV, IV.19: Matrimonio concertado en el Maresme, y IV.20: Matrimonio concertado en Girona.

De nuevo, además de tener en cuenta la presión que ejerce la familia en origen, cabe no perder de vista el simple factor estructural (familia extensa, matrimonio concertado, propinuidad, etc.) también en el sentido de oportunidad y de *habitus*, lo que hace que la cuestión de la elección matrimonial sea algo que muchas veces ni siquiera se plantee – sobre todo entre las mujeres, que tradicionalmente han sido menos móviles:

Ese, si quiere que te diga la verdad, por la educación que he recibido a mi casa, eh... no creo; no creo que yo pude haber casado con otro... o otro seno de familia, ¡no el europeo ni nada, sino que incluso otro seno de familia que no sea el gueto nuestros, va a ser muy difícil!. Porque dentro nosotros siempre se casamos primos primas, primos primas, y primos segundas y tal. Todo son los que están de mando, de *chief* o de Gobernador, entonces... [*con énfasis*] es un rollo, es un mundillo, ¿no?, que viene de tradición. Entonces yo aquellos si alguien me dice te vas a casar con otra persona que está fuera de ese seno, [*con énfasis*] casar con una española, ¡ese ni pensarlo, ese ni... ni pensarlo, de verdad eh!; claro... (SC12-HGM52-CXe-B)

Eses [*se refiere a sus dos esposas senegalesas*] nacido de mi... Cuando ellos nacido yo está allí; las conozco, porque es la mismo pueblo, el mismo familiar, las conozco, tengo más años que ellos; cuando nace la conoces. Hasta que tiene mayor, para casarse, se ha casado con ellos allí mismo pueblos, sí. Hablar con los padres del otros, lo otros hablar con mi familia todo, y te casar allí. (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

No, yo marido en mi país [...] porque [*sonrisas*] a mi país siempre, eh..., mm... se casa con chico en mi país, e fuera no; fuera no... () Padres quiere que casa con una persona en mi país [...] Te vas a familia: “yo quiere una chica”, “tú quieres un chico”... a mi país cuando casada, chico trae un dinero primero, con mi padre, a casar; mi padres dice que sí; Tcherno también, padres con su madre dicen: “sí”, y ya está, casada [*risas*] (SC6-MSD27-CE-L)

De hecho, esta misma persona está abierta a la exogamia una vez en destino si estuviera soltera:

Cuando venir aquí, si no tiene marido aquí, cuando he visto un chico español, si quiere... sí [...] es igual; si quiere, si quiere, no pasa nada, sí [*sonrisa*] (SC6-MSD27-CE-L)

De la misma forma que la conexión con la estructura social en origen conduciría a la endogamia, la desconexión con el contexto estructural en origen (conexiones familiares, etc.) puede conducir a la exogamia:

Antes yo pensaba casarme con una de mi país; pero... un poco difícil para mí, porque cuando yo salió de mi país no he tenido ninguna relaciones oséa con una chica, entonces el problema donde lo tengo, ahora si yo voy, por ejemplo no conozco nadie ni relaciones con nadie para

que yo la conoce o me conocen, es difícil para casar, sí. Porque hay que tener un poquito tiempo, ¿no?, para conocernos. Pero si yo voy, por ejemplo, por un mes, es muy poco para casarse con una mujer. Pero a ella [*su pareja*] hemos vivido aquí bastante tiempo, yo conozco quién es ella, ella conoce quién soy yo, pues yo creo que... Hay un poco confianza que una que tú vas por un mes o por quince días, te casas... no hay bastante... (SC17-HSD40-ChXo-B)

Aunque idealmente, el Islam promueve la interculturalidad y la mezcla de personas de distintos lugares (ni la importancia del origen nacional, ni del grupo étnico, ni siquiera el conocimiento entre familias está fundamentado en términos religiosos), la endogamia de país se vehicula también a través de la endogamia religiosa; es decir, la prescripción (para las mujeres) o preferencia (para los hombres) por un cónyuge musulmán, conduce a que las uniones sean generalmente entre individuos del mismo país, área cultural o continente (a pesar de la posibilidad de la conversión):

[*sonrie tímida*] Bueno, no se... esto es () Yo... yo sí, yo prefiero... casarme uno de mi raza digamos, ¿no?, sí. De mismo religión, sí [*con énfasis*] sobre todo de religión: aunque fue otro color, pero si es del mismo religión, me gusta. (SC7-MSF23-CE-L)

Esto coincide con el discurso en origen, tanto para los mismos informantes como para sus hijos reales o potenciales:

[...] as far as he or she is a Muslim, you can marry [...] even in Spain [...] even in England, you can marry, anywhere! [...] that's no preference. (SG1-HGM22-S-Af)

What I would prefer most is for them [*sons and daughters*] to marry here. They can also marry outside, attending that the... partner is a Muslim [*and preferably*] African... (SG2-HGM25-CE-Af)

De hecho, las personas más observantes son más reticentes a la exogamia de país, por las consecuencias negativas que suponen para la familia (hijos) en términos de pérdida de referentes religiosos:

Is not easy... Even you want to do, you will not be allowed to... they will not allow you; because of the environment at there. See, a friend of mine, whom... who was very young when he travelled to Sweden (?) [...] we went to Sweden, he was doing this... eh... electric, electronic engineer. And from there he was mixed with this yonki... [...] drugs. His whole life was mess [...] and from there, he was sent back to Gambia [...] he was using these drugs and cannabis. Recently he went to jail. So, it's not encouraging in terms of religion. [So] it depends how the parents will take care of them [*their children*]; that is the most important. (SG2-HGM25-CE-Af)

[*emphatic*] if you are not that much strong in your religion [...] so you marry a Christian woman, it can change you automatically! [...] There is a danger of... loosing your religion!; yes, if you are not strong, if you don't know your religion... that's dangerous.
(SG1-HGM22-S-Af)

En general, cuanto más religiosa es la persona, menos relaciones formales e informales tiene, tanto exógamas como endógamas. Asimismo, se señala que las uniones mixtas, especialmente las informales, no suelen funcionar:

You know?... when, for exemple, you are in the Gambia, and then you go back to Spain; but now Sweden, we are now talking on Swedish people, or even the Britain..., so you will explain the current situation of the Gambia, because where in the Gambia then you have to experience most... where... they may link with the boys, and also some historical places; so when you explain these things, those home, even where... might not in this society, is right they doesn't want live in the country. So those people will make there tickets for the (?) to come and experience this thing. They also, they can marry with them; because I have seen... one of my friends also... () who has friend in Finland (?) once explain, one of the ladies is a liberal (?), then, who was not even engagement, or no social advise to have... boyfriend... Then, when he explain the condition of the Gambian, the people are lose their without any... wife or business, then... they give a cheap ticket to come. Only look for that, only for that. And he came here, eh... engaged here, and, then... marry ceremony took place here, yeah; but the boy was in Finland, the boy is not here... Yeah, and it happened to someone with British also... The Swedish people, who I know most [*interviene Famusa*: "they marry before they go"] in Court house. The marring ceremony will take place [...] Of course, there are ones helping the girls... This is why I told you economically they help. But religiously they are destruction for the country, because of their cultures; the way of they lives, dressings...
(SG2-HGM25-CE-Af)

Paralelamente a la preferencia por un cónyuge del mismo país, existe una preferencia por la proximidad en el territorio o zona de origen (dentro del país), lo que se relaciona con el nivel socio-educativo, entre otros aspectos:

[...] cuanto más cerca (país, ciudad, pueblo...) mejor. (TC11-HSF30-NXe-B)

Esta diferenciación de territorio parece ser también significativa en Marruecos, donde existe un sentimiento de pertenencia/identidad de territorio (región) similar al de las autonomías en España. En unas regiones serían "más cerrados" (endógamos) que en otras:

[...] los del Mesab son de carácter más alegre, más de fiesta; los rifeños [*del Rif*] son más serios, más pendientes del dinero... los del Mesab quieren abrirse. (TC15-HMA37-CXe-B)

La propinquidad tiene que ver, de nuevo, con los vínculos y/o conocimiento entre las familias de los cónyuges.

Como veremos más adelante, muchos atribuyen la tendencia a la endogamia de país entre los inmigrantes senegambianos al racismo y la presión que ejerce sobre éstos y sobre las parejas mixtas la “sociedad de acogida”.

Respecto a las preferencias en las uniones de los hijos, en la mayoría de casos se expresa que no se puede controlar ni imponer a los hijos –generalmente nacidos y/o socializados en destino– la elección del país de nacimiento de sus parejas, especialmente entre aquellos individuos que forman uniones exógamas según el país:

Ese no lo puede decir, porque no se puede decir... [*sonriendo*] ¡es una cosa que no se sabe!. Igual que yo, soy de Gambia, y mira, estoy aquí con una blanca... Alomejor ellos ven una negra, se casan con un negro o un blanco o un chino, según que... que no se puede decir... Yo no puedo decir: “¡prefiero que casa con un eso!...”, yo no... no puedo hacerlo tampoco... (SC3-HGF37-CXe-B)

Me da igual, porque no sé dónde van a estar. No sé, porque la persona... Tú sabes donde naciste, pero dónde vas a morir no lo sabes [...] Si se van a otro sitio, no se puede calcular. (SC19-HSW39-ChXe-B)

No, a mí me da igual [*sonriendo*]. Si mi hijos se quieren casar con aquí una española, eso es suyo, ¿sabes?. (SC20-HSF32-CXa-L)

Me da igual. No tengo problema; porque él también va a tener su vida. Si voy a decir que mi hijo va a casarse con una española o con una chica africana... ¿sabes?, esto es tontería. Porque mi padre si quería ésto no lo va a tener, ¿sabes?, mi padre no me va a decir con quién voy a casarme yo [*risas*] no lo puedo decir a mi hijo [*sonriendo*] (SC24-HSF32-CXe-B)

Yo si tengo hijos, a mí me da igual, depende. Porque ahora el mundo es, es... como se llama... es moderno, hay mucha civilización. Alomejor yo tengo hijos, si los tengo aquí, él alomejor tendrá la educación de aquí, de España, entonces será un poco difícil de decirle: “no, tú tiene que casarse con uno de Senegal, con uno de África”, no; eso ya es depende. Si le gusta uno de aquí, se puede casar libremente; uno de, no sé, de otro países, se puede casar. Pero yo no le puede obligar, dile: “no, como yo soy musulmán, tú tienes que casar con uno de un musulmán o un no sé de...”, no. (SC17-HSD40-ChXo-B)

Normalmente se pone la prioridad en que se trate de “buenas personas”. Como expresa una española casada con un gambiano, con tres hijos en torno a los veinte años:

[Si] nosotros le decimos a mi hija que la vamos a casar [*en Gambia*]... ¡dile a mi hija que la vas a casar...!, ¡ella, feminista al máximo!, osea que... Yo pienso que mis hijos se han de casar con quién se enamoren; me da igual blanco que negro, que amarillo que gitano, ¿entiendes?. Yo solamente quiero una persona que respete a mi hija o a mi hijo; y que sea una buena persona: yo si mi hija, por ejemplo, se casa con un blanco, y es un desgraciado, pues no, no apetece. O si es un negro y si es un borracho, pues no me apetece. A mí me apetece que mi hija sea respetada. Nosotros no somos racistas, ¡vamos y aquí... sería contradictorio!, ¿no?, ¡que fuéramos racistas!. Pero dentro de nosotros mismos, y dentro de ellos [*africanos*] también los hay, eh; porque yo sé de gente de color, que su hija es negra y... tampoco le gusta que se case con un mulato o con un blanco, ¡eh!, que eso lo se yo. [...] Pero nosotros en particular como familia no: mi hija está con un chico blanco; mi hijo tiene su novia blanca, el otro igual, y además muy bien aceptados en la familia, quiero decir que... [...] de momento ellos no tienen ningún problema. [...] Aunque los españoles no son racistas, pero a la hora de casarse: ¡no, con un negro no eh!. Pero nosotros, no sé, hemos tenido esa suerte, de momento. [...] Que se casen con quien ellos quieran, donde sean felices. Yo digo [como hablándose a ella misma]: mira, mi hija si se casa con un negro, mi raza se pierde totalmente; ¡pero y qué si mi hija es feliz!; si mi hija se casa con un blanco, la raza de su padre se pierde, ¡pero y qué si ella es feliz!, ¡qué importa!; aquí estamos hablando de felicidad, no estamos hablando de comercio; de la felicidad de la persona...

(SC12-ME52-CXe-B)

En esta línea, se puede priorizar más el nivel socio-educativo que el país de nacimiento (aunque de hecho, lo primero sea generalmente corolario de lo segundo). Como expresa otra mujer española que cohabita con un hombre gambiano, y que tienen una hija pequeña en común:

Ahora por ejemplo mi hija, ¿no?, el día de mañana se casará con un blanco. Si tiene buenos estudios, está en buena posición, la han educado bien, y el marido que está con ella la quiere y la quiere igual... Ellos saben que el día de mañana mi hija si se queda embarazada puede tener un niño negro negro; ¡por eso ya no la va a dejar de querer!, pues entonces... [...] A ver, yo con un africano como su padre no me importaría; un africano como mil hay en el barrio no me gustaría, ¿me entiendes?; es depende la posición de esa persona, y como sea esa persona; a mí me da igual que sea pobre; a mí me cuenta el corazón y la bondad de esa persona, que quiera y respete a mi hija, a mí lo demás... Porque si se quieren y luchan, yo lo he conseguido, lo pueden conseguir ellos. Eso es lo más bonito. Ahora, cuando ves que a los niños los educan, los acostumbran: “ay, pues si esta niña es mulata, ¡ay que no...!”, por ejemplo, un novio que tuviera, sus padres: “ui no, porque mira, va a salir un niño negro, qué dirán...”; yo sé que mi hija pues el día de mañana puede tener problemas, porque por la sociedad que veo los puede tener. Pero con que mi hija estará en un nivel de estudios alto, no creo que tenga esos problemas... (SC22-ME37-ChXe-L)

En algunos casos, la argumentación de la preferencia de “buenos cónyuges” para los hijos

acaba con una preferencia, de hecho, por la endogamia de país en términos de mantenimiento de la “raíz cultural”, también en el caso de individuos que forman uniones mixtas:

Yo mira, yo no sé si lleva muchos años a Europa, que la mente me he convertido como de aquí, no lo sé; pero yo, lo que pienso yo, cada uno casa con la que quiere; porque mi padre no le gusta que yo casa con blanca [...] Yo mi hijos que casa que quieras; pero la mujer que la quieres, la mujer que no te engañará, que no se va perdiendo por ahí, que se lleva buena futuro... [...] Porque tú coge una mujer a una princesa, y te va haciendo cuernos por allá y por aquí, y el poco dinero que tienes te lo va gastando por allá por aquí, y esto para mí horrible. Una mujer que te cuida, que hace la comida, que te cuida, y tú te vas a trabajar y viene, mujer y marido, todo juntos, todo feliz, y los niños enseñando la vida; y ese igual que *numo* [*herrerros*] que *karankay* [*talabarteros*] que *julo* [*hombres libres comerciantes*] para mí, no tengo manías [...] Yo mi gusto, mi gusto dentro fondo, ¡ai!... no sé, de la verdad sólo uno... Pero mi gusto, siempre, siempre, la raza es siempre es la misma; como tú, como yo, siempre siempre la misma, sin querer, porque tiene de la sangre. La sangre y esto no te la roba nadie. Tu gusto, tu gusto, tu hijos que casa blanca, tu gusto, a tí te habla ahora; tu gusto de fondo [...] del fondo, tiene de la *customs* que no se cambia nunca. Tu gusto tu hijos que se casa blanco, ¿me entiende, no?; tiene sentido [*interviene su esposa*] Y yo mi gusto mi hijos se casa negra; musulmán. Mi gusto de [*con énfasis*] ¡fondo, fondo!; pero si ellos no quieren, me da igual. Y la aprecio tanto como a la negra como a la blanca como a la que sea, si ellos la gusta la dos. Pero dentro fondo quiere seguir la misma () de generación.

(SC13-HGM37-CXe-T)

De hecho, las posturas más abiertas no se dan exactamente entre los individuos que forman parejas mixtas, sino entre los menos observantes, aunque formen uniones endógamas:

Yo mis hijos para mí tienen la puerta abierta; cada uno ya hace su vida; porque yo no... [*riendo*] no puedo decir: “eh, tú cástate con...” Porque le problema que hay, los que están allí [*en Senegal*] yo no sé como van a hacer, si se quiere que se casen allí. Pero las dos niñas que están aquí... pues es que le gusta pues se casa y ya está. Porque no se puede decir: “cástate con el otro...”, porque hoy día el mundo es igual, todo el mundo piensa en plan monetario y ya está; no puede saber si es emigrante, están... todos somos iguales ahora, tenemos la misma mentalidad. (SC5-HSD43-CE-G)

(SC14-HSW33-CE-T y SC14-MSW23-CE-T):

ÉL: Depende de ellos [...] Porque el que va a aguantar, o el que va a vivir... Oséa, yo no voy a vivir con su marido, ni lo voy a aguantar yo [...] esto problema de dos personas, no problema de tres ni cuatro [...] Oséa, tú puede dar consejo, tú puede hacer lo que sea, pero tú no eres nadie para elegir algo que es padre. Este asunto es muy complicao, porque tú puedes pensar que este resulta que este es peor que este, y el que elige es ella o él, y sabrá lo que hace, ¿no?, pienso yo.

ELLA: Depende de él [*de los hijos*]

A veces se expresa la preferencia porque los hijos se casen con alguien del mismo país, especialmente por parte de las mujeres, pero también sin obligar:

Bueno, eh... sí, porque aquí también hay un chico africana, sí, mucho aquí... Bueno, cuando ha visto mi hija si quiere, sí; y ella también si quiere, sí. (SC6-MSD27-CE-L)

Yo prefiero que casa con alguien de Gambia; pero como la juventud ahora... no puedo decir con quién se va a casar. Pero yo prefiero que se casan con alguien de allí, de Gambia... (SC2-MGM29-CE-B)

Esta preferencia es expresada también por parte de algunas mujeres españolas casadas con hombres senegambianos respecto a sus hijas, una actitud que suele venir marcada por experiencias biográficas funestas. El país es aquí un catalizador de los aspectos religiosos y/o morales:

(SC11-HSW50-CXe-B y SC11-ME43-CXe-B):

ELLA: Yo con un español me dolería mucho que lo hicieran [*casarse*] Yo con un español me dolería mucho. Es muy sencillo: porque yo estuve casada con uno y me hizo mucho daño [*se refiere a maltratos*], ¿entiendes?, y no quiero... Porque siempre te imaginas que lo que te ha pasado a tí le puede pasar a ellas, [*con énfasis*] y en vista de lo que está pasando con todos, la mayoría de españoles, pues la verdad...

ÉL: Casarte es cosa de suerte, no es otra cosa: puede tener bueno marido, puede tener malo marido; puede tener buena mujer, puede tener... Hay unos que no matan su mujer que no hacen nada, que llevar bien con su mujer; pero hay unos quiere matar cada día; hay de todo, claro... El mundo hay buena gente, hay mala gente.

ELLA: Lo que pasa que antes para casarte los españoles sí que es buena gente, pero ahora... [...] Mis hijas las mayores [*se refiere a las de su ex-marido español*] se han casado con españoles, de su raza, y son muy buenas personas y muy buena gente, y estoy contenta, pero... Yo preferiría que se casaran con gente de su color, la verdad () No sé, es que es muy complicaó [...] [*con énfasis*] A mí me gustaría que fuera musulmán, eso sobre todo.

En la mayoría de casos, la no prescripción en la elección del cónyuge de los hijos es paralela a voluntad de que mantengan o “no se pierda” la cultura del país de origen de los padres; esto es: los vínculos familiares, la solidaridad familiar, la religión islámica, el idioma africano del respectivo grupo étnico, etc. Esto es así tanto en los matrimonios endógamos (i.e. en los que ambos cónyuges son africanos):

A mí prefiere mi hijos casa con mi familia, como yo, si puede, si no puede, bueno, otra cosa; me da igual. Pero a mí, yo, que si yo puede, mi familiar, por ejemplo, yo tengo una prima, primo algo así, casar con mi familia, como yo; claro. Es mejor para que todos son de familia [...] Para nosotros se acostumbra para casar con la familia [...] Por ejemplo, si yo quiere casar

hoy con una mujer no es de mi familia, es de otro sitio, alomejor mi familia no quiere. Alomejor viene y no entiende bien con mi familia. Para esto nosotros que prefiere casar con la familia, son familia, sí; así, más... (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

[*mis hijos*] no lo tiene claro [...] Bueno, yo le dejaría la libertad pero entonces siempre cuando quieren mantener la cultura, sí, me gustaría más, sí; entonces... no hay choque [...] Mantener la raíz familiar, mantener la religión con alguien que puede mantener y respetar y llevar la religión, entonces esto sí que nos iría bien mantener, conocer que la familia es extensa, y que esto hay que llevarlo... Hay que saber ambas partes, es importante también dentro de la cultura que nosotros no dejamos. Y una persona que se limita la familia a la mujer y a los hijos, no quiere incluir a los padres, aunque sean viejos, pues mira... esto nos fastidia mucho, y lo vemos muy chocante; y bueno, si se casan con personas que tiene esta misma inclinación, pues mira, no nos importaría. (SC4-HGM46-CE-B)

Hombre, a mí me gustaría que vuelven donde vienen, ¿sabes?. No es que no me gusta de aquí, me gusta, me encanta, me encuentro muy bien aquí; pero a mí me gusta lo que soy y de donde viene, aunque soy pobre, pero me gusta. Cada vez que pienso lo que soy, me pone muy contenta [...] Me gustaría [*que mis hijos*] que no olvidaran lo que son y cómo son, de donde vienen, sus raíces, de todo esto, ¿sabes?. (SC7-MSF23-CE-L)

, como en los exógamos (i.e. formados por hombres senegambianos y mujeres españolas):

[*sonriendo*] Me da igual, con quien casa me da igual. yo lo que primero que quiero es que conoce mi familia, esto es que mi hijo conoce mi familia; que si tenemos lo que queremos, vamos a llevarle en Senegal, porque tengo un hijo ahí también; quiero que lo conoce mi familia, todo mi... ¿sabes?; esto me gusta. Pero para con quién casa, no me importa... ni de raza, ni de etnia, ni... (SC1-HSW42-CXe-B)

Lo que más me gustaría, bueno, aunque no sean todas, me gustaría por lo menos que sea uno que se vaya que se casara allá () para que no se pierda nada de allá. [...] No es para nada, es para que no pierden nada de la... origen, de la origen. Uno de los dos [hijo o hija], me da igual. Porque si uno está allá, el otro no lo perderá; si la hermana está allá, ¡ui...! no lo perderá el hermano; si el hermano está allá, no lo perderá, sabrá donde está, entonces el día de mañana se buscará. Desde la historia de Kunta Kinteh mismo, que nosotros no lo conocemos, yo no sé si es verdad o no es verdad, dicen que ha habido una año hasta sus nietos se salieron de América, fueron a África a buscar origen de su padre, hasta donde es; entonces claro... eso son cosas muy importantes. (SC18-HGSh43-CXe-L)

Ese [*se refiere a su hija de diez años*] sí que no puede tener eso [un marido africano], ¿sabes porqué?, porque ella se ha nacido y es otra vida aquí. Ella cuando sea grande ella elegirá lo que quiera. A mí me gustaría que conoce mi costumbre; me gustaría que conoce, que vaya a mi tierra, que conoce costumbre, después que elige lo que quiera; ese me gustaría. O el día

de mañana que vaya a Gambia, cuando tenga preparada, muy pequeña para viajar, muy largo, cuando tenga quince o dieciséis años, le saca billete, que vaya vacaciones un mes allí, Banjul, y que vea lo que hay allí y que le gusta o no le gusta. Después ella que elige. Porque cuando fui a anotar su nombre me han dicho eso: ella tiene que tener las dos nacionalidad; pero normalmente español primero. Cuando sea grande ella elige lo que quiera; si quiere hacer las dos nacionalidades, tanto gambiano como español, lo tendrá; pero si quiere ser española y catalana, será esa. (SC23-HGSh40-CXe-G)

Cabe decir que, en ocasiones, y en función de la propia experiencia y objetivos migratorios, los padres priorizan no tanto el país como el lugar y el tipo de ambiente en el que se casen sus hijos. Como expresa un hombre gambiano casado con una española, que ha tenido una mala experiencia residencial en una zona rural y que le da mucha importancia a la movilidad y la interacción personal con la gente (objetivo principal de la emigración en su caso):

Y claramente puedo decir, si está ahora otro mujer española a otro parte, que no es de aquí, como ellos mismos, y ha elegido particularmente, que no es de aquí, no me importa () ¿comprende?; ¿porqué?, porque la movimiento, la mentalidad de la gentes que lo que ellos visto aquí, y lo que yo veo, muy diferente: aquí es de provincia de Cataluña, como Gerona, como Lérida como Barcelona; pero la gente, la movimiento, la forma de la gente de aquí no se parece nada de Lérida ni de Gerona; pero completamente como un pueblo, la mentalidad de las gentes [...] Este sitio: “ui me gusta, contacto con la gente, y busca amigos”, porque tú ves mismo movimiento [...] Eso lo que te he dicho antes de viajar; ellos ya lo conoce esto; yo de parte de ellos estoy tranquilo, porque desde primera vez cuando vinimos de Barcelona aquí, la primera semana, ellos ya se da cuenta, automáticamente ya sabe diferenciar; Barcelona siempre cuando hace calor, amigos de Europa, de América, no quiere decir blancos o negros, todas clases; siempre cuando hace tiempo de calor mi casa siempre está lleno de amigos, viene unos de Suiza, otros de Alemania, aquí mismo Francia, Dinamarca, Sweden, incluso unos profesores que estudian en Arabia Saudí [...] siempre casa está gente diferente; acostumbra, ¿comprende?. [...] Cuando vivimos ahí, la forma de ahí, incluso el Ayuntamiento de Premià, la forma de simpatía, la gentes abiertos, la corazón abierto que la tenía; porque cuando estamos nosotros allí, siempre las fiestas de pueblos, nos mandan la carta, nos vamos con ellos a restaurante, comer y todo eso... todo esos cosas te hace quedar una cosa más fuerte, da gusto un sitio. (SC16-HGM41-CXe-T)

6.2.b Preferencias matrimoniales respecto a la opción: españoles vs. inmigrantes de otros países

La mayoría de los senegambianos entrevistados, tanto los que forman uniones endógamas como los que forman uniones exógamas, argumentan la necesidad de la estabilidad residencial y familiar de al menos uno de los cónyuges, lo que conduce a la endogamia de

país. Por otra parte, y aunque el matrimonio mixto con españoles/as se considere problemático por los choques consecuencia de las distintas costumbres y formas de vivir (solidaridad socio-económica del africano para con su familia, desacuerdo en el proyecto de retorno conjunto, rechazo de la unión en origen, etc.), esta búsqueda de la estabilidad residencial y familiar favorecería los matrimonios mixtos con nativos españoles antes que con otros extranjeros, incluso por encima del factor religioso:

[...] mejor catalana no musulmana que musulmana de otro país; dos extranjeros en tierra extranjera es demasiado complicado. (TC3-HGM48-1CE2CE-G)

[...] con una española, porque [si] tu te casas con una marroquí o una colombiana... los dos son inmigrantes, digamos [...] Puede casarte, pero cosa más fácil con española. (SC8-HGSh40-CE-G)

Esta complicación surgiría particularmente de la posible incompatibilidad de dos proyectos migratorios distintos, además de las mayores posibilidades de integración social a través del matrimonio con una española:

Bueno, para ser sincero, si no estuviera casado, me casaría con una europea, y ya está: de España, de Francia, o de... la Comunidad Económica Europea [...] [*con énfasis*] porque una mujer inmigrante tiene sus objetivos muy bien determinada antes de salir de su país () yo voy a salir porque quiero esto, ¿entiendes?; y tú también has salido de tu país, porque quieres eso; entonces las dos personas no pueden estar juntas [...] Porque a llegar ahí, el plan económico, ella dirá, pues, si tiene dinero, ¿que vais a hacer con este dinero?; ella dirá que: “yo voy a construir mi casa en Santo Domingo”, digamos, una dominicana; y tú también dice que: “voy a construir mi casa en Senegal”, “¿qué, eh, donde va?”... por eso una pareja así es muy difícil; o el hombre será obligado de agacharse, y la mujer triunfa; porque sabe que la mujer nunca le agacha, nunca... ahí está el problema: lo que ella quiere pues se tiene que cumplirse o no, o la separación. Pues entonces no vale... Pero una mujer de Europa, pues, tu la encuentra en su país, pues ella no tiene... tienes más posibilidades de estar con ella porque: en plan social, ella te asciende a un puesto primero, te asciende a un puesto; entonces por los problemas que tenéis, estando con una mujer europea, pues tienes muchas posibilidad de resolver tus problemas. (SC5-HSD43-CE-G)

Bueno, yo prefería casarme de una de aquí, de España; porque casarme, por ejemplo, una inmigrante como yo, un poco difícil. Sí, porque ella ha venido inmigrar; el problema que yo tengo, ella también lo tiene, sí. Oséa, tenemos mismo problemas. Pero la de aquí, el problema que yo tengo ella no la tiene; oséa... hay unas facilidades me lo puede dar a mí; pero la inmigrante no, no me puede solucionar ninguno, porque tenemos mismos problemas, ¿sabes lo que te digo?. (SC17-HSD40-ChXo-B)

Asimismo, se argumenta la complicación y dificultades que supone mantener lazos de solidaridad familiar con dos familias que están cada una en un país distinto de España. Siguiendo con el mismo caso, de un senegalés que cohabita con una mujer de la República Dominicana:

Si por ejemplo, porque nosotros a veces ayudamos la familia allí; si yo tengo que mandar, por ejemplo hoy diez mil pesetas a mi familia, ella también quiere mandar diez mil o quince mil o veinte mil a su familia [...] Pero la de aquí no, la de aquí no: yo quiero mandar diez mil a mi familia, ella no manda a nadie (), eso. Sí, sí. (SC17-HSD40-ChXo-B)

La preferencia por un cónyuge español se argumenta también en términos de conocimiento del modo de ser de los españoles tras haber vivido muchos años en el país:

Española; porque ya conozco, estando aquí tantos años, conozco la cultura española, sí, y... bueno creo que sí que ahora para vivir con una española no será muy difícil, viendo lo que hace, lo que come, y... lo que le gusta, su religión, y cosas, conocerlo completamente, ¡no es empezar!, es ya... (SC4-HGM46-CE-B)

[*Prefiero*] de aquí, porque yo conozco aquí [...] conoce aquí más que otros sitios. De China yo no conozco nada, pero de aquí sí. (SC10-HGM42-CE-G)

6.2.c Preferencias matrimoniales respecto a la opción: magrebíes (África del Norte) vs. subsaharianos (África Negra)

Como vimos en el Capítulo 5, según los datos cuantitativos, los matrimonios entre senegambianos y norteafricanos (magrebíes) en Cataluña son menos abundantes de lo que cabría esperar atendiendo a la hipótesis inicial sobre el peso de la religión. De hecho, hay más casos de matrimonios entre subsaharianos y españoles que entre subsaharianos y norteafricanos. Los senegaleses forman más uniones mixtas con magrebíes que los gambianos. Los matrimonios entre senegambianos y marroquíes son comunes en Marruecos y en Senegal, tanto por aspectos estructurales (hay muchos senegaleses en Marruecos) como por las relaciones históricas y aspectos religiosos que vinculan a ambos países: el Islam y la historia de las cofradías. La similitud religiosa es vista como elemento que se superpone a las posibles diferencias entre ambas nacionalidades. Como dicen algunos:

[...] a la mujer magrebí no le importa el color; lo que más le importa es que [*el marido*] sea religioso. (TC8-HGkF42-CXa-B).

En la misma línea, los marroquíes entrevistados señalan que no hay mucha diferencia entre los norteafricanos y los senegambianos, que en general tienen la misma cultura

(musulmana); y que, en cambio, sí hay diferencias con países como Nigeria, donde hay más población católica. Pero en la práctica, como indican los datos cuantitativos, los matrimonios entre senegaleses y norteafricanos en Cataluña tampoco son muy comunes.

Hay individuos senegambianos que no expresan preferencias al respecto, y que señalan el hecho de que unos y otros comparten lo fundamental: la afiliación al Islam:

Bueno, yo te digo que si es como mi religión, pues me da igual; por ejemplo *Marroc* son el mismo religión; pero no es por nada, es por... por el religión; a mi me gusta mi religión y no quiero cambiarlo por nada, ¿sabes?. (SC7-MSF23-CE-L)

Yo si quieres que te diga la verdad, eso yo no he tenido eh... no he tenido [...] Tranquilamente, tranquilamente, no tengo ningún problema [*en casarme con una mujer magrebí*]. (SC12-HGM52-CXe-B)

A mí me da lo mismo. Es que un marroquí, ese musulmana como yo, ¡si nos entendemos!. Es que la importancia es eso: que me entiende a mí, y yo la entiende a ella; que podemos vivir tranquilos, sin problemas, con uno y con otro. Eso es lo que me gustaría. (SC23-HGSh40-CXe-G)

Pero la mayoría de los senegambianos entrevistados expresan su preferencia por cónyuges subsaharianos (del África Negra) en términos de proximidad física y cultural:

Yo prefiero casarme con alguien que está cerca de Gambia, o Guinea Conakry... de África; ¡pero de Filipinas no! [*Yo prefiero*] de lo que está cerca de Gambia: Guinea Conakry, Mali o algo así, pero de Marroc no... yo no conozco Marroc; he ido a Mauritania, pero no Marroc. (SC2-MGM29-CE-B)

Hombre..., prefiero de mismo África Negra. Es diferente digamos () La religión es lo mismo, pero... una de Guinea... Guinea está cerca de Gambia. Siempre buscamos facilidad. (SC8-HGSh40-CE-G)

[...] De África Negra, porque conoce más... Yo hace y me sale mal. La cultura que tiene ellos y mío es totalmente diferente; esto es todo problema: lo que tú conoce, lo mejor. (SC10-HGM42-CE-G)

(SC11-HSW50-CXe-B y SC11-ME43-CXe-B):

ÉL: Yo me da lo mismo [*con quién se casen sus hijas*] [...] de donde sea; [*con énfasis*] ¡menos los moros!, ¡los moros no! () árabes, de Marruecos, de Argel, no... No, lo que pasa nosotros con ellos, no puede hacer nada, no () no es lo mismo, ni mismo cultura, ni mismo cosas; no, no es lo mismo [...] El religión lo mismo, el Islam lo mismo, pero, eh... costumbre de hacer no es lo mismo.

ELLA: Lo que pasa que... la religión de ellos con la religión de los moros, digamos, ¿no?, es la misma, pero ellos están enfrentaos, porque ninguno la practica igual, [*con énfasis*] pero cosas de la religión no tiene que ver con que tú quieras a una persona y te puedas casar con ella, ¿me entiendes?. Con tal de que tú tengas tu misma religión, sean de lo que sea el que sea, siendo buena persona, no tiene na que ver, ¿me entiendes?. Porque yo también no preferiría que mi hija se casara con un africano y que fuera mala gente; para eso prefiero un moro o prefiero uno de aquí; eso es tontería. Yo lo que quiero que coja una persona que sea buena, que tenga la religión que nosotros practicamos, y ya está. A mi no me importa ni moros ni nada, pero que sea una persona decente [...] trabajadora, y me da igual la raza que tenga; que sea una persona normal.

ÉL: Los moros tienen aquí historia, ¡eh!, aquí a España; ¡tanto daños ellos hacer aquí, tanto daños! [...] Hay mucho gente dice: “yo soy español”, “no, tú debe ser moro”, o el padre el moro o el madre el moro, o violao: el moro. Aquí yo llevar aquí veinte años, yo saber muchas cosas muy bien aquí. Yo los moros... [...] Yo mi hijas, que yo tiene el poder, yo, no va a casar tú con un moro [...]

ELLA: Lo que pasa que cada uno quiere que se case con gente de su raza

ÉL: No, ahí se equivoca; no es gente de su raza: [*con énfasis*] ¡yo si no es los moros, puede casarte donde quieras, pero ellos no! [...] los moros no son buena gente; ¡[*con*] los españoles, lo que quiere!

No, yo... esta raza de magrebí no... Porque no puedes estar con ellos, porque tienen otra mentalidad también de vivir. yo con una africana... bueno, si es de Europa, sí; pero en Senegal también puedo casarme con una gente de Senegal; pero magrebí no. Es la mentalidad, ¿sabes?; que tú no puedes llevar con una mujer magrebí... Bueno, hay senegalés que han casado con magrebí también, pero yo no puedo, no sé; no es algo que he pensado en mi cabeza, ¿sabes?. Nunca he tenido una relación... no sé como son también, ¿sabes?. Nunca he pensado casarme con una chica de árabe o lo que sea. (SC24-HSF32-CXe-B)

Las diferencias socioculturales entre unos y otros, se centran en la vivencia religiosa y las relaciones de género:

No, de Guinea va mejor, ¡de mi raza claro! [*sonriendo*] es que no... Porque por el costumbre, y manera de ser, y... es que convivir tan diferente raza también un poco complicaete... por el costumbre y manera de ser y tal; porque alomejor yo de Gambia ya sé cómo tratarlo y tal, pero un árabe, uff! [*sonriendo*] no sé como... ¿sabes que quiero decir? [...] Son como árabes; es que no tiene nada que ver con África Negra... [...] porque está dividido, ¿no?: África árabe y África Negra [...] Marruecos es que es Marruecos, es norte [...] Son más religión, más estricta... ¡hombre, todos somos iguales, eh, todo es mismo religión!... pero el costumbre y manera de ser y... no es lo mismo [...] alomejor... cuando traigo una [*mujer*] de Marruecos, digo: “bueno, ella está, es...”, puede casar con ella; alomejor me caso, ¿no?, no tiene nada que... Lo que pasa que preferiría más, quiero más de mi raza. (SC3-HGF37-CXe-B)

[...] los aspectos de la práctica de religión son diferentes también, porque dentro de la misma religión hay cosas que ellos aceptan, hacen, y nosotros no. [...] [*Por ejemplo*] en la nuestra no hay mucha diferencia entre la práctica de la religión tanto para el hombre con la mujer, conjuntamente celebramos cosas, y ellos siempre lo separan. [...] La interpretación de la misma religión, en cuanto la mujer y el hombre... [*Los magrebíes*] nos ve, quizás nos ve como unos que no respetan, porque hay cosas que nosotros no lo vemos necesarios, como la mujer cubre todo la cabeza y nosequé; no vemos estos necesarios... Pero dentro de la religión, mientras uno reza cinco veces y cree en Dios y el Islam, bueno, otras cosas con aspectos de la vida, que cada uno tiene que tener su libertad, ¿sabe?, pero ellos no lo ven así, y... bueno; son diferentes, somos diferentes en nuestros principios, sí. (SC4-HGM46-CE-B)

De África Negra; porque hay mucha diferencia, las costumbre, la manera de hacer las cosas... no es igual con el árabe, sí. Marruecos, árabe, son lo mismo, por la religión, por la manera de ser, es lo mismo. En África negra varía un poco, manera de hacer las cosas, varía un poco [...] Bueno, en Marruecos, yo creo que no se practica mucho, pero como Arabia Saudí, Libia y esto... ahí hay unos costumbres que son totalmente diferentes con las mujeres de los países negros, oséa de África Negra; porque allí se tapan todas las caras por la religión; osea, en la África Negra no tapan la cara, lo que hacen solamente tapar la cabeza, así, pero la cara no. [...] oséa, si tienes amigos de Libia o de Arabia Saudí, por ejemplo, yo tengo una visita, como tú hoy ¿no?, mi mujer no te acerca () No. Lo que es mujer no te acerca a tí, no; hombres sí, pero mujer no; tú no puedes conocer mi mujer, ni verla. Ella se esconde para ahí, en un habitación, hasta cuando acabamos, tu te vas, y ya está, y viene otra vez al salón con su marido. Pues a los países de África Negra no, no... Yo con mi mujer puede estar aquí contigo, hablar contigo, te *prende* algo, y tal; pero allí no. Ellos se acercan si es la familia; si eres de la familia sí, pero otra... no. Ahí está la diferencia, sí. (SC17-HSD40-ChXo-B)

Estas diferencias en las relaciones de género son señaladas también por parte de los pocos casos encontrados de senegambianos casados con mujeres marroquíes, que argumentan que, en cualquier caso, esas diferencias dependerán del grado de observancia religiosa del cónyuge y de su familia:

[...] yo soy de Senegal, y *même* mi mujer es de Marruecos, lo que pasa, pero, *bon, d'acord, vous avez...* la cultura es un poco, un poco diferente; pero no es mucho, ¿sabes? [...] hay un poco diferente, pero no es tanto [...] Por ejemplo, con Marruecos, pues son árabes, ¿sabes, eh?, y nosotros somos musulmanes pero no somos árabes, ¿sabes?. En árabes tienes, a veces ahí tienen cultura... por ejemplo, *bon*, sus mujeres como, sabes, eh?, como se quedan en casa, como le hacen para... una cosa un poco diferente. Entonces pues eso. Yo no; lo que pasa como también su familia es muy comprensiva, ¿sabes, eh?; su padre es un hombre... no sé, cultivos, ¿sabes, eh?, que sabe todo [*sonrie*] no es de esos radicales, sabes, que sus hijas así... no. (SC20-HSF32-CXa-L)

En la opinión de muchos de los senegambianos entrevistados, los magrebíes son chauvinistas y exclusivistas con respecto a la religión, por el hecho de que la lengua original es el árabe y por el hecho de la islamización del África Negra, lo que hace que también sean más endógamos. Consecuentemente, se atribuye a los magrebíes una postura etnocéntrica jerárquica con respecto a los subsaharianos, en la que ellos (los magrebíes) se consideran superiores:

Yo sinceramente pues preferiría una mujer de Costa de Marfil o de Togo; porque son mujeres trabajadoras y muy sencillas. [*contundentemente*] De Magreb no, no... porque no [...] A mi el fanatismo no me va, el fanatismo no me va y... es otro mundo, el mundo magrebí es otro mundo, que yo personalmente no podría... [*con énfasis*] ¡Hay mujeres buenas allí!, hay mujeres que son... Hay muchos amigos están casados con magrebíes y tienen o no tienen problema yo no sé; pero es mundo que yo no... sí, sí, sí... [...] La religión no... hay muchos sistemas de fanatismo: hay un fanatismo social, que se considera que su mundo es el mejor, ¡me entiende que quiero decir, eh?; pues eso existe en el Magreb; en el Magreb existe este fanatismo: un orgullo de ser magrebí; yo llamo esto fanatismo social, porque no hay ser humano que es superior al otro. [...] lo que pasa que mucha gente del Magreb no sabe la historia mismo, su historia; si supiera su historia no tendría que... como se llama, despreciar el negro, ¿me entiendes que quiero decir?. Porque esta parte primero ha sido vivido por los negros, antes que vengan ellos; y dentro de los magrebíes el 80% tiene la sangre negra, en contacto con los árabes que venían de Arabia Saudí. Entonces de generación en generación, es un mulato que se casa con otro mulato, que se casa con árabe, entonces hay este la familia de hoy; ¡pero todos tienen la sangre negra!, sí... Ellos se creen que hay una cierta superioridad, por el color de la piel, sí. Otra cosa también, porque son ellos que llevaron la religión musulmana al África Negra. Pues entonces, de ahí primero la cosa que el negro de África tenía que aceptar, porque... antes de que venga esta gente los africanos teníamos nuestra religión; entonces yo creo que... [*con énfasis*] no hemos dejao el nuestro para aceptar una cosa que no es nuestro, y al final que no sabemos de que va, ¿me entiendes que quiero decir?; es la religión musulmana. Sinceramente yo no estoy en contra, pero yo veo...[...] porque todo está escrito en árabe, y nosotros sabemos hablar árabe; ¡a tí te hacía aprender los versículos así, y no sabes de que va!. (SC5-HSD43-CE-G)

(SC15-HSM40-CXe-B y SC15-ME32-CXe-B):

ÉL: Ellos [*marroquíes*] creo que respeta más la religión, porque en todos los pueblos, aquí mismo hay una mezquita. Pero nosotros nunca creamos una mezquita: alquilar un local para convertirlo en una mezquita, nunca lo hacemos. Si ellos lo crean, pues lo compartimos con ellos; [...] ellos se creen que el religión del Islam es de ellos, es de árabes; pero no es solamente árabe, es de todos los que creen a esta religión, que sea negro que sea blanco [...]

ELLA: Y los de Magreb son muy racistas, más que los españoles, yo creo.

ÉL: Ellos consideran a africanos [*de África Negra*] de otro colectivo más rechazao; ellos, al fondo fondo, mismo Arabia Saudí, nos rechaza de una forma que los europeos no nos rechaza de esa forma [...] Mismo en Casablanca, llega a Marruecos, se ve la diferencia,

aunque sea la misma religión, misma cultura, pero se ve mucha diferencia entre los de colores, entre los más negros y los más blancos.

[...] porque la lengua islámico viene de palabra de ellos, de árabe; entonces claro, ellos se piensan que el árabe nada más saben ellos. Pero aquí mismo ya se dieron cuenta, aquí a los que estamos a España, que hay gente de África Negra que saben de esto; islámico que están llevando más aquí es África Negra; hay mucha gente de ellos, pero los que están practicando más son de África Negra. (SC18-HGSh43-CXe-L)

Así pues, paralelamente, algunos señalan que en el África Negra existe incluso más fanatismo religioso que en el Magreb; aunque el Islam sea, de hecho, una religión importada o “no propia”:

[*con énfasis*] ¡el fanatismo se practica en África Negra más que en Magreb eh!; si yo por ejemplo voy y me dice: “¿eh tu vas a rezar o no?”, ¿entiendes que quiero decir?; pero el magrebí el que quiere reza, el que [*no*] quiere..., no te dice nada; porque la mayoría de los magrebíes beben, comen cerdo y no pasa nada, claro. ¡Pero [*en África Negra*] algunos sitios si te ven por ejemplo beber el vino, ¡no te casarás ni con una chica, eh!; algunos sitios fanáticos sí, sí. Hay sitios muy salvaje en África Negra, de fanatismo religioso, muy salvajes [...] Tú has visto esto el problema de Nigeria, que ahí se matan los cristianos y los musulmanes, ¡es un fanatismo salvaje este!. Una civilización que no es nuestra, que ha sido importada, ¿porqué os vais a matar entre hermanos por tontería, para que sirve esto?.

(SC5-HSD43-CE-G)

Esto concuerda con lo que se dice en origen, aunque en este caso considerando negativa la menor observancia religiosa de los magrebíes (“no buenos musulmanes”):

[*laughing*] [*I prefer*] Western African. Because... you know, these Arabs, they would be talking Islam only on their tongue, only on their tongue... Because they are covered by Sharia [...] So, through that law, one can secure oneself [...] when I was there I was in Dubai [...] I have seen even [...] an Arab who was dressing their Arab traditional dress, before boarding flight he was taking this hard alcohol, I don't... yeah, you know, they'll be adding coke to it... coke, I don't know if you know the alcohol? [...] You see, to...in his own country he will not do that, because of the Sharia; but outside the country he might drink, he might do fornication; he might do any other things that is against religion. So, this is why I don't prefer most of them. Because they would be talking religion only by their tongues, and practically they are not Muslim. [*I prefer*] African Muslim. (SG2-HGM25-CE-Af)

Existen, por tanto, dos posiciones que se basan en prejuicios religioso-culturales contradictorios de los senegambianos hacia los magrebíes. Por un lado, algunos consideran que los magrebíes son “demasiado radicales”, y se les asocia con el “mundo árabe”, más que con el “mundo africano”. Por otro lado, se les rechaza en términos de observancia

religiosa, considerandoles “no buenos musulmanes”. En cualquier caso, puede hablarse aquí de una especie de alterofobia en términos religioso-culturales, que es recíproca, y que, en mayor o menor medida, se relaciona con la mixofobia.

Por otro lado, hay quien señala incompatibilidad entre el tipo de familia de unos y otros, también con dos opiniones opuestas: unos señalan que el tipo de familia de los magrebíes es más cerrada, distinta a la familia extensa de los subsaharianos:

Una persona de África Negra, sí. Porque es más chocante con alguna otra persona de Magreb, sí. Un tanto de las cosas familiares, porque nosotros la familia es muy extendida, y entonces ya, ehm... la familia magrebí es como una familia europea; se limita con el padre y los hijos... Nosotros no limitamos allí; oséa, es más extendida: hay que cuidar de los padres también, hay que cuidar de los padres de tu mujer, tus familiares inmediatos, y también de los padres del marido, y entonces esto va más extenso... Y el magrebí no tiene esta cultura, no tiene esta cultura; entonces es tajante... Hay gambianos casados con magrebíes aquí, y que tiene estas diferencias [...] Hay choque, verdaderamente sí, hay choque.

(SC4-HGM46-CE-B)

Mientras que otros atribuyen a los magrebíes tener un tipo de familia extensa mucho más flexible y amplia que la de los subsaharianos, y que demanda más en términos de solidaridad:

Por ejemplo, la familia es muy amplia, es una cosa muy importante para ellos [*magrebíes*]. Hay unos límites en la familia que uno ya no puede más; pero ellos tienen una familia muy muy muy elástica [...] es peor que nosotros. [...] yo si me caso con mi mujer, pues ya sé dónde limita su familia, ¿me entiendes que quiero decir?; el que viene yo sé que es el hermano o este es familia de mi mujer. Yo no puedo dar a todos los que vienen de todo su pueblo para decir que es familia de mi mujer, no... (SC5-HSD43-CE-G)

Como ocurría con la preferencia de la endogamia de país en general, también hay senegambianos que prefieren cónyuges subsaharianas en lugar de norteafricanas por la práctica de la poligínica, que es más común entre los primeros:

El Islam todos son igual. Lo que pasa que poco diferente le color, poco diferente de costumbrao, así es. [...] Costumbre es un poco diferente. Por ejemplo, Marruecos casi... tampoco hay mucho mujeres que no sabe que casar con dos mujeres tres mujeres. [...] Para casa también, por ejemplo nosotros, pues yo tengo aquí tres mujeres, aquí tes habitación, cada mujer puede vivir su habitación y no hay problema; en Marruecos no acostumbrao esto. Ellos acostumbrao cada uno a su casa con su hijos y su marido. Nosotros no, nosotros puede vivir aquí yo, mis mujeres, mis hijos, todos del mismo casa. [*En Marruecos*] Sí que hay hombres que tiene más mujeres, porque son musulmán, pero no hay mucho como en Senegal. Porque en Senegal es casi... todo los musulmanes que está ahí, bueno no dice que

todos, pero uno que tiene una mujer solo, muy difícil. Casi todos con dos, tres o algo así. Por eso; pero Marruecos no es mismo costumbrao... (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

Finalmente, como ocurre con la preferencia por cónyuges españoles frente a inmigrantes de otros países, la preferencia de los senegambianos por cónyuges subsaharianos en lugar de norteafricanos respondería a la mayor compatibilidad en el proyecto migratorio (retorno, etc.), además de a la mayor facilidad en el mantenimiento de los vínculos familiares. Esto coincide con lo que se expresa en origen:

[*I would prefer*] West African. [*laughing*] Because... I think West African I will... the countries are near you, than the countries far Gambia. Because in The Gambia when you are married in another place, your family will come and visit you. (SG3-MGS23-CE-Af)

6.3 Endogamia/exogamia de grupo étnico

Como se explicó en el Capítulo 4, en la región de Senegambia existen distintos grupos étnicos-lingüísticos; básicamente: fula [incluye peul: peul futa (tukuler), peul peul y pular (región de Futa Toro)], mandinga (incluye yajanke, bambara, casonqué y susú), serahule, wolof, djola, serer y aku (criollo).

La tendencia general es a la endogamia de grupo étnico-lingüístico, así como de subgrupo étnico, en el caso de haberlos (véase Anexo II al Capítulo 6: Diagrama genealógico SC-20, donde todos los familiares de Ego están casados dentro del mismo grupo y subgrupo étnico).

Puede decirse que hay grupos étnicos más abiertos (exógamos) y otros más cerrados o reacios al mestizaje, no necesariamente dependiendo del contexto de residencia. Entre los más endógamos, la familia puede rechazar a un cónyuge que sea de otro grupo étnico, por encima de cualquier otro factor. En origen, los más endógamos son los serahule, fula y mandinga (particularmente los yajanke), y los más exógamos son los wolof y los djola. Particularmente los serahule son uno de los grupos más endógamos, a pesar de su alta movilidad. Esta endogamia étnica más acentuada en determinados grupos, suele ser corolario de una endogamia familiar (matrimonios concertados entre parientes) también mayor, como es el caso de los serahule:

Yes, yes, you could marry another thing...Yes, you can go marry with Wolof or Mandinga, yes [...] To marry with... the Serahule is not many here, because Serahule they marry to their cousins mainly. (SG3-MGS23-CE-Af)

De hecho, de los pocos casos registrados de exogamia étnica en la muestra de trabajo de campo en Gambia (13%), no hay ningún caso en que uno de los cónyuges, hombre o

mujer, sea de etnia serahule. En Gambia, incluso nativos que habían viajado mucho por el país me decían que rara vez habían encontrado parejas étnicamente mixtas en la que uno de los cónyuges fuera de etnia serahule. Y según muchos de los entrevistados en Cataluña, a un hombre wolof, por ejemplo, le costaría tanto casarse con una mujer serahule como hacerlo con una catalana (aunque entre las parejas mixtas entrevistadas en Cataluña hay varios casos de este tipo).

Según el grupo étnico, se priorizan unos aspectos más que otros a la hora de escoger cónyuge. Así, se dice que los serahule tienen mucho interés en conservar su cultura y sus tradiciones, y que se prioriza el hecho de ser musulmán y pertenecer a la misma familia (matrimonios entre parientes), lo que es corolario de pertenecer al mismo grupo étnico y estamento histórico. Como algunos expresan, los serahule “miran mucho la sangre...”. Los fula priorizan casarse dentro de la familia, y se casan muy jóvenes, especialmente los tukuler, los pular y los basari. Los mandingas priorizan que la persona venga de “buena familia”, en términos socio-educativos y religiosos. Los djola y los serer son más abiertos, aunque ponen más condiciones al matrimonio, entre los primeros especialmente el cónyuge potencial debe demostrar que trabaja bien, y entre los segundos se les pide una dote muy alta, etc. Entre los djolas existe también la tradición de casarse con una persona que ha nacido el mismo día que uno. Los wolof, sobre todo los de capital, son poco endógamos en cualquier sentido; aunque si son del interior sí que priorizan vínculo familiar (social) del cónyuge potencial. Hay que decir que en el caso de Marruecos, los beréber son más endógamos que los árabes, con una forma de hacer parecida a la de los judíos (dedicados a los negocios de herencia familiar, etc.), y con una marcada tendencia a la hipergamia por parte de las mujeres.

El mayor grado de endogamia corresponde a la vez a los grupos más observantes cultural y religiosamente, que viven más bien en el interior (aunque, de nuevo, el Corán no predispone a la endogamia de grupo étnico).

Como veremos en el siguiente apartado, hay también factores que conducen a la exogamia étnica, como el color de la piel (fenotipo), que está asociado a la idea de estatus. En general, el hecho de tener la piel más clara es un valor positivo en la sociedad senegambiana, por lo que individuos que pertenecen a etnias con la piel más clara, como los fula o algunos magrebíes, gozarían de un estatus que podría hacerles más valorados como cónyuges potenciales (especialmente como esposas).

Antiguamente había más endogamia de grupo étnico que en la actualidad. Los grupos étnicos equivalían a reinos que estaban en guerra permanente entre sí. Entonces se respetaban más los límites étnicos, así como los de grupo social y estamento, para casarse. Y se consideraba que la mezcla de “sangres” diferentes –entre etnias y grupos sociales o estamentales distintos– traía mala suerte (volveré sobre esto al hablar de la endogamia/exogamia de estatus social). La misma idea del imperio llevaba a la expansión de la propia

etnia o “raza” –que muchos utilizan como sinónimo. Una idea que todavía se mantiene para argumentar a favor de la endogamia étnica:

I first prefer [*my children*] to marry the Mandinga [...] yes, to enlarge my own tribe [*sonriendo*], eh!, eh!... (SG2-HGM25-CE-Af)

Cabe hacer un inciso aquí para decir que existe un “tira y afloja” de comparaciones jocosas entre individuos que pertenecen a diferente grupo étnico; esto es: comparaciones de la importancia-extensión del grupo, de sus atributos: los fulas se vanaglorian de pertenecer a una etnia muy extendida (estár presentes en muchos países); los djolas ser muy fuertes y trabajadores; los serahules de ser muy listos y prósperos –razón por la cual generan sospechas de los demás, etc. Los mandingas, a los que algunos atribuyen ser muy orgullosos y racistas, suelen referirse a los demás grupos étnicos añadiendo la terminación *nding/o* (pequeño), como una forma de restarles importancia o madurez (p.e. a los Fula los llaman *fulanding/o*).

De hecho, y volviendo a la endogamia/exogamia étnica, tradicionalmente lo más importante a la hora de casarse no ha sido tanto mantenerse dentro del mismo grupo étnico como dentro del mismo grupo social y estamento. La endogamia familiar (matrimonio entre parientes) sería corolario de la endogamia a todos estos niveles (normalmente, una misma familia equivale a un mismo grupo étnico, y a un mismo grupo social y estamental).

Entre algunos grupos y localizaciones, la familia pone incluso más impedimentos ante un cónyuge de distinto grupo étnico que de distinta religión. Esto se atribuye en parte a que determinadas costumbres y formas de hacer son distintas de un grupo a otro (por ejemplo, el trato a una mujer en una familia de etnia distinta a la suya es diferente), además de la diferencia idiomática. También se atribuyen a distintos grupos étnicos diferentes vivencias intra-religiosas (por ejemplo, a partir de la pertenencia a distintas cofradías), y que a su vez son diferencias de estatus, argumentando a favor de la endogamia étnica por ser los distintos estilos de vida incompatibles. Esto coincide con lo que se explica en origen:

Yeah, I prefer [*Mandinga*] more [...] Because, eh... You know, in the Wolof tradition...many, or most of them, will marry because of money. And they might be a good people, because... attending to the religious status, they belong to these sets, you know?: Tijan, Murid... which is also another part, to form the separation of Islam; because the concept of one to another is far different. The concept of the Tijan is far different from the concept of the Murid. So, through that, I'm not interested in... marrying Wolof [...] But, due to their... status and help to the husband, is more precious than that of the Mandinga; yes; whatever they do, they [*Wolof wives*] will try to... comfort the man, the husband. [*But*] the religious way, that eh... [*laughing*] I'm discouragous [*to marry other ethnic groups*] because a part from the Serahule, also those, eh... Fula are also, eh... Tijany's [...] and there was a time when... the Tijany could not marry the Murid or any other brotherhood who is not from Tijany set. (SG2-HGM25-CE-Af)

En la actualidad, los límites de grupo étnico, así como los estamentales, no se tienen tan en cuenta, y hay más mestizaje, especialmente entre las generaciones más jóvenes y en las zonas urbanas, debido a la mayor escolarización y a las mayores oportunidades para la interacción social. Este aumento de la exogamia de grupo étnico y estamento ha sido un proceso paralelo a la colonización europea y a la islamización. Se atribuye especialmente a la influencia de los colonizadores europeos el hecho de que los distintos grupos étnicos se empezaran a mezclar más, tras la eliminación de las guerras interétnicas y la promoción de la idea de democracia social e igualdad; esto es, la no división de la sociedad en estamentos. Como se explica en origen:

Antes la gente no casan uno que no es su... serer. Ahora... ahora todo la gente está mezclao... que gusta lo que quiere, y lo casa, pero antes no había. Antes, eh... el mundo no llevaban bien [...]. Los... los negros antes, estaban... uno que cogen la [esco]peta y se mata a otro o se se mata otro [...] Hoy tengo [...] muchos hijos, y los otros no tienen muchos hijos, tengo fuerza y voy a... a atacar ellos y lo mato, cojo todo el vacas y todo el dinero y lo llevo ahí... Había guerra [*entonces cada uno*] se casan con suyo [...] El blanco, cuando llegó aquí lo blanco, dice que todo el mundo son iguales... Antes los negros como mataban uno más a otro [...] los blancos quitó todo esto. [*La gente*] se casan con otro... como todos son iguales. Antes los mandingas no quieren los serer, los serer no quieren mandinga, los wolof...; cada uno con su... Ahora no [...] todo es mezclao. (TG2-HGS86-V-Af)

Antes la gente [*en voz muy baja*] son locos, osea que la gente no sabia mucho... osea que antes la gente no quería saber con nadie, sólo tu familia y nada más. Ahora [...] cuando llegó el Corán la gente y los blancos también se metió con los... con los morenos... que para ir al colegio se... se quitó muchas cosas de la gente [...] que otros que van al Coran [...] el Corán dice que todas las gentes son iguales, osea que tu dirás que su fam... que mi familia es más bueno... [*con énfasis*] El Corán dice que todas las gentes son iguales; sea blanco y morenos, todos son iguales, todo el mundo son iguales. En la escuela... cuando todo estudio, entonces la gente también se ha... se ha mezclao. Antes de... en Africa había muchos jaleo; osea que tu antes trabaja y viene a llegar, dice que tu va ser mi esclavo ahora [...] eso, sí... ahora no hay. Cuando vino los blancos que mandaban aquí, todo están en independiente. Antes tú trabaja, uno viene dice que soy yo... yo soy que manda, se lo quita; ahora todo esto no... Antes, antes que vienen los ingleses, eran peor [...] pero cuando metieron los, los ingleses, sal... que la gente que salen, dirán que todos somos iguales, viene trabajar lo que... todo lo que los has trabajao, tú lo comes con tus hijos. Antes, si yo que mando, y yo no tengo mucho, voy a quitar, y lo llevo. (TG1-HGS76-V-Af)

Aunque actualmente en Senegambia los grupos étnicos se mezclan más unos con otros, los límites étnicos todavía predominan en el imaginario y en la práctica social. La preferencia al matrimonio dentro del mismo grupo étnico es algo que se confirma tanto en el trabajo de campo en Gambia (el 86% de las uniones registradas, 56 casos de 65, eran endógamas según el grupo étnico) como en Cataluña (véase el Capítulo 5, apartado

5.3.c.2); así como lo hacía en el caso de Londres (véase el Capítulo 2).

La mayoría de los senegambianos entrevistados en Cataluña, señalan que el grupo étnico o idioma tiene mucha más importancia en el lugar de origen (Senegambia), que en el lugar de emigración (Cataluña). Pero dado el patrón migratorio (emigración masculina, matrimonio en origen y reagrupación) y también el hecho de que, aunque no haya vínculo conyugal real o potencial en origen, en el proceso migratorio se tienden a formar redes sociales según la etnia/idioma, la mayoría de las uniones son endógamas étnicamente.

Para algunos, el grupo étnico no es un factor a tener en cuenta en la elección del cónyuge:

Otro grupo étnico es difícil, es difícilísimo... incluso en mi país, como te he dicho, es difícilísimo [*pero*] a mí me da igual. Yo no tenía ningún reparo, yo no tengo ningún problema de eso; a mí me es igual. (SC12-HGM52-CXe-B)

No, esto me da igual; me da igual () Lo importante es que quieres, es esto. (SC7-MSF23-CE-L)

En estos casos, como se viene reiterando respecto a otros atributos, se suele anteponer a la pertenencia étnica del cónyuge potencial el hecho de que sea musulmán:

Me da lo mismo. El grupo [*étnico*] no me interesa; pero que sea musulmán. (SC2-MGM29-CE-B)

Todo e igual, todo musulmán, sí; todo musulmán. (SC6-MSD27-CE-L)

A mí me da igual; da igual por ejemplo como wolof o fula o todo, si era musulmán, seré musulmán. (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

Especialmente aquellos que forman uniones exógamas según el país, suelen argumentar que la endogamia étnica o de estamento es algo “anticuado”; algo que las generaciones jóvenes eliminarán:

[...] lo que pasa costumbre... Casamiento ahora de nosotros, ahora no tiene *frontière*, pero antes sí: antes los wolof no casarse con los serahule; los serahule no casarse con wolof, los wolof no casarse con mandinga... antes así. Tiene igual con catalán [*con*] catalán, castellano [*con*] castellano; pero ahora, los jóvenes van a quitar estas cosas todo: tenes un wolof que casar con un mandinga, que... estes ahora sí; pero antes no () (SC11-HSW50-CXe-B)

Esto ya está perdiendo ya, porque hoy en día hay muchas mezclas [...] no tiene tanta importancia como antes. (SC18-HGSh43-CXe-L)

Antes sí, de parte de la familia. Antes había familias radicales, ¿sabes?, que *imposan* para sus hijos que casen el mismo etnia, ¿sabes?. Pero ahora las cosas han cambiado un poco, sí... Cada vez mezcla más, claro. (SC20-HSF32-CXa-L)

Y no en pocas ocasiones, la endogamia étnica se explica, simplemente, en términos de *habitus* y de factores estructurales como la propincuidad:

No hay ninguna lengua peor ni mejor ni peor, ¿no?; porque yo no tengo culpa ser wolof, ¿no?, no tengo la culpa [...] La mayoría sí [*se casan dentro de su grupo*] pero también se escapa a veces [...] Tal como vive la familia ahí [*en Senegal*], como vive un pueblo, casi todos son nosequé, o la mayoría... O son, como te digo aquí en Salou: N'jae, N'jae N'jae, al final si se casan todos, pues ya es todo familia. (SC14-HSW33-CE-T)

Es que los djola, por ejemplo, viven en la zona de los djola; entonces este es difícil que un mandinga, por ejemplo, serán un mandinga o dos mandingas que van a vivir allí; porque viven por zonas: esta zona de mandinga, esta zona es de djola, esta zona es de serahule; viven por grupos. Y entre estos grupos, por ejemplo, los djola viven a 150 kilómetros de los mandinga, pues el djola... puede que tiene una mujer, pero no es fácil... el contacto no es fácil; ¡el más fácil es que se casen entre los mandinga!, porque viven en grupo allí. Es como el barrio de Gracia en Barcelona [...] es mucho más fácil que se casan entre ellos. (SC19-HSW39-ChXe-B)

Sin embargo, otros tantos justifican la endogamia étnica en términos de similitud socio-cultural, tanto por parte de individuos que forman uniones étnicamente endógamas:

Cada uno con su parte es mejor. Si tú pregunta a un catalán o castellano “¿qué es mejor?”, catalán te dirá que catalán, y castellano te dirá que castellano; es que... Si quiere casar con otro no pasa nada también: con mandinga, wolof... si es musulmán. Pero normalmente te casa con tu mismo [*grupo étnico*]. (SC8-HGSh40-CE-G)

[...] si hay amor hay amor. A mi me da igual, a mi la cultura me pide nada, porque yo soy una persona integradora y entonces no tengo ningún problema para integrarme a cualquiera sociedad del mundo, da igual si es... [...] Bueno, para ser sincero, yo prefiero si es una persona, una mujer, que no es del continente, que no es senegalesa, yo prefiero... si es europea [...] pero si es del continente, pues prefiero casarme con una de mi etnia [...] Si te casas con una etnia diferente, hay siempre problemas. Los problemas son porque no son la misma costumbre; las costumbres africanas son muy picantes, muy agudas; y aquí no existe como sistema de costumbre, pero en África sí. [...] Nosotros los djola somos una etnia muy liberal, muy liberal, y además te casas con una djola, pues no tienes ningún problema, y la

mujer djola además que es una mujer muy trabajadora... sí, exige menos. Pero las demás mujeres, para casarte el padre te pide mucho dinero, muchas cosas, ¿entiendes que quiero decir?. Pues hasta que estás casado la mujer no... no concibe que la mujer puede trabajar para mantener un hombre, ellos no están preparados por esto [...] no por ser racista o ser un poco tribalista, no [...] Yo, por ejemplo, yo nunca no pensaré que gastarme mucho dinero para casarme con una mujer, nunca [...] porque yo creo que lo primero que hay es que quererse, porque entonces el matrimonio es que como que vais a probar los dos [...] ellos [otras etnias] por ejemplo lo hacen y luego siempre resultados son... no son positivos [...] Los mandinga, los fula, que gasta mucho dinero para casarse con una mujer. [...] [con énfasis] Cuando la mujer llega en casa, a cambio el marido se está esperando algo de lo gasto que ha hecho la mujer; si esta mujer no llega a responder lo que él piensa, entonces surgen los problemas, ¿entiendes que quiero decir?. Pues entonces en este punto yo no entiendo que yo me casaré con una mujer y gastarme tanto dinero, y a mí me pasa igual siendo un hombre, porque ahí no hay amor, hay una manera de... como los serahule dicen: “compran a una mujer”... Entonces yo prefiero, si se está en sector africano, limitarme en mi zona, ¿entiendes?. Mira yo estoy con mi mujer aquí, desde que ha llegao mi mujer, quizás ha hecho dos semanas solamente y ya está trabajando. Sí, mi mujer echa... diez horas, nueve horas cada día. Este piso lo hemos compraos nosotros, porque trabajamos bastante. [con énfasis] Pero si una mujer de otras etnias si está contigo y trabaja de esta manera, el dinero no lo verás nunca, porque se lo guarda ella, ¿no sabes tú esto?: se lo manda a su familia, ¿entiendes?, sí, sí... [...] Es que ahí está ese sistema político que yo, no es porque sea tribalista... [...] Porque cada nivel de vida tiene su sitio [...] La vida africana es vida africana; no se puede como trasladar esta vida africana directamente aquí en Europa, ¡no se puede!, ¿entiendes?; porque ahí por ejemplo la mujer si eres un funcionario, la mujer no hace nada, está en casa y todo esto; pero aquí no: todo el mundo se espabila, todo el mundo tiene que trabajar; y cuando trabajáis pensais a la familia, a la casa, a los hijos que tenéis, al porvenir de vuestros hijos; pero yo no estoy trabajando para que toda la familia vive de mi sueldo... Pues entonces son problemas que no... [...] Los Djola somos los más abiertos [...] los mandinga tienen una cultura un poco árabe: los hombres a parte y las mujeres a parte [...] Ellos dicen con quien casar, nosotros no. (SC5-HSD43-CE-G)

, como por parte de los que forman uniones étnicamente exógamas:

[...] no me importaría mucho [...] Bueno, la primera opción siempre es a que alguien que sea mandinga, o que alguien que hable bastante [mandinga] o que tenga la misma cultura que yo. (SC4-HGM46-CE-B)

, o incluso por parte de algunos que forman uniones exógamas según el país, como es el caso de un gambiano serahule casado con una catalana:

[...] las costumbres no es lo mismo. Mandinga y serahule, las costumbres no son lo mismo. Mandinga son... nosotros llamamos son más andaluz, porque les gusta divertir, les gusta

bailar, tocar... no importa como viven. Serahule son como catalanes, sólo piensa en dinero, cultura, familia... Entonces nosotros eso [*mandingas*] no lo queremos [...] antiguamente, siempre la gente de dinero ha sido serahule en Gambia siempre; seguirá siendo seguramente; para salir fuera para ir a buscar dinero, siempre ha sido serahule que ha empezado [...] han salido de esos país para ir a buscar dinero a otro sitio y volver allí, siempre hemos hecho. Ahora mandinga también, cada vez más... (SC23-HGSh40-CXe-G)

Como en los demás factores (p.e. religión), generalmente estas preferencias suelen ser más abiertas (incontrolables) respecto a los hijos, también para aquellos que residen en origen y cuyos padres residen en Cataluña:

Ese [*se refiere a sus preferencias y argumentaciones*] es una idea personal mía, pero no sé lo que piensan mis hijos. Ellos tienen sus ideas, y sus razones... Y yo no sé si a esta hora que estamos hablando mi hijo está saliendo con una wolof o una mandinga o... no se puede decir. (SC5-HSD43-CE-G)

Siempre es mejor con mismo, pero se puede casar con otro; no pasa nada. (SC8-HGSh40-CE-G)

Aunque la preferencia por la endogamia étnica para los hijos puede ser justificada en términos de continuidad de la saga familiar, especialmente si ésta tiene alguna trascendencia histórica (lo que se traduce en privilegios sociales en origen), cosa que puede ocurrir también entre senegambianos que forman uniones con mujeres españolas:

¡Hombre si casa [*se refiere a sus hijos*] con mandinga estupendo, me alegrará!; incluso de su familia. ¿Porqué?; ahora estoy diciendo, porque aquí mismo ¿quién me conoce a mí, quién me conoce?, pero a Gambia sólo diciendo este apellido, nadie no puede decir no conoce ese apellido; porque desde primero historia de estado de Gambia existe ese apellido () ¿comprende? [*se refiere al apellido Singateh, cuya fama deriva de uno de sus familiares por línea paterna, un famoso personaje que ofreció gran resistencia ante los ingleses, y que en 1966 fue nombrado Gobernador General*] [...] Porque primero, el apellido de ahí que tengo, original de ahí nadie lo puede quitar, nadie está delante de eso [...] Al principio nosotros no se casamos, Singateh [*con*] Singateh no; ahora sí lo han permitido, pero antes no. (SC16-HGM41-CXe-T)

6.4 Endogamia/exogamia de estatus social: homogamia y heterogamia (hipergamia/hipogamia)

Como se ha venido argumentando, grupo étnico, grupo social y estamental, familia y observancia religiosa son factores que están totalmente imbricados. El estatus o “rango” social –como algunos lo llaman– sería, de hecho, una mezcla de todos estos factores: el prestigio familiar (origen o “raíz”: observancia religiosa, etc.), el grupo étnico, el grupo social y estamento histórico, el nivel educativo-formativo y las pertenencias en bienes materiales.

6.4.a Grupo social y estamento

En Senegambia, el estatus social está relacionado con la división tradicional de la sociedad en grupos sociales y estamentales. Como se explicó en el Capítulo 4, la sociedad senegambiana está estructurada, además de sobre las bases de la edad y el sexo, en grupos sociales y estamentales (hombres libres: nobles, profesionales y artesanos; esclavos), cada uno de los cuales está vinculado a un tipo de ocupación y ocupa una posición concreta dentro de una jerarquía estamental. Estos grupos han funcionado históricamente como grupos endógamos. Así, en un primer nivel, los nobles se casaban con nobles o los artesanos con artesanos, y en un segundo nivel, los herreros –que tienen su origen en los descendientes de esclavos– debían casarse con herreros, los carpinteros con carpinteros o los griots con griots. El matrimonio endógamo de grupo social y estamento, tenía como finalidad mantener el *status quo*. La clase dirigente (reyes o *mansa*) se casaba entre sí para mantener su posición y sus privilegios. Igualmente, una familia de “clase” noble, con una explotación agrícola, buscaría un cónyuge para su hijo/a cuya familia fuera de la misma “clase”, es decir, que tuviera tierras, para aumentar su patrimonio, en lugar de un cónyuge que fuera artesano o descendiente de esclavos (sin tierras). De modo que la unión endógama es, también a este nivel, una unión socio-económica (y política). Esta endogamia se ha justificado tradicionalmente en términos de sangre; esto es, argumentando la necesidad de “pureza de sangre” (grupo social y estamento o “estirpe”) y atribuyendo desgracia a la mezcla. Se suele decir que diferentes grupos (estamentos) “mezclan mal”, y que lo mejor es “mantenerse dentro de la misma sangre”. Como también señala San Román (1996: 196):

Los wolof (Sahara y Sudán) consideran que los grupos étnicos que configuran las castas son extraños entre sí y esa es la razón de su estratificación. <<Los informantes generalmente describen las castas como diferentes “esencias” (*nekkin*, *nekkale*) o materias distintas, sustancias físicas que mezclan mal. Se recurre también a nociones de pureza, impureza y contaminación>>. ³⁰¹

³⁰¹ Extraído de J. T. Irvine (1974) *Caste and Communication in a Wolof Village*, Ann Arbor: University of Penn, Microfilms n° 74-14, 082, Dissertation (Anthropology).

Lo importante para casarse no era tanto mantenerse dentro del mismo grupo étnico como dentro del mismo estamento/clase social: un noble se podía casar con una noble, aunque fueran de diferentes grupos étnicos; pero un esclavo no podía casarse con un noble o un artesano aunque fueran del mismo grupo étnico. Así, la endogamia de estamento/ocupación es más fuerte que la de grupo étnico, ya que mientras que los grupos étnicos pueden ser exógamos, los estamentos son fuertemente endógamos. Como también señala San Román (1996: 205):

[...] de esta forma *tigg* y *wode* pueden casarse porque hacen los arreos de las caballerías juntos, por mucho que los primeros se especialicen en las partes de metal y los segundos en las de cuero. Sin embargo no pueden contraer matrimonio con otras personas exteriores a ambos grupos. Así pues, puede concluirse que la mixofobia, aún cuando implique a grupos étnicos, apunta muchas veces a posiciones de *status* en el interior de la propia estratificación de una sociedad.³⁰²

Además, generalmente en los casos de exogamia étnica se mantiene la endogamia social (de estamento-ocupación). De esta forma, cuando se habla de grupo étnico, de hecho se está hablando más bien de *estatus social*. Como se explica en origen:

Antes eran serer, que no..., no mezclan con otras gentes [...] serer mismo casan; no casaban con con... el otros, antes [...] no querían mezclar con otra gente... que no sea serer. [...] Antes, osea que aquí hay... unos que mandan [...] osea que, si tú mandas [...] entonces hay otro que wolof es [es]clavo, tiene dinero, quería casar con yo, yo soy un eh... un que manda aquí, y yo no lo voy a querer [*con énfasis*] ¡que ese esclavo que casa con mi mujer, con mi hija! [...] osea que... hay algunos que son [es]clavos; hay algunos son... que cantan [*griots*] [...] Aquellos que... que nosotros no casamos con estos [...] Entonces si... hay uno que tiene dinero con estos, vienen a casarte con mi hija que yo no quiero, antiguos la gente no lo quiero [...] Esos... estos cantantes [...] serán ellos son su mismos grupos, sea wolof sea serer, son mismo grupos, casan ellos mismos [...] Antes [...] si hay un serer que mandan ahí en Senegal, hay un mandinga que mandan aquí, osea que... mandan allí va a venir con que manda aquí, y va a buscar su hija [...] Nuestro abuelo era un mandinga, que nosotros madre son serer. Osea que nuestro padres,... abuelos, que mandaban aquí... que vivían en Baddibu [...] Entonces se... se marchó, eh... allí en Senegal, aquello eran serer... que casó con una chica serer que lo traen aquí. [...] Antes, como hoy el rey que hay a España, que su hija y su hijo... que van mandar otra vez, osea que antes también. Nosotros... nosotros que mandaban aquí, entonces, y... no quieren mezclar con un otra sangre que no mandan; entonces va a casar con que manda ahí, entonces... sus hijos, si su... tú muere, si ese muere, yo voy a seguir igual... sí... yo voy a mandar; si me muero, mi hijo; osea que todo la familia de ellos que mandan aquí, y esos también familia que mandan allí. Osea que esto bueno... buena sangre. (TG1-HGS76-V-Af)

³⁰² Extraído de *Íbid.*

Antes [...] cada uno casaban con su grupo [...] antes lo esclavos que va casar con lo esclavos; los artistas va casar con lo artistas; los que... los que pesca, en serer hay muchos en el mar, todos casan [...] Ahora no hay un artistas; no hay... esclavos; osea que tú mira lo que quieres y ya está [...] pero antes no. Antes las cosas no llevaban bien. Osea que yo, yo no soy cantante, y mi... y no quiero mi hija canta, y tú, tú fue, eh... si voy casar con una chica así, su pa... su madre era cantante. Y su madre canta; yo, eh... mi familia no quiere cantar, la chica va cantar; si tengo un hijo o una hija va cantar. Y si es un esclavo que no quiere trabajar... Los esclavos quieren siempre trabajar y gana ahora y lo comes y ya está. Antes la gente no lo querían... quieren trabajar y guardar. Cuando se necesite lo ve...; los esclavos que no querían: trabaja ahora diez dalasis, lo comes, ya esta, lo que tiene nada... (TG2-HGS86-V-Af)

Según todo esto, puede decirse que el factor social predomina sobre el étnico a la hora de casarse.

Como ocurre con los límites de grupo étnico, actualmente las distinciones entre grupos sociales y estamentos no se tienen tan en cuenta, especialmente en las zonas urbanas, dado el mayor índice de escolarización y las mayores posibilidades de interacción social. Este aumento de la exogamia social ha sido un proceso paralelo a la colonización europea y a la islamización, que supuso la eliminación de la división de la sociedad en estamentos (éstos ya no son oficiales). Como muchos dicen: “hoy todo está mezclado”. Progresivamente, las nuevas generaciones dejan de creer en la jerarquía tradicional, y ven la endogamia de grupo social y estamental como algo arcaico y a extinguir

Porque esclavos, ¿esclavos, qué es esto?: unos tienes armas, se fuerzan otros y hacerlo esclavos, y le llaman esclavos; pero igual ésta gente son mejor que éstas [...] y resulta que esta gente no han hecho nada. (SC14-HSW33-CE-T).

Y, cada vez más, los límites tradicionales se desdibujan:

[...] en Senegal ahora se dice que “el apellido no conoce una casa”, porque ahora se mezclan. (TC6-HSW40-CXa-L) [*esta sentencia se basa en la letra de una canción del famoso músico senegalés Youssou N’dour*]

Sin embargo, a pesar de que cada vez hay más exogamia en términos étnicos y sociales, estas divisiones predominan todavía en el imaginario y en la práctica social. En general se tiene muy presente el origen familiar (social), y ello se traduce todavía en una tendencia a la endogamia y a la homogamia social, tal como demuestran los datos cuantitativos (véase el Capítulo 5, apartados 5.3.c.2, 5.3.c.4 y 5.3.c.9) y las preferencias matrimoniales de los entrevistados. Como también señala Kaplan (1998: 40):

Esta división pervive con distinta intensidad, dependiendo de las diferentes etnias y de la localización del poblado, aunque en general, se ha ido diluyendo. A pesar de que la esclavitud actualmente no existe, la gente es consciente de sus orígenes familiares y de sus interrelaciones sociales históricas, de modo que acepta categorías y roles tradicionales en determinadas ceremonias y rituales. Continúan manteniéndose como grupos fuertemente endógamos en el establecimiento de lazos matrimoniales, particularmente en las zonas rurales.

Los cambios, pues, son lentos. Como algunos señalan: “las cosas cambian, pero no cambian tanto...” (TC11-HSF30-NXe-B). Así, como expresa uno de los entrevistados, un gambiano de estamento *mansa* casado con una gambiana de estamento *foro*:

Lo que más importante es entender los dos. [...] Pero una chica que no conoce cómo es, y de qué familia viene y... () [*en tono serio y enérgico*] Hay que ver qué familia viene, es muy importante para nosotros; porque si mezcla sangre, nuestro valor baja, ¿entiendes? [...] ¡Porque aquí en España, un blanco no puede casar con un gitano!; por eso yo tengo que casar con mi mismo. Si tu viene de raza raza, un poco duro. Hay que mirar [...] cada uno con su manera. Porque si no fue así, tus hijos, si quiere casar con un *foro*, [*él/ella*] va a decir: “no, tu madre es un esclavo” [...] Puede ser que mi familia es rey [*mansa*] y mío *foro* [*hombres libres profesionales*] este puede ser; pero esclavo no [...] (SC10-HGM42-CE-G)

Tal justificación se hace, pues, en términos de conservación de la tradición histórico-cultural, de la saga familiar, sin plantear las relaciones de poder (desigualdad) implicadas; también por parte de algunos que descienden de estamentos sociales inferiores, como es el caso de otro gambiano de etnia serahule y de estamento *tagay* (herrerros), casado con una catalana:

Esto *taiga* [*herrerros, en idioma wolof*] es una generación muy larga esto, porque desde mis bisabuelos, todos vienen con la misma generación, y aquí, esta generación todavía sigue a nuestro; hasta nuestros hijos, nuestros nietos igual no, pero... [...] hay otros que tienen más categoría que nosotros, que están arriba de nosotros, y nosotros estamos entre medio de ellos. Nosotros pues la... *taiga*, puede encontrar uno que llamamos *foro* [*hombres libres profesionales*] estos están a un nivel más alto que nosotros; hasta un crio *foro* de esta edad [*señalando a su hijo de seis años*] me puede mandar lo que está haciendo [...] Por ejemplo yo mismo, aquí no, pero si no casi siempre, siempre la gente me necesita, porque nosotros como si fuéramos mensajeros de ellos; que siempre me busca cualquier cosa que sale de aquí, que sea boda, que sea bautizos, que sea ceremonia y todo, para sacar las bolsas a fuera, lo tenemos que sacar nosotros [...] cualquier cosa que nos diga a nosotros no nos podemos negar, tenemos que hacerla. Nunca podemos hacer de mayor de ellos, aunque sean jóvenes, siempre somos menor de ellos. Se puede casar, por ejemplo decir: “yo quiero hacer esto, nadie me puede evitar”, entonces claro... pero tiene mal... mirar a mal ojo. Se pierde de la categoría, la historia se pierde; entonces a nadie lo interesa, perder. (SC18-HGSh43-CXe-L)

Incluso se justifica en los mismos términos por parte de algunos de los senegambianos que forman uniones con mujeres españolas:

Es que antiguamente la fórmula es esta, es dividido en clases: la clase de los nobles, la clase de los herreros, la clase de los zapateros y de los *jali* [*historiadores, griots*]. Los zapateros son la gente que trabajan la piel; y estos es un trabajo que ellos han cogido como lo suyo, como lo propio a ellos, y entonces la sociedad les han dejado este trabajo. Si yo soy *foro* [*hombres libres profesionales*] o yo soy noble, no puedo hacer este trabajo, porque son específicamente para una determinada apellido; y el hierro es para una determinada apellido, yo no puedo hacer porque yo no tengo este apellido, por ejemplo: ‘Cham’; yo no soy un ‘Cham’. [...] Por eso se casa herrero con herrero, porque si no pierde este... la línea; el herrero no se puede casar con el *foro*, porque si no, no... Si yo soy herrero y me casa con un *foro*, puede ser que mi hijo no será herrero, mi hijo se puede transformar en... y entonces la línea de los herreros se va perdiendo, entonces para que no se pierde, se permiten a casarse entre ellos [...] Esto se hace cada vez menos, cada vez se ve menos; cada vez la gente ya se pasan de esto: tú ves un *foro* que se casa con un *nyamalo* [*artesano*]; tú ves un *foro* que se casa con un *jali* [*griot*]. Hay gente que lo conservan, pues bien; hay gente que no lo conservan. Es como el Secretario General de la Unesco, que era senegalés, pues este es de la familia de los zapateros, pero él, *bien que* Secretario General de la Unesco, cuando hay un bautizo, por ejemplo en Dakar, y él asiste, es él que coge para servir a la gente; él dice que mantiene su línea. Este es zapatero, y el zapatero cuando hay un bautizo, por ejemplo, son ellos y los *jali* que cocinan, que distribuyen la comida, que lavan los platos, que sirven a la gente... ¡Y él lo hace! Parece un poco extraño, con todo el título, él era Ministro de Senegal, y con dos mandatos, pero así lo sigue haciendo. Dice que es sus raíces; y la persona no tiene que perder sus raíces; *bien que* tú tienes otro estatus social, pero este no lo tienes que perder; y es una forma de dar clase a la gente de que no tienen que perder sus raíces () hemos cogido la cultura Occidental, pero lo nuestro, lo tradicional nuestro no tenemos que dejarlo. Es como decía Senghor [*ex-Presidente de Senegal*]: “ábrete, pero para abrirte que no te pierda las raíces; conserva las raíces y te puedes abrir, y ábrete”. (SC19-HSW39-ChXe-B)

Julo [*hombres libres comerciantes*] no se puede casar con *nyamalo* [*artesanos*]; nunca, nosotros a la vida no lo he visto un *foro* [*hombres libres profesionales*] que se casa con un *karankay* [*talabarteros*], o con un *numo* [*herreros*], con un *jali* [*historiadores, griots*], o con un *jongo* [*esclavos*], nunca no lo he visto; y yo creo que no lo veré tampoco. [...] Porque lo que viene así pues viene así, eh; esto yo puedo decirte, pues los que son de antepasados, yo lo encuentro hermano de ellos, para eso nosotros respeta historias, porque conservamos historias, ¿comprende?, y porque tenemos historias, porque para conservarlo y respetarlo tienes que tener [...] Porque desde nuestro abuelos ya la historia de su abuelos, y no ha perdido, que lo tiene apuntado, que no lo tiene apuntado; lo que más importante, tú puedes tener apuntado una cosa en el libro perfectamente y no lo conserva, ¿y para qué le sirve?. (SC16-HGM41-CXe-T)

Como se ha visto, y como desarrollaremos a continuación, la argumentación predominante de la endogamia (homogamia) de estatus social tiene que ver, fundamentalmente, con un conjunto de aspectos vinculados a la familia.

6.4.b “Venir de buena familia”

Tradicionalmente, en la sociedad senegambiana, el estatus social no se ha medido tanto en términos materiales como en términos de reputación personal-familiar. Antaño, para encontrar esposo, se miraba más la familia, la casa, el origen o “raíz” de la que uno procedía; esto es, si la familia –muy centrada en la figura del abuelo– era: seria, honesta, trabajadora, o si a pesar de ser trabajadora pasaban hambre en la época de lluvias (lo que indicaba que no se trabajaba o administraba bien en el periodo anterior). Y para encontrar novia se tenía muy en cuenta la historia o reputación de la madre de la novia (que fuera fiel a su marido, etc.); y si la novia tenía hermanas, se miraba que éstas estuvieran casadas y que respetaran a sus maridos; como dicen algunos: “que no fueran fulanas”. Es decir, se priorizaba la imagen socio-moral de la familia del cónyuge (como, de hecho, ocurría también en España). Cabe recordar aquí las apreciaciones de Bourgieu (1968) respecto a la importancia del honor o buena fama del linaje en la endogamia familiar en los sistemas familiares patrilineales musulmanes. Así, en Senegambia, y también en Marruecos, lo primero que miran los padres es la “fama” del cónyuge potencial en su pueblo (su educación, el entorno, si es trabajador, etc.); algo que se sabe en gran medida a través de la gente (vecinos), que funcionan como una red de información también en esos asuntos. Algunos señalan que los hijos heredan la fama de sus padres o familiares, y que hay chicos/as que les cuesta casarse por la mala fama de aquellos (p.e. padre borracho). En suma, “venir de buena familia” ha sido tradicionalmente el equivalente de tener un estatus elevado. Tal como se expresa en origen:

It [*the status*] doesn't matter [...] I prefer them [*sons and daughters*] to marry a religious person; a religious person [*and*] the same education or higher; richer... [...] what I have preferred most, is religion. [*Then*] you look for other things; and the family status also... the ethnic group and the family and the occupation... this is all depend to the nobility of the family; then you can look for the noble family, the... as you have *foro*, or griots...

(SG2-HGM25-CE-Af)

Actualmente, los aspectos materiales definen cada vez más el estatus. En un primer momento el origen familiar se tiene bastante en cuenta. En general se argumenta que es fundamental que el cónyuge sea de “buena familia”, y se dice que es más importante conocer a la familia de la que uno viene que a la persona (cónyuge potencial) propiamente. Así, hay ciertas familias que gozan de un gran respeto por su buena reputación en términos socio-morales (en general, venir de una familia religiosa observante confiere gran

prestigio). En las zonas rurales todavía se mira más la familia que el dinero o las posesiones materiales, sobre todo si el cónyuge es musulmán practicante (para que no se pierda la religión con los hijos). Esto es así especialmente en el caso de las etnias fula y serahule. Pero aunque el origen familiar es todavía una referencia, y ante los cambios sociales (p.e. precariedad socio-laboral creciente), y siendo las diferencias sociales muy notorias, cada vez se tienen más en cuenta los bienes materiales: si trabaja, si tiene dinero, negocios, vacas (como señala uno de los entrevistados, en Senegambia: “las vacas son la riqueza; es como el dinero” (SC24-HSF32-CXe-B)), coche, etc.:

[...] antes el dinero no era tanto, pero hoy día sí. Antes se importaba mucho el origen de la familia. Ahora es más importante el dinero, por la situación de crisis económica, para el bienestar [...] hoy en día el dinero se ha apoderado de todo. (TC8-HGkF42-CXa-B)

Es importante tener en cuenta que en Senegambia la poliginia es común y que, por norma general, el esposo mantiene a sus esposas. De ahí que el dinero sea importante: para mantener a las esposas, para ayudar a los suegros (p.e. en el ramadán), pues las dos familias, la propia y la del cónyuge, son como una.

Existe, de hecho, una clara preferencia al matrimonio con individuos de estatus igual o superior; con alguien de “familia de bien”. En origen se intenta casar a la hija con un hombre de dinero, “para que ella no sufra”. Así, existe la preferencia por un cónyuge senegambiano que trabaje en el extranjero y que pueda mejorar sustancialmente el estatus socio-económico de la familia en origen. Para los de posición socio-económica alta, el factor de clase social puede ser más importante que cualquier otro. Como algunos señalan:

[...] para los ricos no importa la religión, sino el nivel; la religión es para los pobres. (TC15-HMA37-CXe-B)

Muchos de los senegambianos entrevistados en Cataluña no muestran de entrada preferencias de estatus en la elección del cónyuge:

Para mí el dinero no importa. Primero es amor, ya está. (SC1-HSW42-CXe-B)

Otros expresan su preferencia por la homogamia o la hipergamia. Como señala un gambiano de etnia serahule:

Sí, yo quiero casar normalmente de igual categoría. (SC8-HGSh40-CE-G)

La hipogamia (para los hombres) puede ser rechazada a veces en términos de roles de género; esto es, se prefiere a una mujer de menor clase social para que no domine sobre el marido:

Eso me da igual; ese a mí me da lo mismo que sea pobre que sea rica [...] Es que mujer rica, a mí no me gustaría casar con una mujer rica, porque me dominará, entonces no me interesaría. Yo prefería casar con una mujer como yo; que tenga algo como no tenga nada, yo lo quiero ella... Lo que me importa que me quiera a mí, y yo lo quiere ella, que sea pobre lo que sea. Puede ser que yo tengo, puede dar lo que ella quiere, ya no será pobre, ya no será pobre nunca. (SC23-HGSh40-CXe-G)

Sin embargo, como se vió al abordar el tema de la endogamia/exogamia religiosa, más que en términos materiales, la mayoría de los entrevistados argumenta las preferencias respecto al estatus social del cónyuge propio o de sus hijos en términos de “calidad” de la persona; es decir, en términos socio-morales: bondad, observancia religiosa, educación, buen comportamiento y origen familiar:

[...] siempre para casar no se puede encontrar una tía a la calle así: “pues me gusta esta, pues voy a casar...”. No, el islámico siempre buscarán por ejemplo la persona, aunque me voy a otro país, casa con la chica, buscará la familia para conocer de dónde viene, quién son; entonces claro, si te interesa, pues te metes, si no te interesa pues tira para atrás. La familia siempre hay que mirar. (SC18-HGSh43-CXe-L)

Mismo nivel o aunque sea de otro nivel, no nos importa mucho esto, porque creemos que siempre el nivel de la clase social se puede cambiar un día u otro [...] Pero alguna cultura mínima sí [...] para poder llevar bien la familia [...] Personas bastante digna de saber que hay cosas que no hay que hacer, y no tiene que ser cualquier persona que viene de la calle, que sea un drogadicto, que sea lo que sea, no: una persona sencilla, pero que al mismo tiempo sabe que tiene que hacer un esfuerzo para llevar la familia adelante. (SC4-HGM46-CE-B)

Educación sí; educación tiene que mirarlo. La forma de ser también igual. Por ejemplo, si una persona, no solamente que la persona la has visto la casas, porque nosotros tiene que mirar mucho la cosa para casar; sabe que tiene que... cómo estas. De buena familia tiene que mirar; tiene que mirar a ver si este es un buen familiar, a ver si tiene un buen educación. Eso tienes que mirar esto, de todo [...] Buena educación de escuela, y de familia, y de forma de ser. [...] Tiene que conozco bien ella, primero que casarte; porque casar no es una jugar; hay que hacer una casar para toda la vida, si puede. Bueno, hay veces se casa para toda la vida, pero después se divorcio o algo, esto otra cosa. Pero antes que casar tienes que saber esta gente qué es: su familiar, cómo está esto, como está su familia, todo. (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

6.4.c El nivel educativo-formativo

Imbricado con el origen familiar, el nivel educativo-formativo es un factor a considerar en la elección del cónyuge. En general, para ambos sexos, la tasa de alfabetización en Senegambia es baja (más en Gambia que en Senegal), y hay una desigualdad educativa

entre sexos favorable a los varones, lo que también desequilibra las posibilidades de elección de la pareja. El contexto patriarcal condiciona en gran medida la endogamia/exogamia a todos los niveles y la homogamia/heterogamia de estatus social, que a la vez lo es de territorio. En general, y dependiendo del contexto socio-cultural y residencial, predomina una mentalidad patriarcal y machista según la cual los hombres prefieren a las mujeres sumisas. Si el hombre es analfabeto, le da igual que la mujer también lo sea; y en caso de casarse con una mujer de mayor nivel educativo, la unión no suele prosperar (por ejemplo en Gambia, los matrimonios entre mujeres de la zona de Banjul (capital) que se casan con hombres de pueblos del interior no duran mucho, y el hombre suele regresar). Si el hombre tiene cierta formación, podrá buscar a un cónyuge de su mismo nivel educativo, aunque, por la misma regla, puede que sea al contrario; es decir, que prefiera una esposa analfabeta, buscando una “dominación” en la relación, ya que se puede sentir humillado ante una esposa que tiene “demasiado” poder o influencia. En cambio, una mujer con estudios, y plausiblemente menos sumisa, tendrá menos posibilidades de casarse allí, porque tanto si el hombre es o no analfabeto, tendrá preferencia por una mujer sumisa. En suma, los hombres de ciudad tienen niveles educativos más altos, y mayores posibilidades de elección (heterogamia y exogamia) que las mujeres del mismo nivel, porque para ellas el contexto patriarcal juega en contra.

Normalmente, en origen, las personas que no han recibido educación reglada se emparejan entre sí; los varones que han recibido educación coránica tienen mujeres que no han recibido educación reglada, y éstos desempeñan trabajos de igual o de superior nivel que las mujeres, que suelen trabajar en el ámbito doméstico, agricultura o ganadería. Entre los que tienen estudios, especialmente en los niveles educativos altos (p.e. universitario) las uniones son mayoritariamente homógamas; es decir, se emparejan con personas de su mismo nivel educativo y tienen profesiones de similar nivel adquisitivo/estatus. La preferencia matrimonial entre los hombres con formación, y/o con mayor poder adquisitivo, y/o conectados con el exterior, es por mujeres jóvenes (aunque la diferencia de edad está siempre presente), de zonas urbanas y con formación alta (unión homogámica o hipergámica). Si ellos tienen conexión con el extranjero o han vivido fuera unos años, quizás prefieren vivir fuera, aunque seguramente no de forma permanente, y generalmente con la idea del retorno. Por otro lado, como ya se ha dicho más arriba, hay una preferencia por parte de los padres –y de las propias hijas– a que las hijas se casen con hombres senegambianos que viven (trabajan) en el extranjero (“*tubaablandia*”); esto es, con cónyuges del propio clan familiar (endogamia) de estatus socio-económico superior (hipergamia).

Cabe decir que la homogamia educativa-profesional puede importar más que la endogamia de grupo social o estamento, es decir, que una persona de un determinado estamento que se case con una persona de estamento superior podría “suplir” la heterogamia étnica con la homogamia educativa-profesional (es el caso de una pareja formada por un hombre descendiente de esclavos, de nivel universitario y técnico

informático y una mujer perteneciente a grupo de hombres libres, de nivel universitario y profesora de primaria).

Como se ha visto, entre los senegambianos entrevistados y sus parejas la preferencia es a la homogamia educativa-profesional y socio-económica, tanto para uno mismo como para sus descendientes, a veces más en términos genéricos de bondad y buen comportamiento, y otras veces en términos más precisos. Como vimos ejemplificado en el apartado dedicado a la endogamia/exogamia de país de nacimiento-socialización (6.2), a veces se puede priorizar más el nivel socio-educativo que el país de nacimiento (aunque de hecho, lo primero sea generalmente corolario de lo segundo) (p.e. SC22-ME37-ChXe-L). Esto coincide con lo que se expresa en origen:

[...] I prefer them [*sons and daughters*] to marry a religious person; a religious person [*and*] the same education or higher; richer... (SG2-HGM25-CE-Af)

Y a veces, la preferencia por la homogamia educativa se expresa en términos de pertenencia por un mismo grupo étnico, al que se asocia un tipo de educación y modo de vida determinado:

La educación de base es la educación étnica [...] la educación de base siempre deriva de la educación del grupo social donde pertenece la individuo [...] [*También*] Los catalanes educan a sus hijos a su manera de sistema catalán; el castellano también educa a sus hijos a su manera de ser castellano, Andaluz también, el vasco también [...] a pesar que vivíis en mismo país, pero ya se ve los compartimentos muy distintos, muy distintos uno a otro; sí. (SC5-HSD43-CE-G)

6.4.d Xenofilia y mixofilia: color y estatus

En Senegambia el idioma wolof es el que predomina en las zonas urbanas y a nivel oficial (también en Gambia, a pesar de que el mandinga es hablado por el 80% de la población), y, en general, los wolof tienen un mayor poder adquisitivo que otros grupos. Existe, pues, una especie de xenofilia étnica o etnofilia hacia los wolof, por considerarles de “posición más alta”, de “más nivel”. Un reflejo de esto es la adopción de la lengua wolof por parte de personas que pertenecen a otros grupos étnicos, con lo que ello conlleva de auto-adscripción al grupo (la lengua es sinónimo de pertenencia étnica). Es lo que se en antropología se conoce como *passing* (i.e. trasvase de individuos de un grupo étnico a otro). Como señala uno de los entrevistados:

Ahora los wolof no son una etnia, son una clase social; por eso uno que habla wolof dice que es wolof, pero no es. ¡Antes había sólo doscientos wolof, y ahora todo el mundo es wolof!. (SC5-HSD43-CE-G)

Otro reflejo de esta etnofilia es la mixofilia étnica; esto es, la preferencia de los hombres de otras etnias por uniones con mujeres de etnia wolof, a las que se reconoce un mayor estatus a pesar de que se pueda rechazar la unión por razones de estilo de vida:

I'm not interested in... marrying Wolof [...] But, due to their... status and help to the husband, is more precious than that of the Mandinga; yes; whatever they do, they [*Wolof wives*] will try to... to comfort the man, the husband. (SG2-HGM25-CE-Af)

De hecho, de los pocos casos registrados de exogamia étnica en la muestra de trabajo de campo en Gambia (13%), no hay hombres wolof formando ninguna de las uniones, y sí en cambio hombres de otras etnias, concretamente mandingas, formando uniones con mujeres wolof. En los casos de homogamia educativa, suele haber hipergamia étnica en este sentido.

Por otro lado, como ya se ha comentado más arriba, hay también una relación entre color de la piel (fenotipo) y estatus, de forma que los individuos de grupos étnicos de piel más clara (p.e. Fula), serían más valorados como cónyuges potenciales (el color puede funcionar aquí como una dote simbólica en términos de estatus). De nuevo, tanto por factores estructurales como culturales, esta exogamia (heterogamia) se da más entre hombres “de piel menos clara” con mujeres “de piel más clara” que al revés. Esto ocurre también en las relaciones entre subsaharianos y magrebíes, concretamente en las uniones entre hombres senegambianos y mujeres marroquíes. Y por extensión, en la relación con los *tubaab* o blancos, que serían más valorados como cónyuges potenciales (desarrollaremos este aspecto en el siguiente apartado).

6.5 Aspectos particulares de las uniones mixtas entre senegambianos y españolas en Cataluña

6.5.a Perfil general de las uniones mixtas

En el Capítulo 5 se analiza en detalle el perfil sociodemográfico de las uniones mixtas. Baste decir aquí que la mayoría de senegambianos que forman uniones mixtas son hombres solteros –o con relaciones previas no formalizadas– con recursos socio-económicos suficientes o por encima de la media y con contactos previos en el exterior. Como se vió en el Capítulo 3, normalmente emigran los hombres solos, y una vez establecidos, reagrupan a su cónyuge e hijos, si los hay. Esa es en gran parte la razón –confirmada con las explotaciones cuantitativas– por la cual apenas hay matrimonios mixtos entre mujeres senegambianas y hombres españoles. Como señalan los propios entrevistados:

Mujeres no, porque la migración de las mujeres es muy escasa, es muy poco. Los que lo hacen [*casarse en España*] frecuentemente son la gente de Ghana y Nigeria. De Ghana y Nigeria las mujeres sí, porque pueden venir solas, pueden emigrar solas; emigran solas y vienen. Pero en Senegal y en Gambia... si no tienen un marido para venir solas es difícilísimo; porque la familia no te dejan; es que la mujer no tiene tanta... tanta libertad como los hombres. Al hombre sí lo pueden permitir a salirse; pero una mujer que no está casada, que no esté... no tiene una protección, ¿no?, dejarlo así a la aventura, pues no es... Y no suelen hacerlo, no suelen hacerlo. (SC19-HSW39-ChXe-B)

Las que han salido es porque se las han traído los maridos aquí, ya casadas con una africana. Pero gambianas y senegalesas casadas con españoles hay muy pocas [...] ¡Hombre, las habrá, alomejor sí!, pero más bien porque el hombre haya ido a África y se haya casado allí. Pero por venir la mujer gambiana para acá y casarse, pues no sé... muy pocas. De Nigeria sí, de Nigeria sí que conocemos; que aunque no las vemos casadas con hombres, pero han salido más; llevan más tiempo solas aquí, solas que han buscao su vida aquí y pues con el comercio, vendiendo cosas. (SC12-ME52-CXe-B)

Porque hay pocas mujeres africanas que son solteras, porque las que vienen siempre vienen con su marido, sí. Entonces no es como Francia donde hay, hay chicas grandes ya que son mayores, porque han nacido allí, o si no hay mujeres que salen de Senegal directamente a buscar trabajo en Francia solteras, pero en España aquí eso no hay, hay muy poco. No sé de Guinea Ecuatorial..., eso puede ser; pero las de Gambia y Senegal siempre vienen con marido, por eso no hay muchas que tienen relaciones con los españoles, sí. (SC17-HSD40-ChXo-B)

De españoles a africanas hay muy pocos; pero de africanos a españolas hay muchos. La explicación es muy sencilla: lo que pasa que la inmigración aquí en España, solamente vienen los hombres, es la única razón, vienen los hombres; y entonces, como hemos venido nosotros sólo los hombres, pues lo primero que tiene que hacer... hombres con españolas. Ahora, cuando llegan las niñas que nacieron aquí, cuando tengan la edad de todo eso pues ya... va a haber más parejas entre españoles y africanas, como en Francia y como en otros sitios también. (SC5-HSD43-CE-G)

Las mujeres que vienen aquí están casadas. Y claro, aquí vienen muchos hombres que no están casados, pero mujeres todo están casadas; ¡entonces imposible!. [...] Oséa aquí la mayoría, mujer senegalés, si le ves aquí, la mayoría porque está casada, viene con su marido. Pero si no, la mayoría no salen. (SC14-HSW33-CE-T)

Una tipología básica de la formación de la unión exogámica podría ser la siguiente:

- a) Hombres inmigrantes casados, con o sin hijos, que emigran y forman otra unión en destino, con o sin ruptura de la relación anterior (normalmente sin ruptura formal)
- b) Hombres inmigrantes solteros que:
 - b.1) Conocen a una mujer de otro país (principalmente española) en destino
 - b.2) Conocen a una mujer turista en su país de origen y luego emigran juntos
- c) Mujeres inmigrantes divorciadas que:
 - c.1) Llegan a destino casadas en reagrupación familiar, se divorcian y vuelven a casarse en destino con un hombre de otro país, principalmente español (poco común)
 - c.2) Llegan a destino ya divorciadas y forman una unión mixta (menos común)
- d) Mujeres inmigrantes solteras, que generalmente emigran en reagrupación familiar (hijas de inmigrantes), y que forman una unión mixta en destino (potencialmente más común)

Se puede establecer una distinción entre dos tipos de parejas, que más o menos coinciden con distintos momentos en tiempo: por un lado, las parejas mixtas entre senegambianos y españolas que se formaron en los años 1970s y 1980s, suelen ser parejas se conocían en destino, generalmente en contextos lúdicos (p.e. discotecas). Las mujeres proceden fundamentalmente del sur y centro de España (Andalucía, Extremadura, Castilla-León, Castilla-La Mancha, etc.), y muchas de ellas son divorciadas y con hijos previamente a la relación (cabe recordar que en las uniones entre hombres senegambianos y mujeres españolas de la muestra de trabajo de campo en Cataluña, los hombres se han divorciado alguna vez en el 12% de casos, y en torno al 30% las mujeres). Se trata de uniones donde las mujeres españolas tenían la idea de formar una familia.

Por otro lado, las parejas más recientes se han conocido a través del turismo, ya sea en origen (habiendo viajado la mujer a África y conociendo a su pareja *in situ*) o en destino (tras regresar de África y conociendo, a través de esa experiencia, a su pareja en destino). Es común el caso de mujeres que visitan Senegal o Gambia, o cualquier otro país africano por ejemplo, vinculadas en programas de acción humanitaria o como miembros de ONGs, y que conocen a su actual pareja en origen y regresan juntos a destino. En este caso se dan más uniones de tipo informal (con o sin cohabitación); aunque en ocasiones las uniones de cohabitación acaban en matrimonio. En ellas las mujeres son mayoritariamente nacidas en Cataluña, más jóvenes, más independientes y con mayor estabilidad laboral, y no suelen haber estado casadas anteriormente. En este sentido, como desarrollaré luego, los estereotipos étnico-sexuales –por ambas partes– juegan un papel importante, independientemente de la clase social o el nivel educativo.

6.5.b La impredecibilidad de la unión mixta

La mayoría de los senegambianos entrevistados suelen expresar que el destino, también en lo que respecta al matrimonio, es incontrolable:

[...] lo que pasa mañana, tú puedes pensar lo que tú quieres, plantear lo que tú quieres; pero lo que pasará mañana, esto sólo lo sabrá cuando llega. Y tú puedes decir: “ui, yo esto no esto no, esto no”, y luego ahí en Marruecos, no sé por estudiar o por lo que sea me voy ahí, y la silla al lao de mío, una chica y siempre vamos juntos, igual me cae bien, yo le caigo bien, amigos y luego nosequé y luego pasa lo que pasa, ¿no?. ¡Y esto viene cuando viene!, y resulta que yo he estado: “no yo no me casaré con nosequé...”; esto nunca se sabe hasta que llega. Oséa que esto nadie puede decir: “yo no me gusta nosequé, o nosequé nosequé” nunca; eso mejor no lo dices nunca porque no sabrá lo que pasará luego. (SC14-HSW33-CE-T)

[...] para casarte es un suerte, si sale una española y sale bien, mejor que otro; si sale una africana y sale bien, mejor que otro. Casarse es un suerte, no sabes donde vas a caer. (TC16-HGD45-CXa-B).

Coincidiendo con lo que se suele expresar en origen, muchos, siendo musulmanes, e indiferentemente del tipo de cofradía o grado de observancia religiosa, expresan que todo está en manos de Allah (de ahí la expresión “Insha Allah”, que puede traducirse como “si Dios quiere/lo permite”). Así pues, con quién vaya uno a unirse en matrimonio está también en manos de Allah. Y en el caso de los más religiosos, aunque el matrimonio en un lugar concreto y con una persona concreta haya acarreado serias dificultades, se toma con resignación precisamente por esa razón:

Sólo Dios puede saber, sólo Dios lo sabe [...] Hablando con Dios: “¿y porqué me haces esto?”; por lo menos la vida que yo llevaba, gentes que yo conozco lo mundo, y las chicas de otros sitios, y me hace casar, y lo da gracias porque él quiere, ¿pero porqué me hace casar y aquí, no es ninguno otro parte de España mismo, sino concretamente aquí en Montsià, a parte de Tortosa?. Siempre lo decía, hasta delante de mis hijos. Esos pensar que unos cosas que no sé que tengo hacer, porque no sé porque; un castigo que no sé que Dios me he casado porqué. (SC16-HGM41-CXe-T) [*N.A: se trata de un matrimonio entre un gambiano y una española que viven en un lugar muy apartado del campo de Tarragona, y que sufrieron una inundación que arrasó su propiedad, una granja de pollos, por lo que actualmente viven en condiciones mínimas. Aquí fue la esposa la que convenció a su marido para que recuperara el negocio familiar*]

A pesar de expresar sus preferencias, pues, la mayoría de los senegambianos que forman uniones con españolas exponen la impredecibilidad de la elección matrimonial en su caso, subrayando el hecho de que no se trataba de algo planeado, por ninguna de las dos partes. En gran medida, esta impredecibilidad viene dada por el *habitus* de la endogamia en

origen, incluyendo la presión de la familia. En este sentido, se subraya la diferencia entre el proyecto inicial (migración temporal y matrimonio endógamo) y la realidad posterior (migración permanente y matrimonio exógamo):

[...] lo que pasa... estas cosas que yo he hecho, Dios ha hecho. Pero yo no sale de allí, viene aquí idea me va a venir a casar aquí; no. Lo que pasa es Dios le ha hecho, y ya está [...] El casarte sólo es suerte: si sabe, si tu pensar dónde yo viene... muchos kilómetros atrás, claro [*sonrie*] Si alguien dice a mi en África: “tú tiene que ir España, casarte con una mujer de Córdoba”, yo digo: “no, no puede ser”; ¡pero mira!. (SC11-HSW50-CXe-B)

Yo no pensaba casar aquí; no pensaba esto. Cuando he venido, pensaba venir trabajar y luego hacer un poco de dinero, luego marchar a ver mi madre, porque se ha hecho viejo ya, y cuidarla...; pero ilusión no viene así [...] ilusión ha venido para venir a trabajar. Pero como siempre va la cosa no... la esperaba como tiene que salir, entonces el tiempo va pasando, pues mira. Hasta que te encuentra a uno, te la va a buscar, y entonces hablar y tal y mira, aquí estamos [...] No pensaba esto, porque allá [*en Gambia*], siempre cuando te sale igual te nombra una mujer para que puedas casártele, de pequeñito: “cuando viene mi hijo [*del extranjero*] se casará con el tal”; ya te busca la familia esto, sin conocer tú. Entonces claro... Y tú venir aquí para hacer dinero y luego marchar y luego dar dinero a la familia de ella, y luego hablar con ella y conocerla, y luego si puede casar se casa. [...] Venido de voluntad de esto, pero la persona no sabe qué te esperas, a veces: tú salió con una ilusión y te sale otro; y ese es el que pasa a mayoría [*de paisanos*] aquí [...] Esto, yo cuando salió no piensa casar ninguna parte; yo he pensao venido aquí, trabajar, y luego volver y casar a África. Yo llego a esa ilusión, pensaba... no pensaba que casaré aquí. Y me ha salido como si fuera que toca una lotería; porque te sale, día que no esperaba, y te sale. (SC13-HGM37-CXe-T)

Yo de verdad no pensaba casar con nadie aquí; yo pensaba que si busco mi... lo que busco aquí, y el día que vuelva a mi país buscarás una mujer allí, enamoras aquello, y lo caso; eso es lo que yo pensaba siempre. Pero mira, como lo dice la gente, la cosa lo que te viene te viene que venir. (SC22-HGF40-ChXe-L)

Estuvimos saliendo juntos y yo lo pidió a mi casa que quería casarme y tal; [*con énfasis*] ¡claro, yo era uno de los primeros... yo soy el primero que ha salido del seno de familia para casar con otra persona diferente!; todos los que hemos casado somos primos, son... entonces claro, aquello... Le pidió a mi padre, le he explicao, y mi padre me ha contestado que, que... y lo que quiere contestar y se acabó: “tu haga lo que quieras, que no hay ningún problema”. Eso fue el matrimonio; no me han puesto ningún impedimento [...] Aquellos tiempos también no vengo aquí para quedarme aquí, sino que: “venga va, yo me voy”, como todo el mundo: “me marchó, yo no me voy a quedar aquí”... ¡Y ya llevo treinta años! [*risas*] (SC12-HGM52-CXe-B)

(SC15-HSM40-CXe-B y SC15-ME32-CXe-B):

ÉL: No lo imaginaba, no lo tenía planeado; lo que pasa después de salir, conocer el país, y... tu intención es la integración total, entonces tienes que intentar ser tú, no sé si me entiendes [...] A veces con ella y charlando así, a veces yo le hace preguntas: “¿tú cuando estaba estudiando universidad, ha imaginado alguna vez que vas a tener un negro...?”; dice: “¿yo...?” [risas]. ¡Es que nunca ha viajado para allí!. “Pues yo nunca, cómo puede ocurrirme en la cabeza esas cosas cuando estaba joven”. Pero ese es un destino de cada uno...

ELLA: Es que eso no se piensa; no, no.

Siempre he pensado casar con una mujer de mi pueblo, siempre. Nunca había planeado, nunca en mi vida había planeado casar con una mujer blanca, ni otro país. Prefería de casarme con una mujer de mi tierra, que ella conozco mis costumbres, y las suyas... Y seguramente, siempre hay algo que no va bien, porque allí también existe separación [...] Ella [*se refiere a su esposa catalana*] a mí siempre me preguntaba [...] “¿tú te gustaría vivir conmigo?”; yo siempre dije esto: “yo nunca vivo con una mujer, no lo sé”; además yo le dije: “tú lo que tienes hijos [*ella era divorciada con tres hijos*], yo no tengo a nadie, y yo cuando quiere me puede ir donde quiere, eh...”. Pero en fin, ella le daba igual, y ella me dice me quería a mí mucho. Pero yo este tiempo muy joven; ¡si fuera hoy lo pensaría bien, eh!, porque yo lo sé... Después le dije: “yo es que nosotros aquí no hemos venido para casarnos; hemos venido para hacer dinero para volver a nuestra tierra a hacer lo que tenemos que hacer, o mientras estamos aquí mandar dinero; hacer lo que queremos hacer, eso es lo que me interesa más que nada”. [*con énfasis*] Ya después que una vez que te casas aquí, ¡ya no puede hacer lo que quiere hacer!. Entonces nuestra familia están viviendo... unas condiciones muy mal [...] si yo vivo bien aquí, me gustaría echar una mano en mi familia que vive como puede, pero no olvidar de ellos; eso siempre le dije yo a ella. (SC23-HGSh40-CXe-G)

Yo nunca he pensado... *bon*, casarme en mi tierra o casarme en Europa; a mí... yo digo: “cuando llega el momento, es el momento”, pero nunca he pensado en esto, no.

(SC24-HSF32-CXe-B)

Yo nunca pienso: “yo quiero casar con alguno de mi familia, yo quiero casar con un blanco...”, nunca. Porque he tenido muchas novias aquí, pero como no viene cosas juntos para casarnos, no se puede ser [...] yo me ocupaba más de la música que buscando una mujer para casarme [...] porque yo tenía mis papeles, yo si no me caso por amor, me voy a seguir así [...] no me hacía falta: “ei, tengo que casarme... por algo”; por algo no. Es Dios que nos ha juntado, porque como viene las cosas, si lo piensas, es porque Dios nos ha juntado, porque ella de su sueño era Senegal; e justo cinco días viene y me encontró; me encontró, le gusta, buen rollo, le explica más, pan pan, y ya está [...] Esto es cosas que va a durar.

(SC1-HSW42-CXe-B)

Paralelamente, la importancia de estar casado y tener hijos en la sociedad senegambiana puede hacer que el matrimonio exógamo se produzca por circunstancias coyunturales dentro del proceso migratorio y vital. Como expresa el mismo individuo:

Yo prefiero una chica, casarme con una chica, lo que sea; que me comprende, que me entiende, e nos comprendemos, y ya está. Yo no es que no me caso porque no es un *griot* con mí; no me caso porque no tenemos misma religión... no eso no. Me he casao porque me gusta, y encima soy hombre que tiene que tener mujer, porque estoy un poco mayor, e necesito un mujer para vivir con mis hijos; porque si espero de irme a mi país para casarme, me voy a estar viejo sin casarme; porque aún estoy inmigrante, y no sé lo que hay delante... alomejor me quedo aquí más tiempo, y he perdido mucho en Senegal, porque diez años son muchos. A mi país están adelantando, y yo si no me adelanto aquí, voy a retardar a mi país, entonces me tengo que elegir, ¿me entiendes?. Me viene, me caso; y me he casao, estoy de puta madre bien. (SC1-HSW42-CXe-B)

Como se ha dicho anteriormente, mientras que la mayoría de las parejas entre senegambianos y españolas que se formaron en los años 1970s y 1980s en Cataluña se conocieron en destino, la mayoría en contextos lúdicos, como las discotecas:

Mi mujer conocemos a una discoteca en Badalona. Yo era muy famoso a dentro de la discoteca porque en aquellos tiempos hay poco negros, eso es la realidad. Entonces todo el mundo me conoce [...] pues estuvimos ahí a la discoteca bailando y hemos visto, entonces estuvimos juntos un día, dos días, varias veces [...] y al final hemos casado el 1974; sí, sí... así conocemos, en discoteca [...] (SC12-HGM52-CXe-B)

Yo estuve aquí como dos años trabajando, parriba y pabajo, y... un día fuimos a bailar [...] y la conocí en una discoteca por casualidad [...] No pensaba casar, ni de aquí ni de Gambia, ni... No mi intención vengo a casarme; surgió de casualidad, y suerte, y... ¿sabes?. (SC3-HGF37-CXe-B)

, la mayoría de parejas mixtas recientes se han conocido a través del turismo, ya sea en origen (habiendo viajado la mujer a África y conociendo a su pareja *in situ*) o en destino (tras regresar de África y conociendo, a través de esa experiencia, a su pareja en destino):

Españoles con mujeres de Senegal no hay muchos; pero sólo ese amigo que está en Barcelona, que se encuentra allí una senegalesa, ¿sabes?, y fue allí para casarse; ahora están aquí los dos, sí. Los dos son jóvenes. (SC20-HSF32-CXa-L)

Hemos conocido por Barcelona, por la Plaza Real, a un bar de un amigo... Y justo que venía de África, de Senegal; cinco días ha llegao, e de hablar, sale el nombre de Senegal, e hablamos e nos conocimos; y fuimos amigos, nos conocimos...; o explica mucho en Senegal, ella también me explica, hasta que llego a su casa, me muestra fotos; así viene muchas cosas [...] Luego casarnos, ¡cosas de amor!, tu sabes como es... eso viene derrepente, porque la persona te gusta y encima te gusta como es. Porque él [*ella*] alomejor futuro marido era un senegalés, ¡seguro!; porque ha ido en Senegal, ha enamorado del país, eh... por su suerte ha

encontrado un senegalés, ¡bueno, seguro sale amor!. Así decidamos de casar, buen rollo, estamos hasta que hacemos un año, y fuimos juntos en Senegal los dos; ahí decidamos casarnos, e la familia le gusta, y ya está, hemos casao [...] fuimos el día 25 de diciembre y casamos el 31, el fin de año [...] Nos conocemos e vivimos juntos casi un año, y luego decidimos casarnos, irnos en Senegal y casamos. (SC1-HSW42-CXe-B)

Aunque también hay parejas mixtas recientes entre senegambianos y españolas que se han conocido en contextos lúdicos (p.e. discotecas):

(SC24-HSF32-CXe-B y SC24-ME34-CXe-B):

ÉL [*sonriendo*] bailando en una discoteca [*risas*] [*dirigiéndose a su esposa*]: Lu, me está preguntando cómo yo te he ligado a tí.

ELLA: te he ligado yo.

ÉL: ¿has oído, es ella que me ha ligado, entonces...

ELLA: un día, que no sé pas qué pensaba; que sembla que si m'ho hagués pensat, li hagués dit: "mira, dame el niño, y... ja parlarem". [*risas de todos*]

Algo que es todavía más común en el caso de uniones mixtas con mujeres de otras nacionalidades, como es el caso de una pareja formada por un senegalés y una dominicana:

Pues conocimos al discoteca, sí; osea discoteca dominicana en Barcelona. Sí, hay muchas allí, muchas... [*residen en Mataró*] (SC17-HSD40-ChXo-B)

6.5.c La "anti-estrategia" de la unión mixta: las constricciones familiares y sociales hacia la endogamia

Ya se ha señalado más arriba que las familias, tanto en origen como en destino, ejercen una influencia importante en la tendencia hacia la endogamia. Tradicionalmente la unión dentro de los límites familiares o comunales en origen ha servido para dar estabilidad a la estructura socio-familiar, entre otras cosas porque los mecanismos de mediación y resolución de conflictos son más directos. De ahí que, en general, la familia en origen rechace la unión mixta:

Antes karankay [*talabarteros*] tiene que casar con karankay; numo [*herrerros*] tiene que casar con numo... todo esto: cada uno se casa con su raza. Si yo me caso con numo, todo el mundo me habla mal [...] Esto es cultura de allá. Pero ahora si tu te vas a un sitio y la casa con una chica, y ellos no saben ni que son de numo ni de karankay ni lo otro... Entonces ya... ya no es lo mismo. Pero si yo me casa una africana, la gente siempre: "a ver, ¿quién es ella?", ¿entiende?, entonces buscando ella a ver quién es, qué familia es ella [...] Y ahora si me viene con una *European*, si ellos no puedo explicar, no puede saberla... [...] Pero la gente allá aún te hablará mal, ¡eh!. Dicen: "mira este ha marchao a Europa, y debe casar su raza, y

casao con otro” () Y la gente de allá ya viene explicar esto: “¡eso está perdido, esto es un niño perdido: mira se ha marchao a Europa y se ha casao con una *European*”, ¿sabe?. Todo el día me lo machaca, porque són de así, son de así... (SC13-HGM37-CXe-T)

Yo cuando salí [*de Senegal*] yo mis padres me obliga, me mandaba cartas; mi familia, mi hermana mismo, mi hermana mismo me mandaba carta: “¿cuándo voy a casarme?”, él [*la familia*] quiere que yo me caso ahí. Mis padres también me mandaba; antes de morir quiere que... sabes, todos los padres, anteriormente nuestro cultura, un padre siempre desea el mujer de sus hijos que se sepa que es de ahí. [...] Yo mis padres, cuando hemos planteao de casarnos, yo mando una carta a mi padre, por respeto, por costumbre, nuestro cultura, respeto, le mandé una carta pidiéndole que he encontrao una persona que quiere casarse, si no le importa; su respuesta ha sido: “a mí me da igual, un hijo sabe dónde nace, pero dónde va a vivir no lo sé. Yo ha nacido a otro país ha vivido a otro país diferentes; y tú ha nacido aquí ahora estás viviendo a otro parte del mundo que no sé lo que ocurre, yo no tengo ni idea de lo que tiene aquí. Única cosa que voy a darte consejo, que no olvides lo que eres () pero tu vida es tu vida”. Desde ese respuesta de padre mía, yo me decidió decirle la mujer: “sí, me casaré contigo”; y así ha sido. Me fui a buscar a preparar papeles y ya está, solicitar la boda. (SC15-HSM40-CXe-B)

En gran parte, se trata de una preferencia en términos religioso-culturales. Lo que no obsta para que, en caso de matrimonio mixto, el hijo mienta a su familia en origen con el fin de evitar el conflicto:

Mi padre no le gusta que yo casa con blanca, yo lo sé muy claramente; mi madre tampoco, lo sabe muy claro () Lo gusto de ellos que yo casa la mismo raza, mismo religiones, le gusto de ellos tengo que casar así [...] tiene que ser la mismo raza, como te dicho *julo* [*hombres libres, comerciantes*], y musulmán, y negra, le gusto de ellos son de esto. Entonces yo llevaba vario tiempo que no le escribir, ni llamar, ni decir nada, porque yo sabía lo pensamiento de ellos, ¿sabe?, y al final me hablaba con ellos, he informao; veo mi madre que se entiende, mi madre se entiende, entonces me dice: “no pasa nada, si ella te quiere y tú la quieres, pues... Lo que tiene que hacer es enseñar musulmán”, eso sí, eso siempre me lo dice, hasta hoy: “tiene que enseñar musulmán, si són tu esposa, tiene que enseñar musulmán, y que se entiende la religión...”; entonces yo digo: “sí, sí, sí, la estoy enseñando”, para que ella esté tranquilo... Pero yo lo no enseña nada, porque ella no me pedío y no lo... Entonces yo le digo a ella [*mi madre*] que: “sí que estoy haciendo, sí, tranquilo que todo va bien”. Y mandao foto de niños, y todo va bien. (SC13-HGM37-CXe-T)

Especialmente si la familia directa (padres y/o hijos) dependen del hijo emigrado (p.e. por ser hijo único), las limitaciones a la exogamia son más fuertes, pues supone una pérdida tanto material como emocional, en un contexto en que el contacto familiar es muy importante:

Mi madre sí, la que me ha criado [*adoptiva*] sí que no le ha gustao, porque ella tampoco nunca tuvo hijos, sólo yo, yo es lo único que tiene; ella dice que ella no lo ve bien, porque dice que si yo me casa aquí ya ella me perderá a mí, ella no tiene hijos, no ha podido tenerlo, que no puede ser. Ella no quería. Pero al final ella también dice: “venga”, dice: “es igual”... Osea que yo, de verdad, a mí nunca me ha faltao nada. Cuando vivía allí a casa nunca me ha faltao comida ni ropa ni zapataos, [*con énfasis*] porque es mujer siempre me ha cuidao pero muy muy bien; siempre he tenido lo que he querido, siempre. [...] porque no conocí a mi madre, conocí como ella lo llama ‘mamá’... me ha dado todo lo que ha podido, todo.
(SC23-HGSh40-CXe-G)

Pero, a veces, la red social de la migración en destino puede ejercer incluso más influencia en cuanto a la tendencia a la endogamia que la familia en origen, tal como explica el mismo individuo:

Los amigos que tenía aquí, porque familia cerca no la tengo, pero de mejores amigos que tengo aquí, no le han gustado que me... Ellos dice yo era demasiado bueno para casar con una mujer blanca. [...] dicen: “de la manera que eres tú no tendrías que casar con una mujer blanca, porque tú... la persona que está muy nervioso [*en situación de necesidad*] sí pueden casar; pero tú no eres esa persona...”, y además no le gustan, no le gusta. [...] Dicen que todos sitios la gente quiere un hombre bueno; entonces ellos prefieren yo me caso con una mujer de mi tierra que aquí. Pero al final de todo no lo aceptaban. Yo dije que: “mira, yo lo consultaré a mi padre?; lo consulté a mi padre”, y me dice: “mira, cualquier hombre vaya donde vaya, tiene que saber su interés; donde está y donde vaya y donde vive, hay que saber lo que te interesa y lo que no te interesa”; eso es lo único que me dice: si yo quiero casarme con ella, eso es cosa mía; si no quiero casarme con ella, eso es cosa mía; él no quiere saber nada, ni obligarme, ese tiene que salir adentro de mí. (SC23-HGSh40-CXe-G)

En esta línea, algunas de las mujeres españolas casadas con senegambianos expresan que esa reticencia existe en Cataluña por parte de las mujeres senegambianas hacia los matrimonios mixtos, lo que se refleja en la exclusión de las cónyuges españolas en las relaciones sociales cotidianas:

(SC11-HSW50-CXe-B y SC11-ME43-CXe-B):

ELLA: Porque África mismo tiene mucho racismo [...] aquí mismo tú vas a casa de africanos que la mujer te mira por encima del hombro, como si fueran ellas las reinas de Saba, como yo digo [...] Porque yo soy la misma aquí que soy en África [...] [*con énfasis todo el tiempo*] Ya te digo, los hombres no, pero las mujeres piensan que les has quitao un marido a ellas [...] Es como cuando hay una fiesta, hay una fiesta y se anuncian entre todas ellas, pero como tu seas una de ellas... Nosotros tenemos aquí siete u ocho casas con ellos, y jamás nos enteramos si no es por ellos que nos lo dicen; ahí se ve ya que nos discriminan, ¿no te parece?: vas a una fiesta de ellas, y siempre ellas se apiñan, a ti te dejan a un lao, ¿eso qué quiere decir? [...] eso es de no llegar más allá de donde puede; o de pensar: “esta no es de mi

raza, déjala ahí”. [...] Eso también te hace alejarte de ellos [...] Pero te da rabia porque tú no tienes problemas, ¿entiendes?; tú cuando te pasa algo... Yo he estao aquí sola y él [*mi marido*] ha estao un año en África; yo he tenio problemas aquí con mis niñas que se han puesto malas, y he tenio que acudir a la gente blanca en vez de a los negros porque los negros no se han brindao ninguno; aquí no viene nadie a decir: “te falta un vaso de leche para tus hijas”; ¡porque cuando a ellos les falta algo bien que vienen! [*discuten entre ellos*] Es que ni siquiera te hablan... me da rabia porque luego a lo mejor no vienen aquí nunca, y cuando él [*su marido*] viene de África, vienen todos... hace que te cabree; hay veces que me duele.

ÉL: Costumbre de nosotros así: si yo tiene un amigo el negro, su marido estar fuera, yo su casa no puedes entrar allí, si no está le marido, no puede ir [...] [*discuten entre ellos*] [...] ¡ningún hombre no va a estar allí, ni negro ni blanco Juani!.

En cualquier caso, el rechazo de la familia en origen a la unión mixta dependerá del tipo de familia, de sus características socio-culturales y de localización, así como de la trayectoria conyugal de los hijos, en caso de que sean varios. En general, cuantas más uniones exógamas ha habido en la familia, mayor apertura por parte de los padres:

Nada, mi padre lo que me decía: ¿Abdul, tú eres ya mayor, tienes tu cabeza, tú haz lo que te parece bien, porque yo no tengo problema de raza o lo que sea, tú esta allí, si estás bien con ella, cástate’; es lo mismo, para él es lo mismo. Siempre lo llamo, me pregunta: “cómo va tu mujer, tu hijo”, todo, está bien todo mi familia; porque yo no soy el primero que ha casado con una chica, una persona de color, ¿sabes?; mi hermana mayor también se ha casao con un suizo... no ha pasado nada. (SC24-HSF32-CXe-B)

Las reticencias al matrimonio mixto también se dan por parte de la familia del cónyuge español, muchas veces basadas en prejuicios y estereotipos hacia la pareja inmigrante: que son gandules, oportunistas, que se casan o mantienen relaciones con nativos por interés, etc.:

Mira, la familia tampoco no le hacen gracia, por ejemplo mi padre no le hace gracia que me caso con una blanca, es que no aceptan, no le hace mucha gracia... quiere decir que le gustaría ellos que casa con un negra o... musulmana, por ejemplo, mismo religión, ¿sabes?; igual que ella [*se refiere a su esposa española*] también, su gente [...] le gustaría que ella case con un católico o blanco... no sé, sería al revés también. Siempre habría... siempre hay pegas [...] Cada uno tiene su gusto, ¿no?. Alomejor para casar con su hija, tampoco no se fia, alomejor tampoco sabe que... ese chico de dónde viene... es que es normal, ¿sabes? [...] Y ves que mi mismo raza tampoco no te aceptan, o no te tratan como te tienen que tratar, siempre hay [...] La familia tampoco no... no le hace mucho gracia; alguno familia de ella mismo alomejor no te tratan como te tienen que tratar, porque eres... ¡eh!, esto... Pero eso no hay que valorarlo, no creo que... (SC3-HGF37-CXe-B)

A mí, algunos familiares míos me decían: “ya no eres tú, sino tu generación” ; y mi contestación era: “si hay una mujer en el mundo que ha querido a su padre [*Suleiman*] como yo lo quiero, alguna habrá que quiera a mi hijo como yo quiero a su padre”. Es que no me podía plantear en aquél momento que mis hijos iban a tener problemas de racismo, o iban a... Porque yo también era chica joven, tenía veinte años [...] veinticinco cuando nos casamos. Entonces ¿qué te podías plantear?: pues que estabas enamorada, y que querías estar con esa persona. Si tu en algún momento pensabas: “¿podré tener problemas...?”; pues no, yo no tengo problemas; si yo quiero tanto a su padre, ¿no habrá una mujer que quiera a mi hijo?”. Siempre tuve mucho más problema al tener a mi hija () Oséa, cuando pensaba tener una niña, era más reacia a eso, siempre quería tener niños; porque pienso que podían defenderse más ante la vida, eran más fuertes... Y la niña es como más débil, la mujer es más débil... entonces tenía miedo que me la hicieran sufrir. [...] Pero una vez yo he visto crecer a mi hija, y ver que mi hija está ante la sociedad, y mi hija... ¡vamos!, se pone como cualquier mujer. [...] Pero al principio tenía un poco de... Pero era más bien por el daño que la pudieran hacer. (SC12-ME52-CXe-B)

No, a mí no. Pero alguno puede ser que han tenido este tipo de problema. [...] El problema no te lo dicen directamente; lo dicen a la hija, se quejan a ella, ¿no?. A tí directamente no te van a atacar para decir: “¡Ah porqué tú te acompaña con mis hijas!”. Atacan la hija. Es la hija la que se tiene que defender hacia sus padres para defender a su marido. [...] Alomejor te lo ha contaó la mujer, pero no te lo dicen directamente a la cara; lo dicen a la mujer, y es la mujer la que te lo dice después, te lo explica [...] Alomejor tú lo notas en la cara que está un poco... te hace una mirada muy... ¿no?, un poco extraña; que de esta mirada tú deduce que este alomejor no está muy contento de verme con la... [*Pero*] ahora es diferente de diez años o doce años anterior, pues es diferente que ahora. Ahora la gente se van acostumbrando a ver las parejas mixtas y no... (SC19-HSW39-ChXe-B)

Sí, su familia [*se refiere a su esposa catalana*], se la han echao de su parte... porque su padre tenía un pensión, han tenido que echarla allí la herencia que había puesto para su nombre se la han quitaó todo, porque ellos dicen yo la quería por el dinero; yo dije que: “si no tenéis dinero para vosotros, ¿cómo vas a tener pa mí?”. [...] su padre dice que él ha trabajado demasiado para que un extranjero extraño que venga que lleva ese dinero a su casa. [...] Muchísimo tiempo ya no ha hablaó [*su padre*] con ella, se ha separao con toda su familia () ¡todo eh!, ha dejao todo su familia, dice que ella le da lo mismo, dice que ella estaría conmigo, que ella no... Yo dije que: “mientras puedo siempre te aguantaré; el día que nos separamos no me juntaré con ninguna mujer a España, que ella que tiene que saber eso: nunca me casaré aquí a España con otra mujer ni vivirá con otra mujer española, nunca”, para que ella que está tranquila, eso no lo haría nunca. Su familia me ha rechazao mucho, ¡mucho!. Entonces cuando nació mi hija, venía su hermana y le dije que no entrará aquí, no verá a mi hija [...] Y al final mira, hay muy bueno ahora. Ahora hay bueno porque han perdido todo lo que han tenido [...] Cuando ha nacido la niña, sus hijos y todo se han ido viendo, se han gustado, y siguen viniendo a casa, y mira. (SC23-HGSh40-CXe-G)

(SC22-HGF40-ChXe-L y SC22-ME37-ChXe-L):

ÉL: Yo estoy con ella casi dos años o tres años que no hablo con su padre, no lo he visto, y ellos no me quieren ver porque decían que yo estropea a su hija, pim pam... () No se fiaba.

ELLA: Mi madre no quería; mi madre, mi padre no; como en casa manda la mamá, pues todo lo que manda la mamá va a misa. Por eso me tuve que ir a dar a luz a fuera, y no la conoció hasta que tuvo un año y ocho meses. Ella pensaba pues que la iba a dar en adopción, y yo dije: “a pan y cebolla, pero a mi hija no la doy (), y que pase lo que pase”. Ella: “¡uff, uff, con un negro, Dios mió, uff...!. Pero ha visto que es un chico pues que... He cambiado mi vida, estoy estable, sigo estudiando, he rehecho el hogar, luchamos por tener más, ambiciosos... [...] Hasta que le dimos a demostrar que él, aunque fuera negro era una persona, ante todo. Porque ellos se pensaban que él me había metido en la droga, porque hay muchos africanos que están en la droga; y yo les dije que es mentira, que le podían gracias a él que su hija hoy estuviera como está, porque él me curó. Él no me metió, él me saco del hoyo negro; el que me metió fue el padre de mis hijos... [*se refiere a su exmarido*] Entonces mis padres pues dijeron: “pues este negro no se va a comer todo nuestro dinero!”; y yo: “es que este negro no está conmigo por el dinero vuestro”; y se lo tuvimos que demostrar durante muchos años. () [...] Ahora ya sí le respetan, mucho le respetan; y que no te vean hablar mal de él, porque para él [*su padre*] es el mejor yerno que han tenido.

Así pues, estas reticencias suelen evolucionar con el tiempo, y los familiares que antes eran reacios a la unión mixta, pueden aprobarla y defenderla luego como el que más. Como expresa la misma mujer, casada con un gambiano desde hace 28 años, y luego otra española también casada con un hombre de Gambia:

Mi padre es su ojito derecho... Suleiman. Mi padre... a ver, quizás al principio él... porque cuando lo vió él no conocía..., claro: ¿cuando hemos conocido a la raza negra?, ¡nunca, y en un pueblo menos, por televisión!. Y entonces al principio quizás... Pero cuando yo le pregunté a mi padre: “papa me quiero casar y quiero que tú me acompañes”; me dijo: “tú no te preocupes que yo...”. Vino del pueblo, me acompañó, me llevó a la iglesia [*en Badalona*]... Y vinieron toda mi familia y toda la familia de él, amigos que estaban... Y cuando tuve mi primer hijo le dije: “mira papá, yo quiero ir al pueblo, pero quiero ir con mi marido y mi hijo”; ¡el pueblo es de 900 habitantes, si es que los hay!, ¡es una novedad muy grande un chico negro!. Entonces mi padre me dijo, dice: “en el momento que él se casó contigo, es como si fuera mi hijo. Si tú quieres venir con tu marido, mi casa está abierta para él”. Y mi madre igual. [...] A veces cuesta, ¿no?; hay familias que... yo conozco algunas que llevan muchos años, y los hermanos no se hablaban porque se había casado con un negro, y... En mi caso no. Yo, quizás es que siempre la media naranja, y la media naranja fuimos una blanca y un negro; no lo sé, no lo sé, pero realmente mi familia lo quiere muchísimo.

(SC12-ME52-CXe-B)

Amb la meva família problemes mai. Home, a mí al començament me deien: “¿ja saps lo que fas, una cultura diferent, un món diferent...?”, pero quan jo els hi vaig dir que jo me volía casar, mai, mai... Ni els nens, mai. Els nens van aquí a l’escola, mai cap problema, mai, mai. (SC18-ME37-CXe-L)

De hecho, los propios implicados que en la actualidad forman uniones mixtas reconocen a veces haber sido ellos también prejuiciosos y reacios a este tipo de unión:

Yo era racista, ¿no te lo ha dicho él?; cuando se me acercaba, yo pensaba: “¿esta mierda de negro qué quiere?” [*en otro momento comenta que compartía el prejuicio de que los negros son más sucios, y que ahora se ha dado cuenta de que no es así: dice que él es más limpio que ella*]. (SC22-ME37-ChXe-L)

Así pues, aunque sea algo común, no siempre se produce rechazo del cónyuge extranjero por parte de la familia española, ni siquiera al principio de la relación:

Yo cuando me he entrao aquí [*en la familia de su esposa*] todo me ha bienvenido; y tan pronto que me he llegao, me he hecho la casa y todo, más bien no puede estar. ¿Porqué?: la ha hecho todo para su hija. Cuando yo he llegao y he conocio ella, antes casar, he hecho la casa, y a su padre y su madre: “aquí vive la...” [...] No hay ningún problema, ni al principio ni al último. [...] Yo no he visto ninguna cambio. Yo en principio cuando conocí a ella, yo pensaba: “¡ui este padre no me aceptará”, el padre de ella; y yo digo: “¡ui, aquí no vivirá yo, yo vivirá a una casa alquilado, me vivirá allí’ [...] todo bienvenido, invitar a comer, y comer bien, invitar a comer, una mesa larga, todos comemos juntos, sin... desde el primer día. No puede decir nada. (SC13-HGM37-CXe-T)

No, yo no he tenido problema ninguno; con mi familia no, nada () No, es que en mi casa, la verdad, el racismo es una cosa que nunca... le han aceptado, que no han sido racistas ni nada. Entonces yo desde el momento que lo conocí a él, lo comenté con mi padre y me dijo que no importaba, que si fuera bueno, y... [...] Yo soy de Extremadura; es una parte de España que por lo que se ve la gente es más abierta con los extranjeros y todo. En Extremadura es que la gente no son racistas; no sé, son muy abiertas con la gente que son de fuera [...] Pero los andaluces son un poco más... no sé; en cuanto... desde mi punto de vista sí. En Extremadura son... no sé, a ver, no te lo digo porque sea mi tierra; conozco chicas de allí que también están viviendo con chicos así de Senegal y eso, y no sé, que... la gente lo acepta de otra manera, los inmigrantes, no sé no les tienen... [...] Mis hijos lo han aceptado también, osea que no tienen problemas [...] Ahora ya no es como antes. (SC19-ME42-ChXe-B)

La no unicidad en la respuesta de las familias de los cónyuges españoles se refleja también en el hecho de que una misma persona puede haber experimentado tanto un trato de aceptación como de rechazo por parte de dos familias diferentes, en el caso de que haya estado casado varias veces con mujeres españolas:

De aquí [*se refiere a su esposa española actual*] no tenemos ese problemas; su familia... esa familia es diferente que muchas familias españolas, yo lo digo siempre, sí. Pero de mi anterior matrimonio [*también con una mujer española*] sí, de la familia de ella. Hasta ha habido peleas y escándalos ahí porque quiere salir conmigo, se ha peleao con una hermana, hasta ahora, por casarme con ella, por tener una mulata, una mulata dentro de la familia. Y la familia, hasta ahora, no hay relación entre ellos; por tratar con un negro hasta tener hijos con él. [...] Aquí [*con su esposa actual*] no he encontrao ese problema; pero ese problema hay muchos. (SC15-HSM40-CXe-B)

En cualquier caso, y aunque actualmente hay más aceptación de la unión mixta que antes, la influencia de las familias y de la red social general (amistades, etc.) de ambos cónyuges suele tener un papel crucial en las decisiones de inicar una relación mixta o de romper con ésta:

Porque eh... el problema es [*que*] esta gente se casan, se casan y van bien el matrimonio, pero un momento, como una persona que no puede ir más allá de lo que es, y empiezan sus amigos a decir: “tú te casas con una...”, hay influencia social a veces, que provoca las separaciones siempre, como del lado de la mujer como del lado del hombre. A veces pues si hay problemas, en todos los matrimonios hay problemas, pues a veces si la mujer va contar en sus amigas: “oye a mí mi marido me ha hecho tal tal..., ah!”; pues a mí me dice: “oye, tú no sabes esta gente cómo son”; y no es. Entonces hace que la mujer cuando venga a casa hay siempre cambios. Al contrario del hombre también es así; puede tener pequeño problema, ¡todo el mundo puede tener problemas!. Le cuenta a sus amigos, dice: “oye, ¿tú sabes que estas mujeres blancas no se puede casar con ellas?”, ¿entiende?; pues entonces: “ah sí sí, pues yo no me casaré nunca con una mujer blanca; como tiene los papeles mándale a África”; ¿me entiende lo que quiere decir?: “vete a África y cástate con una joven”. [...] Cuando sale con una mujer española aquí, todos los españoles la rechazan; es una realidad absoluta [...] [*con énfasis*] Esta fuerte responsabilidad que esta mujer ha congado para estar contigo, hay que valorarla [...] Yo estuve saliendo con una chica española, sí. Puede decir que todo el tiempo que estaba aquí, estaba saliendo con chica española. Y había problemas y tal tal tal, pero... muchos problemas; y yo le he dicho: “no tenga problemas pa mí”, pues es así, hemos quedao amigos y ya está. [...] Inclusive algunos familiares de la mujer, si tiene fiesta, no invita a la mujer esta por el miedo que le venga con un negro ahí a la fiesta, [*riendo*] [...] Yo no quiero que tenga muchas presiones por la familia y luego pues la rechazan y luego se queda sola o alomejor que no tengamos suerte luego, ¿sabe lo que quiero decir?. [*Mucha gente decía*]: “Si está con un negro, ya verás como éste te dejará aquí y volverá a África”; sí, muchas tonterías, porque son gentes incultas que no... Pero cuando me ha conocido a mí era muy tarde que yo pues tuve la decisión de que dejamos así y seamos amigos; y finalmente esta familia ha sido muy amiga mía. Ahora la mujer está casada con español, pero... Buenas relaciones hasta ahora, sí, muy buena relación. (SC5-HSD43-CE-G)

Esta influencia hacia la endogamia de país por parte de la familia y la red social del individuo está arropada por la influencia del contexto social en general. De ahí que algunos atribuyan en gran parte la endogamia de país entre los inmigrantes senegambianos al racismo y la presión que ejerce sobre éstos y sobre las parejas mixtas la “sociedad de acogida”, especialmente en las zonas menos urbanizadas:

[*con énfasis*] Llego aquí y oír: ‘negro’, ‘gente de color’, y claro, directamente tengo que pensar: ¡si me caso con una de aquí, igual habrá follón!. [...] Claro, directamente piensas, claro, tiene que pensar. Porque tú puedes encontrar a uno que te quiere, y un otro rollo, ¿pero lo que es su entorno qué? () ¡ella tiene que aguantar mucho, eh, ¡y tú también eh!, hay que aguantar mucho; según qué familia tienes, vete a saber lo que pasará. Claro, para evitar todo esto, y menos follón, mejor... [...] Pero es por esto; la mayoría lo hacen [*casarse con alguien de su mismo país*] [...] He conocido mucha gente [*se refiere a novias, relaciones informales con españolas*], pero lo que te dice, nada más llegar ves cosas que no... [*sonriendo*] Que no porque... Hay gente que se casan aquí, eh; yo conozco gente que se casan gente de aquí, ¡pero mucho follón eh!. [...] hombre casado con mujer española aquí [*con énfasis*] ¡tenía que haber mucho!, pero problema lo que te digo por esto no hay mucho; porque claro, nadie le gusta sentar aquí con tu mujer, y te empieza: “mira esta, esta está casada con un negro, mira este nosequé...”, es que nadie le gusta. [...] O uno que va a discoteca con una chica blanca y le dicen cosas [...] por ejemplo decir: “¿tú conoces la hija de nosequién?, ¿sabes que se va con un chico de color?, nosequé nosequé...”; cosas así. Y estas cosas aunque parece que no, pero nadie le gusta; ¡a mí no me gusta! [...] Estos pueblos pequeños hay pocos. Normalmente en lo que es Barcelona por ahí hay más, Girona, o... Lleida, sitios así hay más; pero aquí en Salou... Más bien en ciudad, porque en pueblos pequeños es muy difícil [...] Yo, mi opinión personal es... () Porque es más fácil la ciudad, ¿porqué?, porque un pueblo todo el mundo conoce, aquí Salou yo conozco todo el mundo. Entonces un pueblo pequeño es muy difícil. ¿Porqué?, [*con énfasis*] porque siempre hablan, siempre se meten donde no le llaman; y se meten, hasta los que son de aquí, y ahora, si no son de aquí más todavía: “Ui, hijo de tal o hija de nosequién, ¿sabes? sale con una negra, nosequé nosequé nosequé...”, ¿sabes?, o piensan cosas raras, ¿no?. [...] Un ciudad no, un ciudad es más... por ejemplo, tú vas Barcelona o Madrid, pues ves de todo. (SC14-HSW33-CE-T)

Como ocurre con la familia, el rechazo social de la pareja mixta en la “sociedad de acogida” viene muchas veces mediado por prejuicios hacia los inmigrantes africanos: delincuentes, drogadictos, atrasados, gandules, oportunistas, que se casan o mantienen relaciones con nativas por interés, etc. A éstos se suman una serie de estereotipos y prejuicios ligados a la moralidad y la sexualidad de los negros, y que ya tratamos en profundidad en los apartados 1.1.f.4 y 1.1.f.5 del Capítulo 1 (i.e. el mito del negro como individuo hipersexual, amoral, corruptor y potencial violador de la “casta mujer blanca”):

(SC15-HSM40-CXe-B y SC15-ME32-CXe-B):

ÉL: La idea global, aquí lo que transmite la gente, es que nosotros nuestros padres no obliga a casarnos, aunque no queremos; eso es lo que tiene mucha gente en la cabeza, y no todos estamos así. [...] Yo conozco personas aquí no pueden tener novias blancas, porque si su familia se entera que tiene una novia blanca, cortan relación con él; le considera como una persona perdidas. Porque al principio yo mismo allí, algunos amigos me han rechazao por salir con chicas blancas.

ELLA: Aquí se piensan que te quitan el trabajo, las mujeres... todo.

ÉL: En discotecas te ocurre esto un montón; por ejemplo, tú ves que entra un grupo de chicas aquí, los chavales ahí al lao, tomando cervezas, y nadie tiene coraje a dirigir las chicas a hablar; una vez que te ve, las chicas empieza a hacer un pequeña risa contigo, ya todos tienen coraje para meterse en medio, para quitarte de en medio, eso sí, porque a mí me ha ocurrido.

ELLA: Luego dicen que la chica que sale con un chico negro es más fácil que conquistar por un blanco, porque si puede salir con un negro, pues ya puede salir con los demás.

ÉL: Claro: si lo acepta ese negro, pues a mí también [...] Algunos considera que las que salen con nosotros son personas imposibles de encontrar un amor, o se les considera como una puta, todo eso.

(SC3-HGF37-CXe-B y SC3-ME36-CXe-B):

ELLA: [...] antes era horrible; nosotros cuando nos casamos [...] hmm... nos lo hicieron pasar mal... [...] A mí me decían: “ai, con lo mona que tú eres... Y cómo te has casao con un chico...”. Y yo digo: “¡pero bueno!...”; ¡pero vecinas del bloque!. Porque mira, nosotros sí es cierto que nos fuimos a vivir, en Mataró, nos fuimos a un bloque de piso que vamos, que estaba bien... [...] Incluso se permitieron el lujo de estar mirando por la mirilla, cuando Falla se marchó a África, venía un compañero a traerme, porque luego ya dejé de trabajar, estaba embarazada y nosequé, entonces cosíamos en casa, comprábamos máquinas industriales y cosíamos en casa; entonces Falla se marchó a África, y venía un amigo de él a traerme faena, y entonces la vecina de enfrente dice, le dijo a él: “oye, que viene un chico cada día a tu casa y se mete en su casa y nosequé nosecuantos...” [...] Y de pararme mis vecinas en el bloque... porque el bloque que te digo, el bloque de pisos, era un bloque que estaba bien, una zona pues que bien, que entonces allí no vivía ningún africano, porque no se lo podía permitir, el alquiler no es que fuese muy alto, pero tampoco... bueno. Y entonces los vecinos estaban un poco... como diciendo: “¿y cómo este africano puede vivir aquí?, ¿y quién es?, y...”, y bueno y me paraban a mí, y: “¿de qué trabaja tu marido?”, y yo le digo: “pues es médico, trabaja en Barcelona”, ¿sabes?, ¡que... tanta tontería!. A otra le decía que era maestro; estaban echas un lio... Y nada, y entonces yo a una, más de una vez ya le...ya me importaba un rábano, decía: “¡pero bueno, y yo a usted le pregunto lo que trabaja el suyo!”. Oséa que... Y nada... y me colgaban pan duro en la puerta de casa, como si estuviésemos muertos de hambre!; y ropa, ropa, ¿te acuerdas? [...] Y en bailes sí que a él, tú has tenido un rechazo o dos, en alguna discoteca que no le dejaron pasar, por ser negro, y a mí sí [...] Como yendo juntos, sí, en bares risitas; pero decirnos directamente cosas no.

ÉL: Risitas; siempre hay chungueo y eso...

ELLA: Y incluso, bueno ahora ya hay más respeto aquí, pero incluso a veces le han dicho: “¡escucha, el negro éste, tan bajito y tanto hijo, nosequé nosecuantos!...”; así, pero... ¿sabes?; que dices pasas, porque pa qué... ¿sabes?. A lo primero sí, a lo primero de casada yo... jolines, fueron temporadas durillas, ¿eh?; sí, la gente no se portaba muy bien. [...] Un día me dice una vecina: “oye, perdona Imma, de verdad no te ofendas, pero es que yo, darle un beso a un negro me daría un asco...” [...] Y cuando me dijo eso, digo: “hombre, mira, yo respeto que...”. Ah, y dice que su hijo [...]: “¡la verdad [*si se casara con una negra*] me daría un disgusto!”; mira que no se preocupa para otras cosas esenciales, ¿eh?; pero dice: “es que te lo digo que yo me daría un disgusto y yo creo que no le hablaría a mi hijo; Imma, y yo pensaba que no era racista, pero...”

ÉL: Oye, tampoco no hay que valorar dicho; porque dicho y la realidad tampoco no hay, ¿eh?... Yo no le doy importancia; porque la persona puede cambiar alomejor... dice de momento dice las cosas, que no... [...] Yo pensaba antes [*que*] como Gambia no hay [...] Cuando salí Gambia y fui Senegal, ve que Gambia es que... más o menos es normal, ¿sabes?; entonces ya, voy a otro sitio, así de... Es que, para que veas las cosas que no... Cómo es, ¿sabes?; empezará a tratar más la gente, empezará a cambiar...

ELLA: Yo sí, yo me quedo con muchas cosas... Porque él tampoco entiende muchas expresiones, antes menos todavía. [...] Yo me considero una persona muy abierta; y yo a éstas [*mis hijas*] también las educo que tienen que aceptar a quién sea, de que no se pueden reír de nadie: negro, chino, gordo, flaco, largo... ¡es que no!, es que no... Hay que respetar a todo el mundo sea como sea; nadie tiene culpa de ser gordo, o ser flaco, o ser feo o tener la nariz torcida, o... ¿sabes?.

(SC12-HGM52-CXe-B y SC12-ME52-CXe-B):

ELLA: Nosotros íbamos cogidos de la mano, éramos dos chicos de veinte años [...] escuchabas: “no le dará vergüenza ir cogidos de la mano...” Pero él no... esas palabras no las escuchaba, porque [...] él el idioma hablaba, pero muy poquito, ¿no?. Pero muchas veces, cuando se reían o se giraban, y decía [*mi marido*]: “buenas tardes señora” o “buenos días”, la mujer se giraba, ¿no?; y yo le decía [*a mi marido*]: “tú no te preocupes, ¿tú sabes lo que dicen?: “mira esa rubia que fea y que negro más guapo lleva”. Y los hombres, ¿sabes lo que dicen?: “el cacho negro ese mira que rubia más buena lleva”. [*con énfasis*] Pasábamos de la vida, porque la vida era nuestra, y a nadie teníamos que dar explicaciones, sólo a nosotros, y a Dios, y punto. ¡Ni a mis padres!. Por encima de todo estaba el amor que nos profesábamos los dos. [...] A mí directamente, en dos o tres ocasiones, ya te digo, pues alguna mujer: “oi que niño más bonito que tienes, ¿que es adoptado?”; cosas así, que te duelen, y yo: “pues no señora, no es adoptado, fue hecho con gusto y parió con dolores igual que yo; es mío, parido por mí y engendrado por mi marido”. O ir por la calle y un viejo decirte: “oye, y tú tan rubia ¿cómo que has casao con un negro?, que te lleva saliendo de la mano...”; cosas así, pero que bueno, que a nosotros ni nos hacían mella. No nos ha hecho mella nada.

ÉL: Ahora peor que antes; a nosotros no, a nosotros no, pero quiere decir... Porque yo me acuerdo a aquellos tiempo, [*con énfasis*] jamás la vida, jamás la vida hay una discoteca que dice que aquí no entran negros () ¿entiendes lo que quiero decir?; aquí pasa. Y a la vez,

donde hay bares que nosotros entrábamos no nos dejan ni pagar; ¿sabes porqué?, porque donde vamos nosotros siempre está lleno de gente’.

ELLA: Era un grupo de jóvenes africanos que había llegado, por entonces llegaron un grupo muy majo, porque iban a la discoteca y eran [*interviene su marido*: “con un respeto...”] amigos de todos... Entonces aquello era también la novedad un poco, además que él no sólo por la novedad, yo te enseñé a tí fotos de él y ¡las niñas de Badalona de la época nuestra iban de boli detrás de él, eh!: era un chico alto, majo, educado, muy limpio; él siempre le gustaba ir... ¡ahora es cuando va hecho un desastre! [*risas*] Pero entonces era un chico bien arreglado, respetuoso, y era el camarero de una discoteca de Badalona. Entonces, pues eso se hizo conocer, las niñas: “¡Uahh!...”. Yo pues no por eso, porque yo era más mayor [*que ellas*], tenía veinte años, ¿no?, entonces... yo era más seria... [...] Éramos una pareja que queríamos formar una familia, a todos los niveles, y que nos respetara la gente, que nosotros no íbamos a pedirle a nadie nada.

Hay mucho racismo; la gente dice: “¿y ese negro cómo puede tener ese piso?”... ¡pues trabajando! [...] La gente, la sociedad, que no lo admite [*las parejas mixtas*], por mucho que digan que se están acostumbrando a la gente de color, no admiten... Porque él mismo sabe que vamos por la calle paseando con la niña, ¿y cuanta gente se gira a mirarnos? [*interviene su pareja*: muchos] [...] A mi cara no me lo han dicho; a mí el único que me lo dijo a mi cara fue el comisario de extranjería de aquí, que me dijo sonriendo: “tú conoces muy bien a tu negro...”; digo: “yo sí, alomejor usted no conocerá a su mujer, pero yo a mi negro yo sí que lo conozco”, cuando pasó todo ese problema de los papeles [*le detuvieron por equivocación, porque un amigo que estaba metido en tráfico de droga había adoptado su identidad*]. Es muy triste, muy triste. Ahora, hemos pasado mucho, ahora lo hemos superado todo, y lo que nos queda por pasar, porque si estas con una persona de color todos son problemas. [...] Yo perdí todas mis amistades... Todos sé que me miran mal porque estoy con un negro, como si un negro pusiera: ‘sida’ o ‘traficante’. (SC22-ME37-ChXe-L)

Como se ha dicho más arriba, las actitudes de rechazo a las parejas mixtas parecen ser más comunes en las zonas más aisladas, con menor diversidad y menos posibilidades de interacción:

(SC16-HGM41-CXe-T y SC16-ME37-CXe-T):

ELLA: Hay mucha gente que notas que habla detrás, pero no te lo dicen en la cara; no te dicen a tí... Y luego, pues tonterías como eso que le dijo ese hombre: tú tienes papeles aquí porque... con una mujer de aquí; un hombre le llegó a decir eso.

ÉL: Decía si una persona, que sea moro o otra persona, de mundo que no es español, tiene documentos de aquí porque folla una española; así... uno mayor, más grande que mi padre.

ELLA: Aquí [*Santa Bárbara, zona rural de Tarragona*] hay más racismo porque aquí hay mucho desconocimiento y a parte mucha ignorancia; tú compara aquí con un pueblo de esos del Oeste americano que llegaba un forastero y le decían: “antes de que caiga la noche no te queremos ver aquí” [*sonrisas e intervención del hijo mayor*: esa es la única diferencia, que

no se matan, pero...] Tú piensa eso , y eso es lo que sucede aquí; no lo llegan a decir, pero eso es lo que piensan.

ÉL: Por todos sitios que yo he pasado en mi vida, hasta ahora, nunca. Si yo hubiera conocido aquí la mentalidad, la conocimiento de la forma de la gente de aquí, antes, este mujer [*mi esposa*] no hubiera casado () [...] ¡Es que... La gente así es una vergüenza, es una vergüenza!.

Estas actitudes sobre la moralidad y la sexualidad de los *partenarries* negros, se reflejan también, de forma significativa, en el mayor rechazo social hacia las parejas mixtas sin hijos que a las que tienen hijos (una actitud que, por otro lado, es general para cualquier pareja por razones de valores generacionales):

[...] cuando te vas con un mujer, por ejemplo, yo ves que hay gente que te mira de... te mira de celoso; esto también. Porque un día me peleé al metro, con unos, una pareja, que yo iba con una chica joven, y en metro, esta pareja empezó a insultar con quién iba, la chica, no sé, empezó a insultar como: “niña, mira se va con un negro de mierda”, así [...] Y a par de esto hay rapaos, rapaos que busca pelea... [...] Pero ahora [*con su mujer actual y el niño*] no... todos viene: “¡que guapo!”, tal, ¿sabes?, los yayos [...] jóvenes también; esto eso es muy bueno, esto me gusta. (SC1-HSW42-CXe-B)

[...] miradas sí, muchas, y todavía, y más ahora con cinco [*hijos*], te miran: ¡ooh! [...] Pero ahora te miran de otra manera, oséa... No ahora sólo dicen [*con expresión de sorpresa positiva*]: “Ah, mira!, pues oye...”, ¿no? (SC3-ME36-CXe-B)

Finalmente, puede decirse que este contexto social desfavorable al mestizaje juega a favor de las uniones mixtas informales, puesto que a nivel formal (público) la presión de la norma es mayor. Como expresan algunos de los entrevistados, una relación formal pública estaría más “mal vista”:

Por ejemplo, aquí, hasta hoy, haga lo que hagas, viste lo que vistes, no puedo convencer que parar una mujer blanca en la calle, hablando contigo, se rie contigo porque le da vergüenza, ¡hasta ese existe hasta ahora!. Si no conoces una persona que puede... yo puede gustar una persona aquí; por ejemplo yo le cae bien, le gusta hablar conmigo..., pero aquí [*en la calle*] nunca me dará ese oportunidades, pero si encuentra con ella en una discoteca sí, o un sitio público donde no es en su entorno pueblo, sí; para que los conocidos no le ves... Eso siempre existe hasta ahora [...] (SC15-HSM40-CXe-B)

Bueno, yo conozco mucha gente que están viviendo con chicas de aquí, pero sin casarse ni nada. Puede ser que... van a casarse, pero conozco mucha gente que están en parejas, sí. (SC24-HSF32-CXe-B)

6.5.d Xenofilia y mixofilia: el estatus de la blancura y el exotismo de la negritud

Aunque a lo largo del trabajo he dado pinceladas sobre el tema del turismo y la relación entre exogamia y mixofilia, es preciso hacer ahora un análisis más profundo. Como vimos en el Capítulo 1, especialmente en el apartado dedicado a la psicología social (1.1.f), la exogamia/endogamia está influida por el contacto cultural y los procesos de endoculturación. Por un lado, podemos hablar, más que un racismo o xenofobia conscientes, de un etnocentrismo generalizado o ‘sistema complejo de referencia’, en términos levistraussianos, según el cual el individuo reaccionaría con extrañeza hacia lo desconocido o menos conocido (p.e. he experimentado en pueblos de Gambia que muchos niños senegambianos que no están acostumbrados a ver a blancos, les temen y evitan su contacto). Esto se relaciona con la endogamia y –aunque no necesariamente– con la mixofobia. En esta línea, hay quien argumenta que el rechazo a las uniones mixtas con blancos se debe también a la historia de los contactos durante la colonización:

[...] viendo la historia de los blancos en África, yo por la historia veía que [...] siempre sale el negro fastidiao, y no puede haber amor si hay intereses materiales [...] antes eran más abiertos a casar con blanca; ahora si te presentan blanca dices: “¡cuidaito!”.

(TC18-HGS56-CE-B)

Sin embargo, paralelamente, y también a través del contacto cultural –virtual o real– existe la reacción contraria; esto es, de atracción hacia el extranjero (xenofilia), que se condensa en marcas fenotípicas, y que se relacionaría con la mixofilia, por ambas partes:

(SC13-HGM37-CXe-T y SC13-ME31-CXe-T):

ÉL: [*Refiriéndose a su esposa*] Ella siempre tiene le gusta los negros.

ELLA: [*sonriendo*] Jo sí!; a ma mare un munt de vegades: “podríem adoptar un xiquet negret”, sí... Sempre m’ha agradat, sempre sempre [...] lo que es la cultura no; m’han atret molt los crios, la raça... [*de adoptar*] ho havia dit a casa i tot!, pocs dies abans de conèixer a ell [...] A mí me llamaba molt, molt! [*la adopció*] Ja et dic, vaig estar amb la meva mare... tres o quatre cinc mesos abans de conèixer a ell, allò que sortien uns crios aquells de la tele: “adopto o apadrino un niño”, y... “perquè no n’adoptem un?”; va ser la moda allò que llavontes s’adoptaven crios de fora y... Y quan vas allò pel carrer... sempre agarrar si veus un criet així... diferent!, de seguideta a agarrar-lo; sí, sempre, sempre, sempre...

En Senegambia, la educación colonial, primero, y el turismo, luego, han jugado un papel fundamental en estos procesos. El turismo por lo que implica de construcción del “otro” a través de las ideas de exotismo, por un lado, y de modernidad –en términos socio-culturales y económicos– por el otro. En los últimos años, tanto Senegal como Gambia, también Guinea, han aumentado en popularidad como destino turístico de los europeos, especialmente por parte de jubilados de los países nórdicos, muchos de ellos mujeres. Las agencias de viajes han jugado un papel crucial en este fenómeno, que en el caso de Gambia

empezó a mitades de los 1960s con la promoción de vuelos charter por parte de compañías escandinavas. Esto inició lo que en la actualidad es el sector que da mayores ingresos al país. Y una parte importante del turismo europeo es el turismo sexual, tanto de hombres como de mujeres. La mayoría son holandeses, alemanes, ingleses, belgas, daneses y noruegos, generalmente adultos o en edad de jubilación, que suelen viajar solos. La mayoría de las mujeres son inglesas, danesas, suecas y noruegas, y aunque muchas son mayores, también las hay jóvenes. Como se explica en origen:

You know, some come to help the Africans; some come to help. And others will be coming looking for men. Yeah, men and women [...] I have seen so many young ladies, even students, from England and Western Europe, who come here to come look for men, yes. But they don't come directly to look for them; but they come to look for their partners, indirectly [...] Black partners, Gambians [*a friend takes part*]: they come purposely for that, to have partners... (SG2-HGM25-CE-Af)

Todo esto llevó al Presidente de Gambia a intentar romper con la imagen de “paraíso sexual” que tiene el país, apelando a un cambio de moralidad:

We are Africans and we have our moral values [...] Prostitution and drugs, those are all moral woes that we don't want in an African country because those are ideas which are alien to the African people [...] We are not sex machines. I want that to be clear to whoever comes here purposely for sex.³⁰³

De hecho, en Gambia los individuos más observantes consideran el turismo como un peligro, al promover la prostitución y deteriorar los valores religiosos:

Tourism, as my case, I judge it like this: it has advantages and disadvantages... () The advantage is it grows our economy () mhm... it grows our economy; the disadvantages is it destroys our religion [...] for the... in terms of the country, they see as the advantage is more; but religious scholars, they say that the disadvantage is higher than the advantage. (SG1-HGM22-S-Af)

Economically they help the country; economically, they help the Gambians. Religiously, they are a destruction to the country. (SG2-HGM25-CE-Af)

Pero a pesar de los deseos del presidente Jammeh, esta realidad es difícil de cambiar. Dada la situación de pobreza del país, hay toda una economía, en gran parte sumergida, montada alrededor del turismo sexual. Por un lado, aunque la mayoría de prostitutas en Senegambia son refugiadas de países vecinos (p.e. Sierra Leona, Liberia, Nigeria), muchas mujeres gambianas casadas y sin pretensiones de emigrar, ejercen la prostitución con *tubaabs*, ya sean turistas o residentes en origen, para sacar adelante a la familia. También hay chicas

³⁰³ Reuters, 20-8-1994. Citado por Ebron (1997: 223).

jóvenes solteras, que suelen ir acompañadas de un hermano, y que se ofrecen en los hoteles y lugares frecuentados por turistas. Durante mi estancia en Gambia, entre agosto y septiembre de 2001, y acentuado por el hecho de que en esas fechas casi no había turistas (la temporada turística empieza con la llegada de la estación seca, en el mes de noviembre), tuve varios ofrecimientos de este tipo.

Por otro lado, los hombres, que suelen ser muy jóvenes, combinan esta actividad con la de “guías turísticos” (por cuenta propia), de modo que, especialmente para éstos, supone tanto un recurso económico para la supervivencia en el país como una vía para la eventual emigración. Como se explicó en el Capítulo 3, hacer de guía turístico, es el medio que utilizan muchos jóvenes senegambianos para salir del país, no necesariamente ejerciendo de prostitutas. Se trata de una actividad a través de la cual conocen a mujeres europeas, con las que pueden iniciar una relación mixta o, una vez han emigrado a través de esa persona –no siempre mujeres– formar una unión mixta en destino. Como se explica en origen:

Yes, yes... Mainly from our own society. Also from the Western (?) [...] And also the Gambia to Europe... the Gambian to Europe: Sweden; most from Sweden. And Germany also; yeah. Because most of the brothers who are married to the Westerns, are all these tourist guides [...] most of them are married to the Swedish [...] Most of them are not married [*in Gambia*]. [*They are*] very young people [...] The men [...] because the ratio here, men to women, is one is to eight; that means, it is alloweble that one man can marry eight, eight women, that is allowed. Then, from that one is to eight, you know directly that there is more women than men, so that is not the case. (SG2-HGM25-CE-Af)

Yes, yes!. Many tourists come here and marry with Gambians. Yes, they [*men*] come here, yes. And the, even the... Gambian... white people these... The women there they come here and marry with the boys in The Gambia here; yes, and go with them... You know?, my... my husband's brother... yes, is married with one... white women; yes, and go [*to Europe*] with her [...] Men. You know...? [*timidly smiling*] Men will go and find a woman... (SG3-MGS23-CE-Af)

[...] como España o Inglaterra, todo el... hay mezclao. Hay blancos que casan con blancas; hay blancos que casan con morenas [*africanas*], hay de todo... [...] sí, ahora más... Osea que los extranjeros que vienen, que vienen a casar aquí... vienen. Hay muchos que vienen aquí, y que se casan con los chicos... con las chicas... Osea que las chicas que casan otra, otro sitio, no hay mucho..., hay, pero pocas. (TG1-HGS76-V-Af)

Como ya se comentó en el Capítulo 3, muchos de los jóvenes senegambianos tienen un sentimiento de xenofilia hacia Occidente, que se traduce en una voluntad de *passing*. Esto es, la adopción de marcas de modernidad (i.e. estética rasta, ropa deportiva de marca, etc.) así como la eliminación de las marcas de distinción propias, como por ejemplo el color de la piel. Es común el uso de decolorantes de piel, de los que hay una gran variedad (véanse

Fotos (6).1 y (6).2, en la página siguiente; en la segunda fotografía pueden apreciarse algunas marcas: Si Claire, Bel Claire, Clara, Fine Claire, Alliage Claire, etc.). Es decir, en este contexto, la “negritud” tendría un valor negativo, mientras que la “blancura” tendría un valor positivo, asociado a “lo occidental” (modernidad, estatus, éxito, etc.). Esto nos lleva a plantear la siguiente paradoja, que se relaciona con la mixofilia en ambos casos: el uso de cremas bronceadoras en Europa (cuanto más moreno, más *exótico*), y el uso de cremas blanqueadoras en Senegambia (cuanto más blanco, más *estatus*). Esta relación entre piel más clara y estatus, de la que ya he hablado anteriormente, está relacionada, pues, con la exogamia, y permite hablar de exogamia en términos de hipergamia para los senegambianos. En este sentido, las relaciones con *tubaabs* tienen mucho que ver con el hecho de estar conectado con el exterior (norte rico) y la posibilidad de pertenecer a él a través de esa relación; donde la mixofilia se relaciona con la hipergamia.

Con la misma lógica, y a otro nivel, puede hablarse de mixofilia en términos de hipergamia en las uniones entre hombres gambianos y mujeres senegalesas (se considera que Senegal es más occidental, moderno, etc. que Gambia), algo que se confirma con la explotación cuantitativa del Capítulo 5, que señala una mayor proporción de uniones entre hombres gambianos y mujeres senegalesas.

Asimismo, la mixofilia vinculada a la “hipergamia de color” en Cataluña se produce también por parte de mujeres latinoamericanas de color (p.e. dominicanas), que según algunos senegambianos rechazan a los hombres negros y prefieren a *partenaires* blancos porque ello supone mayor prestigio:

Bueno, hay dominicanas que son racistas; a veces son racistas. Por ejemplo te dicen: “tú eres muy negro”; ellas como son mulatas, porque la mayoría son mulatas ellos, pues hay muchas son... sí. Hombres también, hay de todo [...] Hay otras [*que*] a mí no me dicen algo, pero a veces se dicen entre ellos, sí. Por ejemplo: “estás saliendo con un negro, y tal...” y esto [*risas*] Ellas hay muchas prefieren salir con español que salir con negro () No sé porqué... porque dicen que: “yo no salgo con negro”, aunque ellas son mulatas, pero... sí. Más blanco mejor; aunque el blanco es más blanco que ellos, pero ellos prefieren blanco; sí. Porque aunque es blanco, son negras, pero como están entre... están al medio, ni blanco ni negro, pues... [...] [*Las latinoamericanas*] salen más con blancos; con africanos también hay, pero más con blancos. (SC17-HSD40-ChXo-B)

Foto (6).1: Cremas blanqueadoras en un puesto del mercado de Bakao (Gambia, Western Division)



Foto (6).2: Cremas blanqueadoras en una calle de la capital, Banjul (Gambia, Western Division)



Cabe decir que este sentimiento de xenofilia entre los senegambianos, vinculado a la preferencia por cónyuges occidentales en términos de hipergamia, no se explica sólo por el turismo, sino que arranca y es en gran parte fruto de la educación colonial, que idolatró todo lo europeo y despreció todo lo africano. Como señala Remei Sipi (1997: 34) hablando de un hecho autobiográfico:

[...] alumnos africanos [*del colegio Mayor de África*] que conquistaban a las mujeres blancas. Generalmente las encargadas de la limpieza de este centro eran su máximo, ‘privilegio’ al que no podían optar las mujeres africanas de la misma condición incluso con formación universitaria. Es frecuente oír a nuestros hombres africanos afirmar que no encuentran mujer africana para formar pareja, porque no tenemos el nivel suficiente para acceder a este ‘honor’.

En este sentido, podemos decir que el blanqueamiento, como estrategia de huida o despersonalización, ha sido generalmente más viable que la revalorización de la identidad étnica propia. Es lo que Frantz Fanon llama el ‘complejo del colonizado’. Y tiene un sentido práctico fundamental. Siguiendo a Hall (1992), que entiende el racismo como una estructura de conocimiento y representaciones con una energía simbólica y narrativa que trabaja para asegurar nuestra posición arriba así como para asegurar que los otros se quedan abajo, un aspecto importante de la lucha de los pueblos dominados ha consistido en cuestionar, manipular, combatir, negar, y a veces hasta invertir representaciones de ellos reproducidas en el discurso dominante de su sociedad nacional, o de la sociedad en la cual viven. Esto no obsta para que también exista la revalorización de la identidad étnica propia a través de la consideración positiva de la negritud (también como movimiento político).

Como señala Paula Ebron en ‘Traffic in Men’ (1997), aparentemente, el fenómeno de las relaciones informales transnacionales entre mujeres europeas y hombres senegambianos rompe con el modelo tradicional en el que viajar se consideraba una experiencia masculina, y en el que las mujeres eran las víctimas dentro (ámbito doméstico) y fuera (objetos sexuales exóticos). En teoría, ahora se produciría una inversión de poder. No obstante, en estas relaciones transnacionales, ni las mujeres ni los hombres ejercen el control deseado. Por un lado, las mujeres se ven a sí mismas como independientes y al margen del sistema patriarcal, y no ven a ninguna de las partes como ‘controlador’ o ‘víctima’. Sin embargo, se trata más bien de una escapada temporal del contexto de dominación patriarcal cotidiana. Por otro lado, los hombres gambianos, que perciben a las europeas como mujeres promiscuas en busca de jóvenes senegambianos, se auto-definen como emprendedores que utilizan la relación para mejorar su situación en términos socio-económicos, ante la posibilidad de viajar al extranjero con sus “parejas”. Como decía un chico joven de Banjul (Gambia), cuyo plan era emigrar a Alemania para casarse y obtener así la nacionalidad: “muchas vienen a buscar sexo... soy fuerte y joven, y les doy lo que quieren.” Sin embargo, muchos de los intentos de matrimonio con extranjeras – generalmente suecas o danesas– fracasan. Especialmente cuando la mujer es joven, la relación suele acabar con el abandono de ésta por parte del hombre senegambiano tras el

nacimiento del primer hijo (Ebron 1997; Craven 1968: 17-18, 47), lo que, como veremos, se debe también a conflictos socio-culturales en la relación. Por otra parte, en muchas ocasiones los hombres senegambianos son utilizados, reducidos a objetos sexuales, viéndose a sí mismos “tratados como mujeres” (feminizados) y contradiciendo sus expectativas de promoción social. La paradoja es que la realidad del fracaso contrasta con las narrativas de éxito, lo que contribuye al mantenimiento de esta idealización de la relación transnacional, que para muchos es sinónimo de victoria.³⁰⁴

El número de mujeres españolas, también jóvenes, que viajan a Senegambia, así como a países de Lationamérica, especialmente a República Dominicana y Cuba, para hacer turismo sexual, ha ido en aumento en los últimos años. Si bien antes me he referido a la xenofilia, la mixofilia por parte de los individuos senegambianos en las uniones mixtas, se produce también una exaltación y valoración positiva por parte del *partenaire* español hacia la negritud y los atributos asociados a ésta: mayor sensualidad, hipersexualidad, etc., además de la imagen de exotismo no necesariamente asociada a la sexualidad, sino al hecho de pertenecer a otra cultura, con una forma de hacer distinta (p.e. más sosegada). Ciertamente, este no es siempre el único móvil, o ni siquiera un móvil de la unión; pero sin duda juega un papel significativo, especialmente en las relaciones íntimas informales. Es decir, que siendo el contexto social desfavorable a las uniones mixtas, estos móviles se desarrollan más en espacios menos abiertos, como los contextos lúdicos y/o más privados.

6.5.e Exogamia y “matrimonios blancos”

Como se vió en el Capítulo 1 (apartado 1.1.c.2: El marco jurídico. Adquisición de la nacionalidad y exogamia), existen varios mecanismos para que un inmigrante adquiriera la nacionalidad del país de destino. Uno de ellos es el matrimonio con un nacional. En la actualidad, dentro de un contexto de inmigración cada vez más restrictivo, el móvil de las uniones matrimoniales de senegambianos con europeos es muchas veces la obtención de la nacionalidad del país de destino; son los llamados “matrimonios de complacencia” o “matrimonios blancos”. Aunque, de hecho, como ya se dijo, esto es algo difícil de discernir (en teoría, son los encargados de los Registros los que se deben cerciorar de la “veracidad” del consentimiento de los contrayentes, lo que puede suponer un mero trámite o derivar en un interrogatorio de tipo policial). Aquí la exogamia se inscribe en el proyecto general de la emigración pensada como estancia temporal para la obtención de recursos económicos y/o formativos, que sirven para ayudar a la familia en origen. Como se explica en origen:

³⁰⁴ Sobre turismo sexual en Gambia consúltense también: Wagner (1982); Wagner y Yamba (1986); Brown, N. (1992).

[*emphatic*] Yes, there are, there many! [*They do it*] to find their way out [...] And have work, so that they can help the family here [...] Men, men. There are womens here who do it, but mens are the most... Because [...] if they marry these white girls, they have more chance to go to Europe, and from there they can work and help their families [...] so that they can help their brothers and sisters, yeah. (SG1-HGM22-S-Af)

Si el proyecto es la migración temporal, tras el matrimonio exógamo en destino puede haber divorcio, retorno al país de origen y formación de una nueva unión endógama:

Most of them come back and after they finish, yes...; and marry here. Even those who married in Sweden and this thing, they come back to marry; yeah, and make of their family, yes [...] after [*they*] divorce [...] They [*Gambian men*] will be marrying because of travelling. (SG2-HGM25-CE-Af)

Pero también pueden darse situaciones de bigamia, coexistiendo la unión exógama en destino y la unión endógama en origen. En este caso la exogamia supone una vía para ayudar ya no sólo a la parentela, sino fundamentalmente a la/s esposa/s e hijos en origen, que pueden ser luego reagrupadas.

Durante mi estancia en Gambia conocí a muchos jóvenes –tanto gambianos como senegaleses– cuya idea era la de emigrar a Europa, casarse con una ciudadana europea (generalmente de países del norte de Europa) y conseguir así la nacionalidad. Muchos señalaban las complicaciones de estos trámites (por ejemplo, el hecho de que hay que enviar el dinero por carta al país de destino, para formalizar la relación, un proceso que no es muy fiable, y que es la causa de que muchos no den ese paso). Sin embargo, el fenómeno de los “matrimonios blancos” no es algo común entre los senegambianos residentes en Cataluña. La mayoría de los entrevistados, coincidiendo con lo que se explicaba en origen, señalan conocer casos en otros países de Europa, donde hasta hace poco había más facilidad para la obtención de “los papeles” a través del matrimonio con un nacional, y no se reconocen en ese móvil en el caso de su unión con una española, una insinuación que algunos toman casi como una ofensa:

Interés ahí no se casan: tú puede tiene dinero, mañana ya nada. Casarte con alguien, tiene que querer; pero interés, yo no me he casao por interés. [...] [*con énfasis*] Hay gentes que no casar aquí y tiene papeles; hay gente que no casar aquí y tiene la nacionalidad; hay gente que no casar aquí y tiene residencia y tiene de todo, no dependen de eso. (SC11-HSW50-CXe-B)

Puede haber, pero yo conocer no conozco a nadie; porque yo directamente, eh... trabajaba hace muchos años que no tenía papeles tampoco y trabajaba con un chaval burgalés que estaba aquí [*en Tarragona*] estudiando aquí laboral, me decía: “Juan –me llamaba Juan– cásate con una chica de aquí y tendrás papeles”, nosequé [...] Pero yo le digo: “yo no voy a casarme con nadie para papeles ni por dinero ni por...” ¡Hay gente que se casan aquí

también, casan por dinero, o se casan por lo que sea, por interés, digamos general mejor dicho ¿no?; pero esto yo no lo hago. Ahora, ¿habrá alguien que lo haces?, vale; pero yo no. Yo no me voy a casar por interés: ni por esto ni por otro ni por nada; yo por lo normal... Pero cuando una persona cuando se mira por el interés de lo que sea, ¡ya chungo!... que sea de aquí que sea de fuera, da igual, ¡no, no, chungo!, porque no puede ser, porque no se puede mezclar una cosa con otro, ¿entiendes?. (SC14-HSW33-CE-T)

[...] yo estaba en Alemania, tenía mujeres, chicas... ¡muchos!, muchos, los tengo las fotos aquí todo. Tenía una de diecisiete años, cuando llega a dieciocho y me dice su madre: “lo voy a casar”, y yo dijo que no; y entonces ahí lo hemos terminao. [...] Y ella me decía: “oh, pues muchos morenos casan aquí para tener papeles, pum pam...”; digo: “esto puede ser, pero cada uno como está; yo de papeles no quiere casar por ningún papel, porque llevo un montón de años recorriendo Europa y sin casar, pero siempre donde voy hay esto”; y digo: “yo de papeles nada. Yo si quiere alguien por lo menos lo puede ser que lo quiero y ya está, pero no por papeles”. Y me parece ella mismo [*se refiere a su pareja española*] lo sabe de esto ahora, porque mira, llevamos ocho años y no estamos casaos y vivimos [*interviene su pareja*: ni ha habido problemas de separaciones ni nada]. Y también lo que digo yo, yo no estoy con una persona por tu dinero o con... yo busco mí la vida, como yo soy yo, ¿entiendes?. [*interviene su pareja*: no, se lo ha demostrado a mis padres, que él no ha estado conmigo por el dinero de mi familia, porque mi ex-marido estaba conmigo por el dinero]. (SC22-HGF40-ChXe-L)

No, esto creo que no hay por aquí. Porque casi todos los chicos que conozco están casaos, tienen sus mujer allí [*en Senegambia*] O cuando vienen no estaban casao, pero se fue una vez, se casan y esto, sí. [...] Yo no conozco ninguno que se ha casao... Porque aquí el papel, bueno, es difícil, pero los otros países alomejor que lo hacen, como Alemania o... estos sí, alomejor hay se casan por el papel o algo; pero aquí yo creo que no hay. (SC7-MSF23-CE-L)

Bueno, aquí hay; sí, hay, pero no mucho mucho como en Alemania... [...] Bueno, hay otros que se casan por casar, porque quiere la mujer; hay otros se casan porque han tenido problemas de tener papeles, pues se casan con una chica y luego se divorcian para tener los papeles. (SC17-HSD40-ChXo-B)

Aquí no conozco. En Alemania, Suecia, Holanda... hay un montón [...] Alemania de año 1980 a 1982-86, cuando condición de vida a Alemania sería dos cosas: mentirse, convertirte en un refugio o asilo político, para sobrevivir o casarse con una alemana, aunque sea para un comercio; si no no puedes vivir allí. Lo mismo que pasaba Holanda entonces. Y Alemania, si te dan asilo político, ese es una nómina, una nómina fija, pero no te da derecho de trabajar [...] O casarte, tener suerte, algunos se han casao legalmente, con suerte, encontrao chicas alemanas, por amor, se han casao, se han quedao allí y tiene papeles allí; pero algunos se han casao plan comercio. [...] Condiciones de aquí, ese es diferente: antes mismo en Suecia, se casaba rápidamente tener ya papeles; pero después de descubrir esto, te

casas y después de casarse el Gobierno le da un cheque que el marido salga de país, ir a vivir a otro país, durante máximo seis meses; y el Gobierno va investigando la evidencia de amor, lo que han declarado estas gentes, si ese es cierto o no. Aquí es diferente, aquí hay normativas: aquí para tener la nacionalidad de aquí tiene que estar activo en la Seguridad Social durante diez años, para tener derecho de la nacionalidad; o tener suerte y encontrar pareja, son las dos cosas. [...] Parte de Canarias hay... ha convertido casi como una cosa comercial: las chicas se ofrecen a casar con extranjeros para poder tener nacionalidades, y pagándole dinero, pagándole una cantidad de dinero. Se descubrió, Estado lo ha descubierto, porque los últimos los han suspendido. (SC15-HSM40-CXe-B)

[...] los que son gambianos, senegaleses no tiene ese hábito para casar por papeles, no. Son países de: Marruecos, Paquistán, Bangladesh, India... sí que muchos de esa gente los papeles, por papeles no le importa [*casarse*]. Pero lo que son gambianos o senegaleses, no; no se casan para eso, no se casan por eso, no... Porque yo prácticamente, yo cuando conocí a ella [*mi esposa*] ya tengo... yo tenía residencia de Las Palmas; ¿me entiendes lo que quiero decir?, no tenía ningún problema. Ya tenía aquí en el 1974 yo tenía la nacionalidad aprobada, lo que pasa que yo no lo he tramitado, porque no me hace falta. (SC12-HGM52-CXe-B)

Se considera que la posibilidad de obtención de los papeles a través del matrimonio mixto es algo que se aprovecha, pero no la razón de la unión:

Dicen hay esta fama... hay gente que la hacen; pero yo, como no me interesa, no me fijo [...] yo conozco algunos, pero se han casado por amor, sí; *mais* también tienen papel, es normal. Si te casa aquí tiene hijos es más fácil de tener papeles que hacer... Pero yo caso después de tener papeles, ¿entiendes?. Y aún no hemos casado aquí [*España*] Si te casa con alguien es obligatorio que tú vas a tener papel; por ejemplo, te vas al ayuntamiento, te casas, hay unos papeles que tú puedes llevar para tener papeles; tú no le vas a tirar, tú vas a hacerlos, siguiendo para vivir *tranquil* con tu pareja, para poder trabajar. Pero hay gente que viene de ahí, oye, se casan... [...] porque la gente no son tontos; casamos para... Si no hay amor, yo creo que no se van a casar; primero hay amor, ¡primero!. [...] se casan primero por amor, es un ocasión de tener papeles... (SC1-HSW42-CXe-B)

Así, hay hombres senegambianos casados con mujeres españolas que, habiendo celebrado su matrimonio de forma no oficial, quieren oficializarlo para acceder así a las ventajas sociales que de ello se derivan:

La ley de aquí no está reconocido [*se refiere al estatus de casado a través del matrimonio islámico no oficial*]; por eso socialmente yo me siento perjudicado, porque para la seguridad social, de la empresa, yo seré un soltero; y eso no me conviene (...) para futuro, para la seguridad es importante; si a mí me pasa algo... (SC15-HSM40-CXe-B)

También ocurre que muchas veces se confunde la separación post-matrimonial por problemas de convivencia, con el interés del matrimonio por los papeles:

La gente lo dice, pero es una mentira más grande que hay, sí; yo para mí es una mentira. Pues algunos sí hay de los casos, tiene que haber eh... dos por cien, para mí; pero los demás, los que se casan, se casan por amor. [...] Lo que pasa que se casan, [*con énfasis*] cuando se separan, cuando se separan dice que esta casado por papel, ¿entiendes?, pero es mentira. (SC5-HSD43-CE-G)

Sin embargo, algunos individuos, los menos, justifican el “matrimonio blanco” como vía de legalización en destino:

Bueno, depende, sí. Cada uno tiene su historia, porque tú puedes estar aquí... bueno, tú sabes, pides residencia y no te sale bien, ¿sabes?, [*sonriendo*] y si ves una chica que puede casar contigo, tú seguro no lo vas a pensar dos veces, ¿sabes?, para estar legal aquí. Porque yo he ido en la cárcel aquí, por no tener papeles; me pillan en la calle, me llevan a la cárcel, tres días, cuatro, luego me dejan. Hombre... si por ejemplo yo puedo evitar esta cosa, lo voy a evitar [*risas*]. (SC24-HSF32-CXe-B)

Especialmente algunas de las mujeres españolas que están casadas o cohabitan con hombres senegambianos, señalan que los “matrimonios por interés” son comunes entre los senegambianos residentes en Cataluña, sobre todo si la mujer española es mucho mayor que ellos:

Como nosotros hay pocas parejas; como nosotros hay... las puedes contar con la palma de la mano; que estemos porque queremos estar, porque nos queremos, porque nos respetamos, porque tenemos proyectos. [...] En general están por otras historias. [...] [*En nuestro caso*] Nada de nada de interés, ni por su dinero ni por el mio, nada. Porque nos hemos amoldado ahora a vivir, aquí. y hemos vivido en hostales, con una criatura de un mes... si fuera interés... [...] Gente que se casa por interés, hay mogollón [...] Después ves a morenos con mujeres mayores; no creo que un hombre joven le apetezca estar con una mujer... se enamora de una mujer mayor [...] yo creo que es un interés, el interés de que ella le ha podido arreglar los papeles, que ella le ha dado dinero; ¡amor allí no puede haber!. (SC22-ME37-ChXe-L)

Sí, hay bastante, hay bastante. Lo que pasa es la mayoría también, cien por cien hay mucha gente que se casa y, no sé... alomejor hay mucho que se casa por dinero, y al ver que ella no tiene dinero, le deja; puede ser. O puede ser que se case, que no están viviendo bien, y se piensa una manera y después sale otro, la deja esa mujer, aunque tienes hijos le da lo mismo. Hay muchos también lo hace. Si no sale bien, se olvida. Yo pienso si un matrimonio que no sale, uno que tenga hijos, hay que criar los hijos primero; una vez que están criados, pensar vuestro futuro o separáis, o cada uno hace... pero al menos los niños no son pequeños. (SC23-HGSh40-CXe-G)

Es preciso hacer un inciso aquí para señalar que, aunque la obtención de la nacionalidad española reporta ventajas considerables para el inmigrante (entre otras cosas, no tener que renovar el permiso de residencia cada cinco años), muchos senegambianos no tienen/piden la nacionalidad española porque ello supone perder la nacionalidad de origen. España no tiene convenio de doble nacionalidad con casi ningún país de África (con la excepción de Guinea Ecuatorial), y en cambio sí con muchos países de Latinoamérica. Los hijos nacidos en destino, al llegar a la mayoría de edad, deben elegir una u otra. Según la Constitución española, los hijos de inmigrantes nacidos en España tienen derecho a la nacionalidad española. Tras un año de residencia legal, los padres pueden solicitar la nacionalidad española de sus hijos. Hay un plazo para registrar el nacimiento en el juzgado. Pero este trámite no es ágil; la burocracia es ambigua y muchos expresan que son engañados. En estos trámites, muchas veces se les dice a los solicitantes que deben registrar el nacimiento de su hijo en la Embajada de su país de origen, tras lo cual pierden la opción a la obtención de la nacionalidad española. Así, la mayoría de niños nacidos en destino cuyos padres no tienen la nacionalidad española, tampoco la tienen (sólo si el padre tiene la nacionalidad española, el hijo nacido en destino también la tendrá de forma automática). Si los padres sólo tienen el permiso de residencia, adoptan la residencia y no la nacionalidad. Como algunos dicen: “esos hijos son como extranjeros; los miran como extranjeros” (SC19-HSW39-ChXe-B).

En cualquier caso, siguiendo con el “interés” del matrimonio mixto para el inmigrante senegambiano, y como se argumentó en el Capítulo 1 (apartado 1.1.c.2), a mayor dificultad en la obtención de “los papeles” y posibilidades de integración social en la sociedad de acogida, mayor número de “matrimonios blancos”:

Antes puede pasar; pero durante últimos dos tres años, trabajando se puede conseguir papeles. (SC8-HGSh40-CE-G)

No se, *parce que yo*, los que yo conozco, tienen papeles antes de casarse; sí, tienen papeles y trabajan, ¿sabes?. No sé si hay otros... Antes sí, en Francia... Antes sí; antes para tener papeles muy difícil, ¿sabes?, te ponen condiciones muy difícil, entonces hay que casar y eso para... Pero esos que conozco todos tienen papeles. (SC20-HSF32-CXa-L)

Por otro lado, se explica que muchas veces los matrimonios por interés acaban convirtiéndose en uniones estables (conozco casos de este tipo en diferentes países de Europa y América):

Sí, muchos; muchos lo hacen. Lo que pasa que luego, a través de eso vienen hijos y ya... tiene que conllevar [...] Luego ya, como tienen hijos, pues tiene que continuar. Hay quien no continúa y se separa, ¿me entiendes?, eso es suerte [...] Los que tienen aquí diez años, puedes tener nacionalidad, si no tienes problemas con la ley. (SC11-ME43-CXe-B)

Luego alguno lo hace: “va, me voy a casar por ejemplo para conseguir mis papeles”; pero claro, luego al final se quedan, se queda enganchao [*sonrisas*]. [...] Y tú primero cuando vas a empezar una cosa, voy a empezar; como lo acabas no lo sabes; nadie lo sabe [...] La cosa que comienza con la broma, luego se convierte en la verdad; coge una cosa con verdad, luego se convierte con la falsedad; no se sabe nunca... (SC18-HGSh43-CXe-L)

Respecto a los matrimonios blancos entre hombres españoles y mujeres africanas, mucho menos comunes, no se trata tanto de mujeres senegambianas, como de otros países subsaharianos, por razones estructurales –además de las culturales:

Los que hacen mucho por papeles son las mujeres. Hay muchas chicas africanas que viene aquí y se casa con un español para conseguir papeles; y ese hay mucho actualmente: de Mali, Sierra Leona, Nigeria, Camerún, Ghana, esos son los países que tiene ese hábito. (SC12-HGM52-CXe-B)

[...] no hay... mujer no a [*de*] mi país, estaba Guinea Ecuatorial, Nigeria, Camerún, sí, no en [*de*] mi país; sí está casada español aquí... [...] ahora aquí hay mucha chica a venir aquí; no hay papel, mucho en Lérida, a Barcelona también. Hay un nuevo chica venir África venir aquí, no hay papel; mucho, sí [...] Si es casada, si tiene un marido español, sí, marido ha buscado papel, mujer tiene como este [*me enseña su permiso de residencia*]. (SC6-MSD27-CE-L)

Porque las mujeres de aquí no son tan racistas. A más, si nosotras [*las mujeres españolas*] quiere a alguien, no nos importa nada; pero una extranjera para casarse con gente de aquí, si no hay un interés... tiene que haber un interés por medio [...] Pero eso con la mujer es diferente () Hay mucho menos, tienes que ver la prueba que hay mucho menos, entonces ahí ya está todo dicho [...] Hay pocas, pero también hay, eh... Porque con nosotros trabajan dos que estan casadas con catalanes catalanes, y ellas son de África; son de la Guinea y de por ahí [...] Y en Barcelona también hay dos chicas que me parece que son de..., ¿como se llama este país que está ahora en guerra?... de la Guinea Conakry. (SC11-ME43-CXe-B)

6.5.f Poligamia y bigamia entre Cataluña y África

Es preciso empezar estableciendo la distinción entre ‘poligamia’ y ‘bigamia’: la poligamia se refiere a los matrimonios simultáneos autorizados; mientras que la bigamia hace referencia a cuando un individuo casado formaliza un nuevo matrimonio sin la disolución previa del precedente (se entiende que en un contexto donde la ley sólo permite la monogamia). Un hombre casado ilegalmente con varias esposas estaría, pues, en situación de bigamia (dos esposas) o trigamia (tres esposas), etc. La distinción no implica que no puedan coexistir ambas situaciones: un hombre puede estar casado legalmente con varias

esposas (poligamia) y, a la vez, contraer matrimonio con otra mujer en un lugar donde no se permita la poligamia sin haber disuelto los matrimonios precedentes (bigamia).

En general, como se vió en el Capítulo 5, el porcentaje de senegambianos residentes en Cataluña que están en situación de poligamia y/o bigamia es muy pequeño. En teoría el hombre no puede volver a casarse sin que su primera mujer lo sepa; pero puede ocurrir. Dentro de la excepción, los gambianos registran índices más altos de poligamia y de bigamia que los senegaleses. De hecho, los casos de bigamia, en los que un hombre senegambiano tiene una esposa en origen y otra en destino, son difíciles de identificar, debido a que muchos de los matrimonios en origen son uniones consensuales, que no pasan por un procedimiento de registro o de hecho. Normalmente basta con la aprobación de los padres y el reconocimiento de la comunidad de la unión de dos personas para que se considere como tal. De igual forma, si una pareja se quiere divorciar, se escribe una carta al cónyuge pidiendo la ruptura y se habla con los padres respectivos hasta llegar al consenso. Hasta hace poco, el matrimonio se realizaba bien en casa o bien en una mezquita, pero no se registraba; para hacerlo es necesario ir a una oficina islámica de registro, que en Gambia está en Banjul (actualmente el matrimonio suele registrarse también en el Registro civil del Juzgado). De ahí la invisibilidad de la situación de bigamia en el caso de que los hombres que se han casado en la forma consensual tradicional en origen se casen de nuevo en destino. Por otro lado, muchos de los matrimonios entre senegambianos y mujeres africanas que tienen lugar en destino son celebrados por el rito islámico en privado, generalmente el propio hogar; es decir, no son matrimonios oficiales. Al no haber constancia legal de ese matrimonio en España, los senegambianos con una o más esposas en origen (poligamia), pueden reagrupar a una esposa sin haber constancia de la situación bígama. Como explica un senegalés casado con tres mujeres, dos senegalesas que residen en Senegal y una ecuato-guineana que reside en España:

Bueno, ésta [*se refiere a su tercera esposa ecuato-guineana*] la conozco aquí. Porque viniste aquí y se trabaja conmigo en el mismo sitio, porque este tiempo se trabaja en la fábrica yo, de alfalfa. Ella viene aquí para trabajar de temporada de fruta. Luego se vive conmigo en misma casa [...] luego se ha casado con ella, aquí en Torregrosa, rito musulmán [...] Yo siempre, cuando casarse, casarse con la... casarse de musulmán; para cosas de papel nada. Cosas de como aquí, se casa de la iglesia o algo así, no, nosotros no, no hace esto; porque no hace falta. Como casarte de musulmán es suficiente; ¡África también igual! [...] Cuando casas con ella, se llama a su padre hasta que viene aquí, de Guinea hasta aquí; luego se casamos con ella. [...] la papel de aquí de notario no hacerte de persona que tiene dos mujeres, sólo uno. Por eso normalmente cuando trae aquí mujer, tiene que traer uno; la otra dejarla allí [...] Pero como yo es casando aquí [*con su esposa ecuato-guineana que vive en España*] no hay de papeles de Ayuntamiento, no hay papeles de Iglesia ni nada, yo puedo traer una mujer. [...] Si fuera que mi papel pone nombre de una mujer para yo traer una mujer aquí, no puede traer más. Pero como con mi papel no hay ninguna mujer, pues puede traer uno; dos no. [...] Bueno, de momento no pensar a traerlo [...] Como que ya tengo una

aquí, bastante; no me falta para traer otra. Porque como el trabajo puede ser hoy vive aquí, mañana vive a Valencia. Ves, vive aquí; hace tres cuatro cinco meses no vive aquí a esta casa, yo estaba a Valencia, la mujer está a Huelva, ¿porqué?, porque hay cosas de trabajo. [...] Para esto traer una mujer aquí trae es mucho problemas.

(SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

De hecho, la esposa sólo sería reagrupable si, habiendo habido matrimonio consensual tradicional, se tramitase un certificado de matrimonio en origen:

Si te casas allí, el tipo de matrimonio sencillo, familiares, no puedes traer la mujer. Pero si te casas con una mujer que tú vas traerla a Europa, tiene que pedir un certificado de matrimonio desde allí; con ese certificado de matrimonio puedes traer la mujer, porque ese certificado de matrimonio, ese está reconocido aquí, y ese están casaos, pero no como aquél tipo de matrimonios que familia se une, y se parte la kola y están casaos, no...

(SC15-HSM40-CXe-B)

Cabe decir que en los casos de poligamia en origen, la reagrupación se complica. Normalmente se reagrupa a la primera esposa, que tiene más derechos por razón de antigüedad; pero eso no siempre es algo aceptado por las demás esposas o carente de conflicto. Asimismo, reagrupar a los hijos de una de las esposas puede generar conflictos respecto a la relación de afecto entre éstos y sus madres. La opción por un nuevo matrimonio en destino tiene también sus inconvenientes, especialmente después de haber pasado por varias uniones. Como expresa P.J., un gambiano de etnia mandinga de 49 años divorciado tres veces (dos veces de mujeres gambianas y una vez de una española):

[...] si me caso con una mujer ahora, ella querrá tener hijos, y yo ya no quiero tener más!...

No hay muchos casos de parejas mixtas (entre senegambianos y españolas) en las que el hombre tenga previamente una o varias esposas en Senegambia. Por regla general, si el hombre está casado en origen y forma una nueva unión en destino, no suele romper la unión con su esposa senegambiana (al menos no formalmente). La mujer española puede aceptar el mantenimiento de esa unión, aunque no es algo muy común (lo es más en las uniones informales). De hecho, en muchos casos la mujer española puede no estar al corriente de la situación de bigamia de su pareja senegambiana, por las razones antes citadas. Esto es algo que señalan otros trabajos tanto en Cataluña (Kaplan 1998) como en otros países (Ebron 1997, para el caso del norte de Europa).³⁰⁵

³⁰⁵ Durante el trabajo de campo realizado en Londres con población gambiana, conocí también varios casos de mujeres inglesas cuya relación con su pareja gambiana acabó cuando éstas viajaron a Gambia a visitar a su familia y conocieron la situación polígama de su *partenaire* gambiano.

En cualquier caso, la mayoría de los senegambianos entrevistados que residen en Cataluña, especialmente los más jóvenes, rechazan la práctica de la poligamia y de la bigamia. Como vimos en el Capítulo 4, en origen los jóvenes se desvinculan cada vez más de la tradición de la poligamia y tienden a la monogamia, por razones prácticas (gasto económico, problemas de convivencia, problemas de reagrupación en caso de emigración al extranjero, etc.) que están relacionadas con la asociación entre familia nuclear y modernidad. Al menos, en el caso potencial de emigrar al extranjero, se dice que sólo se optaría por la bigamia (esposa en origen y en destino) con la aceptación de las esposas (no se tendría en secreto):

I would marry only one. As far as the law, they didn't allow me to do it. I would like to help another women here [*in Gambia*], if I told, tell her that she can understand my situation, because I wouldn't like to (?) her. Because if you want to marry with two, you have to be... fear to them, you have to treat them equally. So I wouldn't like to stay with other one there and leave her here... So, if I told she can understand that, is good; but if I told she cannot understand that, I wouldn't marry her [...] Because is not allowed to marry two at that country [*Europe*]. If I told I'm staying there. But if I told the one I have here, I'll stay with two here, I can marry two, there's no problem!. If I told I'll be fear to them, I'll marry two. If I told I feel that I cannot be fear to them, I would marry just one. (SG1-HGM22-S-Af)

Así pues, los senegambianos entrevistados en Cataluña, a la vez que dan sentido a la práctica de la poligamia en el pasado (por el factor demográfico y de organización doméstica), rechazan la poligamia y la bigamia en la actualidad, por razones prácticas: tener que mantener a varias familias, por los problemas que genera para los hijos, etc. (las uniones informales en origen, aunque sean con hijos, no comprometerían tanto en ese sentido). En este discurso, la poligamia se suele considerar una práctica anticuada. Esto es así en los que forman uniones endógamas (donde ambos cónyuges son senegambianos):

Antiguamente sí [*polgamia*] pero ahora ya no; porque los jóvenes cada día diferente... Ahora ya no, porque esto ya... [*con énfasis*] ¡Es que si tiene uno y no puede estar con ella, ¿cómo va a tener dos?!; es que está más claro que agua: si tienes una, no puedes estar con ella, por lo que sea, por papeles o por dinero o por lo que sea, ¿cómo va a tener dos?. Esto ya historias... (SC14-HSW33-CE-T)

No me gusta, porque si tiene otro mucho mujeres, un chico y tú tiene tres mujeres, todo nacido, y tú no trabajo, este problema; porque si todo no tener ropa bien, no comer bien, eh... no, la vida no bien, no bien, sí. (SC6-MSD27-CE-L)

[...] porque allí no hay seguridad social; allí no es como aquí, que gobierno te paga; allí la gente trabaja en el campo, no cobra de gobierno, por eso hijos es para seguridad del futuro, y tiene muchas mujer; por eso le hacen. [...] esto es antes; porque ahora está fatal. Además dos

o tres mujeres sólo pelear, sólo trae problemas [...] Para el futuro, para dividir cada uno va a tener muy poco; si tú tiene una casa y tú muere, la casa se va a perder...

(SC10-HGM42-CE-G)

[con contundencia] Eso no lo veo claro; no estoy conforme con esto [...] La religión no lo dice, no dice obligatoriamente hay que tener dos o tres o cuatro. La religión dice: “si tú crees que se puede, con estas condiciones: tienes que estar físicamente bien, quiere decir un hombre que puede mantener estas relaciones sexuales con dos mujeres, ¡igual, que es difícil!...; mantenerles económicamente, en las mismas condiciones, que es difícil...”; entonces la religión ha dicho en tal manera que no lo tiene que hacer nadie. Pero al mismo tiempo le dice que, bueno, ehmm... mejor tener dos o tres que cometer adulterio; sí, vale. Pero... [...] Yo soy practicante de la religión, y yo creo, y me gusta, y quiero inculcarle a mis hijos... pero al mismo tiempo no estoy de acuerdo con la poligamia [...] Coge el ejemplo mío, mis hermanos de padre [...] se casaron con dos mujeres así, tienen más hijos, y los mismos problemas económicos los han mantenido durante años; no se salen de allí. Yo creo que es porque tienen más hijos, tienen más hijos... ¡al final no pueden salir de allí!. Y en cuanto más hijos, más responsabilidad... [...] Estoy de acuerdo con la cultura occidental, de tener una mujer y limitar los hijos; sí, limitar los hijos para poder apoyarle económicamente, y apoyarles en su educación, ver lo que hacen, ¿you know?... [sonriendo] La verdad es que estando en Gambia, yo no hubiese mandado [no habría podido mandar] a mi hija a Inglaterra a estudiar, manteniéndole económicamente, ¿sabes?... Ella ya tiene la educación, ya puede hacer lo que quiera, ¿sabe?; mi intención era eso, y con los demás también. Fíjate, si yo tuviese catorce hijos ahora... ¡son problemas!. Yo creo que básicamente la pobreza en África se mantiene a través de estas cosas. Sí, son raíces de la pobreza, que nosotros tenemos que frenar [...] [Algunos] tiene estas dificultades todavía; están satisfechos socialmente, ellos, pero sus hijos no. Tienen mujer en Gambia, aquí se casan otra vez, y luego ya tiene otra mujer aquí y se van entre una mujer y otra, y luego ya llega un momento que no saben el camino que está cogiendo cada hijo suyo, y... [...] ¡Algunos no lo dicen, eh! [que tienen esposa en Gambia] No lo dicen, porque saben que aquí no se puede casar con dos; pero lo hacen allá, y se callan aquí () [...] Algunos lo saben [que la bigamia está prohibida], hacen intencionalmente, eh... algunos lo saben. (SC4-HGM46-CE-B)

Es una tontería; para mí es la estupidez más grande en la vida [...] si surge problemas en la pareja, ¿porqué deja esta pareja y se busca otra dejando la otra en la casa?, [con énfasis] ¡porque los problemas nunca no se acaban; es la equivocación más grande que hay!. Pues lo que se tiene que hacer es terminar con aquella mujer y ser libre; si tú quieres volver a casarte, cástate, pero amontonar mujeres, ¿a qué sirve esto?. Gente que tiene mujer allí [África] y no lo dice y se casa hay montones, montones, sí... montones. Pero esta gente cuando se casan aquí, ya la mujer de África se va, ya se le dice que: “tú como que te has casao aquí, le busco otro marido”, sí. [...] Fíjate, yo me caso con una mujer, me separo, teniendo dos o tres hijos, a dónde voy yo ahora dejando mis hijos aquí a buscar otra africana, ¿pa qué? [...] El fracaso de un matrimonio de una mujer [española] con un africano [...] Porque la mujer no es tonta,

va a decir: “yo si dejo a mi marido, ¿voy a engancharme con otro africano?”; ella tampoco no está preparada también porque tiene miedo de caer en la misma trampa que... [...] Porque algunos se han ido a África, se han escondido, y se han casao con otra mujer y se han vuelto, y teniendo otra mujer aquí, ¿no puede ser esto!. (SC5-HSD43-CE-G)

El rechazo hacia la poligamia y la bigamia se da también entre aquellos que forman uniones exógamas o mixtas (parejas formadas por senegambianos y españolas):

Antes se hacía para trabajar el campo, porque los hijos ayudan a trabajar. Pero como ahora las cosas están cambiando... Tú ya no vives de la tierra, vives de tu sueldo, y si el sueldo no puede aguantar tres mujeres... (SC19-HSW39-ChXe-B)

(SC22-HGF40-ChXe-L y SC22-ME37-ChXe-L):

ÉL: Yo lo veo algo malo. Porque... antes no lo sabía esto, pero ahora lo que yo veo, yo veo que teniendo tantas mujeres son malos, son tonterías [...] Ahora la gente tiene menos, allí sí. Porque la gente empieza a comprender lo que hay, y cómo va la cosa [...] Porque es costumbre que tenemos allí; y mira, “cuando vuelvo tengo que tener esto y esto”... Pues mira; al final sigues estando aquí y lo olvidas las cosas y... claro.

ELLA: Tenemos planes de casarnos, de tener más hijos no, porque yo no quiero más hijos, prefiero darles todo lo mejor que pueda a los tres que tengo, y ahora si viene su hija de África cuatro, y fuera. [*sonriendo*] Yo ya le digo que si quiere más hijos que se case con una mujer de allí.

Ahora yo creo que es otra historia. Porque antes, te explico porqué había eso de dos mujer, tres mujer... Porque, lo que me ha explicado mi padre, primero venía el temporada de la *Guerre Saint* [*Guerra Santa*], Muhammad, por ahí, y siempre vemos que hay menos hombres, ¿me entiendes?; si hay menos hombres, hay muchas mujeres, bueno hay que ser más población, ¿me entiendes?; hay que satisfacer [*satisfacer*] también las mujeres que faltan, ¿no?, por eso vienen... Después, a este siglo, temporada de [...] mis abuelo, tenían campos para cultivar, para comer, ¿entiendes?; y para cultivar hay que tener, que ser mucha gente ¿no?, y para que ser mucha gente, hay que hacer muchos hijos, y muchos hijos es... con una [*mujer*] no se puede ser: ¡diez, veinte, treinta, cuarenta! Si tú tienes tres mujeres, que tu tienes... ¿sabes?, varios, ahí es muy más fácil del campo; hay puedes trabajar el campo; el final del recolecta hay que compartir, todo es para comer, así se puede comer un año!, repartido se puede comer en familia un año; por eso había hacer... [...] *Mais* ahora, imagínate yo, si me caso con Nuria y me voy a casar con otra... Yo primero con Nuria tengo justo para vivir, y cómo voy a comer *avec* la otra familia, mantener el otro familia, y mantener mi familia que está en Senegal, que son mis padres, porque allí si tu padre te educa hasta un edad que tú hace algo, que tú trabaja, hay que mantenerlo, porque son viejos; por eso estamos aquí, pero pensamos de la familia allí, porque lo poco que le enviamos es algo a la familia; por eso yo no puedo casarme dos veces [...] Tú puede tener hijo allí porque tú has casado allí; tú no casar, pero un novia se puede tener, pero hijo, no has casado.

(SC1-HSW42-CXe-B)

(SC3-HGF37-CXe-B y SC3-ME36-CXe-B):

ÉL: Sí, eso sí hay. Yo no lo veo bien. Lo que pasa... allí se ve bien, en el país, pero aquí no [...] Todo que casan aquí no tienen mujer allí, el mayoría, que yo sepa... [...]

ELLA: Es que no se pueden casar por la iglesia teniendo otra mujer allí, ¿eh?, porque te piden una partida de soltería, y toda la historia... A no ser que lo tengan super oculto, o no esté casada, sino que tenga hijos con ella y lo oculte, de todas maneras sería nulo ese matrimonio a la hora de...

ÉL: Pero da igual, por ejemplo, de allí, no le importa a esa mujer que hay allí; pero a la mujer de aquí... Si están casaos allí, aquí se juntan o lo que sea, pero no se casan [*aunque también pueden tener hijos*] [...] Sí le importa a la mujer [*en África*] [*se refiere a la situación de bigamia*], ¿pero qué va a hacer?, si su marido está aquí está luchando para conseguir algo... [...] ¡Es que está la cosa muy, eh... apretaila y que es normal...! Es que un costumbre allí alomejor un señor que tenga una mujer, la primera, va a buscar segunda; si tiene segunda, va a buscar tercera; pero antes de buscar avisa a la estas, dice la mujer: “mira, yo he visto una mujer y quiero esta es segunda; ella dice que venga?”; “Vale, trae...”. Tú no puede evitar tu marido de allí en África para que no case con otro, es que no; es un costumbre, es... ¡Es que allí está permitido este!; te trae el Corán: este que dice este que tiene que hacer.

Lo que pasa que las culturas son diferentes, ¿no?. Porque allá, pues... no es nada allá. [...] Claro, aquí pues mira, de la forma de vivir, de la manera que tenemos aquí de las cosas, difícil. [...] Si me voy a casar yo allá, pues aquella que voy a casar que se quedará allá; no lo puedo traerlo aquí, porque no lo puedo mantener los dos aquí. Si está allá, pues con poca cosa la puedo mantener allá, pero si no puedo mantenerlo yo, se lo puede mantener mi familia. Traerla aquí sería difícil para tí y difícil para todo, ¿no? () y allá están más reunidos la familia; aquí no, aquí están cada uno a su parte. Claro, si lo trae tienes que traerlo, pues claro... no puede estar juntos; y allá no, allá están todos juntos, toda la familia.

(SC18-HGSh43-CXe-L)

Hay casos, aquí, uno que tiene una mujer blanca y una mujer negra, viviendo los dos aquí. Pero cada cien puedes contar uno [...] Yo no estoy a favor de tener dos mujeres, no; siempre hay problemas [...] aunque nos criamos de ese manera, nos transmitimos ese ideas, que nuestros padres lo han pasao, pero actualmente los jóvenes no piensan lo mismo que nuestros padres; la mitad no piensa lo mismo. [...] ¿Pa qué tener varias?, además si es siempre conflictivo; si a tí te gusta tener varias mujeres, no piensa a tí sólo; piensa que cada mujer de ese, cada una tener hijos; tú tienes que pensar más allá de los nietos, por ese conflicto que tú vas creando ahora, piénsalo, no solamente los hijos, hasta los nietos. Entre los hijos siempre hay problemas. [...] Si gasta una peseta aquí tiene que gastar una peseta aquí () para que no hay engaño a través de la creencia que tú tienes que ser fiel entre los dos familias que tú tienes; ese es difícil de ser así. [...] Yo he tenido varias mujeres, y he tenido varios hijos; pero yo no quería eso, porque yo mi infancia pasé muy mal () Yo quería mis hijos de la misma familia; intento criar mis hijos como de la misma familia. (SC15-HSM40-CXe-B)

Esto [*poligamia*] lo veo de problemas. Porque este tanto envidioso de Áfricas, tanto problemas, líos, cosas de estos, todo són de esto cuatro mujeres, dos mujeres... [...] Yo no lo veo la vida esto. Yo la que tengo yo, tiene que tener una madre, y todo hijos misma madre, y familia como normales, no de mujeres y mujeres y mujeres, y hijos, hijos, hijos... ¿entonces que pasa?, esos hijos no conocerán ninguno su familia; no conocerá ninguno de tu vecinos cuando son mayor, y tiene que buscar la vida. Yo nacido África, ¿qué conocía yo África?, ¡de biberón!, porque cuando comienza a conocer la vida, ¡au, ya puede ir a buscar la vida!, igual que lo animales: cria los crios, y cuando son grandes cada uno se busca la vida. [...] Para mí no son vida esto [...] Casi todos son así [*polígamos*]; uno como yo tiene que salir a mil uno, los que tienen una mujer. Porque a África si tienes una mujer, la gente dice: “mira ese son de pobres”, ¿sabes?, “sólo tiene una mujer”. Entonces, hay gente que tiene el segunda mujer por la obligación que fuerza la gente de allà, ¿entiende? () Pero esto es una atrasado para mí; porque si la persona piensa como la persona, tiene que tener tu propia sangre al lado tuyo, no cuando se comienza a conocer la vida: “marcha”. [...] Tiene otro hermano, y tiene otro más, y tiene otro más, y tiene otro más... son cuatro mujer; entonces yo, que soy de más joven de mi padre la mujer, yo no existe a la familia [...] Yo si me voy a África si me acepta que me he casado con una mujer, yo vivirá bien ahí, vivirá como ellos; [*con énfasis*] pero si me veo que me calienta la cabeza [*se refiere a su familia*]: “tiene que casar otra mujer”, dirá: “mira, ¿casará tú o yo?; yo quiere casar uno, y me he casao con uno, y quiere tener mi hijos todo una bolsa; lo que tengo será lo mismo, no lo que me ha pasao a mí.” [...] Porque si tú piensas, no tiene que hacer sufrir tus hijos [...] No tienen amor, no saben qué es el amor; sólo piensa vida hoy; africanos lo atrasado son de esto: sólo pensamos hoy [...] africanos no iremos adelante porque no pensamos mañana, sólo pensamos ahora, y ahora no tiene futuro; tiene que pensar en la futuro siempre () ¿Entiendes?. Y ellos piensan: “yo para tener dos mujer aquí, uno sentao aquí otro allà...”; ¡qué buena vida, eh!; esto gustamo todos [...] pero no es futuro esto. (SC13-HGM37-CXe-T)

En general, las mujeres españolas casadas o que cohabitan con hombres senegambianos están también en contra de la poligamia y de las situaciones de bigamia. Cabe decir que, a pesar de ser un tema espinoso, es tratado también jocosamente (muchas veces se juega a un tira y afloja relacionado con la voluntad de retorno definitivo del marido senegambiano y la reticencia de la esposa española, lo que “justificaría” la situación polígama):

(SC12-HGM52-CXe-B y SC12-ME52-CXe-B):

ELLA: [*bromeando*] Yo no sé si él tendrá alguna mujer por allí... ¿tienes alguna?; pero bueno, él tenía veinte años cuando lo conocí, ¡oséa que ha esperado mucho la otra!...

ÉL: [*bromeando*] Pues sí, tengo diez o doce, diez o doce tengo.

ELLA: Ahora él ya es un viejete ya, ¡qué va a buscar un viejete ya!...

ÉL: Hombre, ahora cuando mejor se regalan...

ELLA: Y entre los dos [*se refiere a ella y su esposo*] yo siempre le digo: “Yo cuando me vaya a Gambia, billete de ida y vuelta, ¡por si acaso!”; porque yo lo que no estoy de acuerdo es en la... en que él pueda tener otra mujer; me es incapaz pensar que tengo que compartirlo. Es muy normal, no, que él por ejemplo vaya a Gambia y se case con otra chica.

ÉL: Pero eso es una cosa que yo siempre lo he dicho a ella: ese para casar una persona con dos mujeres no hace falta ir a Gambia.

ELLA: No, no, pero que es lo que digo que a veces es lo que yo le comento, ¿no?, que yo compartirlo a él con otra persona soy incapaz; ¡jamás me lo ha planteado, eh!

ÉL: Eso depende de la persona mismo, porque ese no hace falta ni para ir a Gambia [*sonrie*] Si lo quiero hacer aquí lo voy a hacer aquí... Yo creo que ese es superior de mi idea, ¡porque yo con una mujer me vuelve loco la cabeza, con dos no veas! [*risas*]

ELLA: Además no se puede quejar, porque él ha encontrado una persona que dentro de todo ha respetado siempre a su mundo; ¡es muy complicado!...

ÉL: Yo respeto la gente que quiere casar con dos, tres, cuatro... yo respeto, pero no comparto lo mismo. Nadie dice nunca: “ese agua no beberé”; pero mientras vivo, no creo que pueda hacerlo.

ELLA: Yo desde luego no se lo voy a permitir.

ÉL: Yo no creo, yo no creo que pueda hacerlo. Porque yo soy aquél que tengo una idea que, que no sé... alomejor una idea equivocada, pero... nuestra familia nada más lo hace así, y tú ya conoces Gambia...

ELLA: Ui... sí: todo el mundo te entrega a la mujer [...] Se pelean por dártelas; pero bueno, eso no en todas las familias, eh... Si ven que tienes buena posición, ellas también lo miran por...

Algunas de estas mujeres señalan que existen situaciones de bigamia que pueden ser secretas o desconocidas por parte de la pareja española:

La mayoría no lo dicen; la mayoría se lo callan y no lo dicen [...] ¡Es que si tu le dices a una mujer de aquí que tu tienes una mujer allí, ya no se casa contigo!. Pero a la larga se sabe, a la larga se sabe... (SC11-ME43-CXe-B)

Incluso algunas expresan el temor inicial –más de sus familias que de ellas mismas– en el momento de formalizar el matrimonio de que su *partenaire* senegambiano estuviera ya casado en África:

(SC3-HGF37-CXe-B y SC3-ME36-CXe-B):

ÉLLA: [...] Yo me acuerdo que mi padre decía: “¡Y vete tu a saber si no han hecho ahí un chanchullo, y dicen que está soltero!...”; digo: “papá, que está soltero”; “bueno, bueno, si tú lo dices...”.

ÉL: [*riendo*] ¡Eh!, son muy mal pensaos, ¿eh?, no quieren creer la persona...

ELLA: No, pero es por las cosas que pasan...

Pero también señalan existen situaciones de poligamia e incluso de bigamia que son conocidas y consentidas por parte de la esposa española:

Casados con dos mujeres africanas hay, y están viviendo... la oficial y la otra es la hermana de... de la oficial. Yo he llegado a conocer un chico casado con una española y una gambiana, y ella sabiéndolo () Y estaban viviendo en Mataró, las dos. Bueno, ella le dió el consentimiento a él para que lo hiciera; él se lo pidió y ella dijo que sí; para casarse con una mujer de Gambia. Él se casó aquí y luego tuvo unos hijos con esta chica, y luego buscó una chica de África y ella [*la española*] se hizo musulmana, y lo aceptó, y siguen; bueno ahora ya no están juntos, pero... (SC12-ME52-CXe-B)

[...] sí porque ell [*el meu marit*] te un cosí a Lleida, i te la dona, la més jove, la última, la te aquí, i l'altre, la primera que es va casar la te allà. I de quan en quan marxa allà, li porta diners i això, però ell aquí. I ella ho sap, claro; són conscients. I allavontes també te una neboda que viuen a Pineda, que fa poc que es casava, però està amb l'altra dona, les dues dones en la mateixa casa [...] La majoría que jo coneixo [*tenen*] una [*dona*].

(SC13-ME31-CXe-T)

Los casos de consentimiento de la poligamia recaen normalmente en mujeres convertidas al Islam, que justifican la práctica en origen, además de por razones estructurales, como medio para evitar u “oficializar” el adulterio; es decir, para evitar la hipocresía de las situaciones reales de infidelidad, ya que que en el Islam no puede existir la traición.

Finalmente, hay que señalar que la existencia de múltiples voces también en este tema, es paralela a la necesidad y voluntad de diálogo. Valga como ejemplo un encuentro que tuvo lugar en la Asociación de africanos de Lleida el 21/01/2001 con ocasión de una conferencia-detabe sobre: “El Islam en la sociedad de acogida”, a cargo del imam Mustafa Jeng de Lleida, en la que participaron veinte personas, catorce de las cuales eran inmigrantes subsaharianos y seis españoles (dos periodistas de un diario local, y tres mujeres miembros de asociaciones de inmigrantes). En este encuentro se abordó el tema de la poligamia y la bigamia, al que se llegó a través del planteamiento de otros temas relacionados: se habló de la vivencia musulmana de los inmigrantes en Cataluña; del derecho a escoger la religión propia; se enfatizó el hecho de la conexión entre Islam y Cristianismo, como vía de acercamiento entre inmigrantes y nativos, y se abordó el tema de las relaciones de género en el Islam. En el turno de preguntas, y como inicio del debate, hice una pregunta que provocó inmediatamente una agitada discusión. Pregunté al conferenciante su opinión acerca del matrimonio: si consideraba que era mejor casarse con una mujer del mismo país o diferente, sobre la influencia del matrimonio en la educación de los hijos, y su opinión respecto a los matrimonios mixtos. Las voces fueron diversas. Según argumentó el conferenciante:

Es mejor, yo, personalmente, me caso con un senegalés, musulmán senegalés [...] Pero el Islam ha permitido, yo como musulmán hombre me puedo casarme con una cristiana, pero tengo que hacerla ser musulmán [...] tengo que intentar hacerlo musulmán; si no puedo, obliga a ser musulmán...

Ante esta declaración hubo varias reacciones en contra. Muchos jóvenes subsaharianos le recriminaron que podía ser una mujer musulmana sin ser de su mismo país. El conferenciante defendió la preferencia en términos de similaridad y continuidad cultural:

[...] porque la integración, también, si casa con una paisana, puede educar mejor sus hijos, porque la mujer es del mismo país, tiene el mismo cultura, quieren los mismos cosas... porque si se casa con una blanca aquí, para mi raza sería...

Algunos de los jóvenes opinaban que uno se puede casar con alguien del país de destino, siempre que el individuo se convierta al Islam; aunque no se pueda obligar. A todo esto, el traductor añadía que la decisión acerca del matrimonio depende de la persona, y que la voluntad de obtener la residencia puede llevar a un “matrimonio blanco” (de conveniencia), que él consideraba como vía legítima para la obtención de “los papeles”:

Igual me irá mejor casarme con una blanca, porque necesitaré papeles rápido; entonces cuando llegan aquí quieren papeles [...] esto también una pregunta muy importante, y también deberían los inmigrantes nos ayudaría mucho a nosotros [...] Porque él tiene otra pregunta para tí: igual él tiene intención de casarse con una española para mejorar su situación, para integrarse más rápido aquí, pero su religión le promete a casarse con dos mujeres al tiempo, entonces [...] ¿qué le pasará en esta sociedad, qué admite la sociedad española? [*yo digo que aquí está prohibido, a lo que él responde*]: La Ley del Islam, para él [*el imam*], está por encima: es la Ley de Dios... [*N.A: el imam es un senegalés de c.50 años, casado con dos mujeres senegalesas, una de las cuales reside en Senegal y la otra en España*]

Ante esta declaración, una de las asistentes, representante de la Asociación de trabajo con inmigrantes LLeida Solidària, dándole la vuelta, abogaba –desafiante– por la poliandria, y señalaba que en el Estado español, por encima de todo, hay que acatar la Constitución. Esto abrió un debate sobre la poligamia y la bigamia. El traductor señalaba que:

[*según el Islam*] Un hombre puede casarse con cuatro mujeres, porque eso va bien para la sociedad; ¿como va bien para la sociedad? [...] eso lo hacemos porque yo si ve una mujer a la calle va a hacer alguna cosa mala [...] nuestro cometido en el Islam es: ¿puedo mantenerla?, me caso con ella me la llevo a mi casa; he visto otra también, me gusta, me quiero casar con ella, y la puedo mantener todas sus necesidades, la llevo a mi casa. Estas dos mujeres nunca saldrán a la calle a ser prostitutas o a robando o a lo que sea... Por eso la sociedad del Islam la hace, pero no la hace por nada, la hace para ayudar a la sociedad, para que las mujeres no

sufren. Porque yo creo que si tengo cuatro mujeres en casa, estas cuatro mujeres no salen a la calle a hacer mal.

Tras estas declaraciones, las representantes de la asociación LLeida Solidària contestaron que si en España se aprobase la poligamia, también las mujeres tendrían derecho a recoger a los hombres, porque aquí mujeres y hombres tienen el mismo estatus legal; ante lo que el traductor señaló:

Pero en el Islam, las mujeres siempre, siempre están abajo de los hombres.

Ante esta afirmación hubo nuevas apelaciones al marco constitucional tanto por parte de las representantes de la asociación LLeida Solidària como por parte del conferenciante y del presidente de la Asociación de africanos de Lleida, que criticaban la posibilidad de la poligamia en el país de destino, señalando la necesidad de respetar la ley española y la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, y de no confundir afiliación religiosa con integración social; como expresó Ibrahim Cámara, Presidente de la Asociación de africanos de Lleida, en cuya sede se celebraba el evento:

Si queremos integrarnos en la sociedad española, tenemos que respetar la constitución española [...] y no mezclar la religión musulmana con la integración de los inmigrantes en la sociedad europea [...] un musulmán de aquí es un musulmán de Senegal, es un musulmán de América, es un musulmán de Alemania, es un musulmán de Francia... la religión musulmana para practicarla es la misma sea donde sea. En cuanto a la integración [...] si tenemos que integrarnos, al mismo tiempo tenemos que respetar la Constitución española.

Hubo jóvenes que se declararon en contra de estas limitaciones, y reclamaban su derecho, en tanto que musulmanes, a la poligamia; ante lo que el conferenciante (imam) volvía a repetir que:

¡Si tú no quieres ley de España, tú no vivo aquí, eh!... si yo tengo dos mujeres, no puedes traer a dos mujeres *parce que* España no quiere dos mujeres; una mujer sólo, si no ¡pun pun pun! [*queriendo decir que te vas del país*].

Finalmente, y ante la polémica sobre los temas de género, el traductor me comentó en persona que:

El Islam es muy abierto en general, pero con algunas cosas es muy estricto, por ejemplo, el tema de las mujeres...

A partir de este encuentro, surgió la idea de reunirse regularmente en mesas redondas para tratar sobre estos temas. Sirva este ejemplo para ver, como señalaba, que en el ámbito

público –no sólo en el privado– la necesidad y la voluntad de diálogo y negociación existe, lo que no hay que confundir con la ausencia de conflicto.

6.5.g Convivencia y conflicto en las uniones mixtas: contracción y expansión cultural

6.5.g.1 Solidaridad familiar africana vs. Independencia occidental

Casi todas las parejas mixtas de senegambianos y españolas entrevistadas reconocen haber tenido, a parte de un mayor o menor rechazo a la unión mixta por parte de la familia y la sociedad en general, problemas de convivencia derivados de las diferencias socioculturales: los hábitos, muchas veces asociados a la religión (p.e. segregación de roles sexuales); la educación de los hijos; los planes futuros (p.e. retorno), etc. Como resume un hombre gambiano casado con una catalana:

[con énfasis] Todos negros que ha casado aquí en España, nadie no puede decir... yo no conozco todo, pero nadie no puede decir que no tiene problema con la familia, aunque sea mínimo, poco, una vez o dos veces [...] Todos tienen, cualquiera que dice que no tiene de nada, está mintiendo. Yo puedo decir yo no tengo, no tengo problema con familia de mi mujer, ahora; pero no puedo decir al principio. Aquí todos. (SC16-HGM41-CXe-T)

Una de las principales causas de conflicto es el choque entre la solidaridad familiar africana y la independencia del modo de vida occidental. La solidaridad africana tiene dos vertientes imbricadas: por un lado, la ayuda económica con la familia en origen, y por otro, la sociabilidad y ayuda mútua (no necesariamente económica) entre paisanos en destino.

La ayuda económica del cónyuge senegambiano para con su familia extensa en origen –y que puede incluir el deber de salvar la deuda contraída por el soporte a económico a la emigración– suele generar desconfianzas por parte del cónyuge español y de su familia, en cuanto al control de la economía familiar, etc. Mientras que el cónyuge senegambiano expresa la falta de comprensión de las esposas españolas (occidentales) a este respecto. También desde esta perspectiva, el matrimonio endógamo es visto como ideal por la familia en origen y la red social africana en destino, por la estabilidad que proporciona al matrimonio. Generalmente se señala la importancia de ayudar a –y salvar la deuda contraída con– la familia en origen, que puede incluso ser el objetivo principal de la unión mixta para el cónyuge senegambiano:

Pero muchos hombres lo que le preocupan es el trabajo y todo esto, sí; que no le importa casar con una mujer aquí, siempre cada semana que llama en su familia, cada año que van, y trabajan y... esto es lo que hacen más [...] Y mandan dinero a su familia, y cuando llega invierno y que vayan a verlos; es lo que hacen, más que casan aquí. (SC7-MSF23-CE-L)

Es que está claro, porqué vienen y... yo veo que algunos se casan no por amor; emm... por eso el matrimonio no es un matrimonio de... emm... algunos llevan un matrimonio no claros, matrimonios de engaños; verdaderamente porque el chico viene con otra opción, desde la salida de su país de origen: son inmigrantes económicos, que vienen a mejorar su nivel social, entonces ya, a través de la mujer se cree que puede mejorar esto [...] su nivel social, tener un buen trabajo aquí, si tú hace bien y ayudar mejor a la familia. Entonces ya cuando se casan ve que es diferente, porque la mujer de aquí no se cree que todo lo que ellos trabajan o el gran porcentaje de lo que trabajan tiene que ir destinado al país de origen de su marido. Entonces vienen choques familiares. La gran mayoría de los que salen de Gambia están apoyados por la familia entera: tu madre, tu padre, tus hermanos te apoyan para salir de allí; te dan dinero, te dan todo el apoyo, te preparan el camino, el viaje, y todo, entonces le debe; [con énfasis] ¡tú debes la familia!, tiene una responsabilidad ya para cumplir a la familia. Si tú vienes aquí en dos tres años y olvidas esto, ya tienes una diferencia clara con la familia, la relación ya se ha roto... Y esto viene a raíz de las familias, porque la familia de aquí es primero: el marido, la mujer y los hijos inmediatos, y luego ya si pueden hacer alguna cosa para los padres, lo hacen. En cambio allí es una obligación: aunque tú no comes, no puedes dejar a tus padres que no coman [...] tus padres tienen que comer primero; en primer plano están los padres, [con énfasis] en segundo plano viene tú, tu mujer y tus hijos [...] Porqué allí no hay... la seguridad social de los padres es sus hijos; sus hijos le tienen que mantener hasta la muerte [...] Entonces, mientras lo dejas, pues mira, es un fracaso, ya has fracasao... [En las parejas mixtas] hay conflicto por eso, y no se entiende. Trabajamos, mm... entre la familia sabemos que aquí ganamos 300.000 o lo que sea: qué tenemos que hacer, ¿destinar 100.000 pesetas a la familia de Gambia siempre?, no. Con matrimonios mixtos, ahí viene mucho problema. Yo mi mujer no, no se atreve decirme que no; que no, no... Si ella gana, ella trabaja ahora, y gana, y yo sé lo que gana, ella sabe lo que yo gano, y entonces ya sabemos lo que tenemos que destinar a sus padres y a mis padres, obligatoriamente [...] Y entonces casándose con una española, ahí vienen los problemas, ahí empieza; entonces mientras la española te dice: “no no, siempre no se puede hacer porque tenemos problemas aquí”, que eso es verdad, que es verdad que tienen problemas porque tiene aquí obligaciones.

(SC4-HGM46-CE-B)

Así pues, los problemas pueden derivar de la incompatibilidad en los proyectos de vida (inversión, etc.); esto es, entre el objetivo de la migración para el inmigrante senegambiano y de la situación de transnacionalidad (transmigración) y a la independencia familiar e inversión en destino (España) del cónyuge español:

Yo veo, por ejemplo, si te casas con una mujer de aquí, esa mujer tiene que saber tú tienes algo que hacer, y no has venido sólo para hacer dinero aquí y para quedar todo tu vida aquí. [...] ese es para mejorar su vida donde está, entonces cuando vuelve a su tierra que no tenga complicación de vivienda, de vivir económicamente. Pero una mujer que se casa con un extranjero, tiene que saber eso: que ese hombre, ese no ha venido para casar, ha venido para

hacer dinero; la intención tiene ese hombre para hacer una cosa allí [*origen*] porque la problema más grande era de dinero; porque si ella quiere tú inviertes tu dinero todo aquí y tú quieres invertir allí, ya no vivirás bien con esa. Porque tú piensas en la tuya, ella piensa en la suya, ya no, ya no hay... ese no está bien, para mi punto de vista, no se entenderían. [...] Es que esa mujer tiene que conocer los problemas que tienes tú atrás, no aquí. Pero si ella mira sólo para aquí, no vivirá bien con esa, no; es que no se puede entender. Si ella mira sólo para ella, para que tú todo lo que haces que se queda aquí... eso significa que te olvida allí [*origen*] para nada; entonces las persona que no puede olvidarlo, no aguanta y... prefiere estar sólo que estar con es mujer. (SC23-HGSh40-CXe-G)

Algunos senegambianos, particularmente los que están casados endógicamente, señalan que estas diferencias son una de las causas principales de ruptura en las parejas mixtas:

Hay mucho [*matrimonios mixtos*]; pero al final... Cultura diferente; al final separan, en diez o veinte años separan. Mismo cultura, diferencia poco [...] Porque por ejemplo, para mandar dinero allí, ella [*esposa española*] no quiere, porque ella no sabe qué pasa allá: ¡hay que ayudar!. (SC10-HGM42-CE-G)

La necesidad de ayuda económica a la familia se justifica también en términos de necesidad de mantenimiento de los vínculos con la familia y la red social en origen en términos de ayuda recíproca potencial:

Al mismo tiempo no conoce que mientras estas faltando tener esta conexión con la familia te están sacando de la línea familiar, te están odiando más, tus padres, tus hermanos, todos los que están allí te están dejando más al margen de la familia... Y cualquier problema que tengas aquí en Europa no saben nada de tí ya, sí... Entonces es muy fuerte, es muy fuerte... [...] entonces dejando esto es un choque, un choque psicológico, que algunos de aquí... [...] te califican como traidor de la familia, sí sí, de verdad es muy fuerte, incluso que algunos tienen sus problemas, y estos, bueno... si se puede influenciar y decir a la mujer que sí que nosotros tenemos esta obligación para cumplir también, no pasa nada, si se puede; pero es difícil, siempre y cuando los matrimonios son mixtos. (SC4-HGM46-CE-B)

De hecho, como veremos, el conflicto en estas cuestiones es menor si existe comprensión y apoyo por parte de la pareja española:

(SC22-HGF40-ChXe-L y SC22-ME37-ChXe-L):

ÉL: [...] Nosotros antes pensábamos, cuando uno viene aquí a Europa, si casa, porque lo hemos visto en muchos sitios, muchas cosas, si casa con una blanca ya se olvida de su familia, ¿me entiendes?; se olvida. [...] Pues esta cosa yo pensaba, digo: “bueno, si caso con uno que es fula como yo, pues seguiré ayudando a mi familia; si lio con una blanca alomejor no me dejará ayudar mi familia”. Y luego éste cosa yo he vivido con ella, y fue al revés: todo lo que quiero mandar a mi familia, y se lo digo a ella, aunque no tenemos, y ella mismo que

me ayuda a buscarlo para mandarlo allí. Entonces digo: “pues mira, lo que decía la gente no es verdad.”

ELLA: Hay morenos que sólo viven para su familia allí y se olvidan de aquí, ¿no?; y hay personas que aunque estén que estén con una blanca, que no se piensen que no vamos a ayudar [...] y me parece que lo he dado a demostrar, porque ha estado muchos aquí sin conocerme, y por papeles no papeles, ni los iba a ver, enviaba poco dinero, no había hecho casa... Desde que está conmigo se ha hecho una casa, se envía dinero, se llama cada semana a África... [...] [*sonriendo*] Matrimonios normales con africanos, a parte de mí... hay pocos, pocos. [...] alomejor él lucha más por allí que no por la casa de aquí. Tú [*refiriéndose a su pareja*] estás luchando por allí y por aquí. ¿Porqué?, porque eres su único hijo y tú tienes que hacer lo que no le ha hecho nadie a tu madre: una casa, una cosa. Y has encontrado una pareja que te ha apoyado. Fuera sido una pareja pues que sólo piensa por los de aquí, pues siempre hay los problemas...

Los problemas surgen también en cuanto a la administración y uso del dinero, lo que está vinculado a la diferencia en las relaciones de género:

[...] es el problema monetario: no están preparados para ir formados. Ellos cree que como yo trabajo... es que la sociedad europea es muy distinta de la sociedad africana; por ejemplo los africanos que estan aquí trabajan, pero la mujer sabe cuanto gana y qué hace con el dinero [...] el hombre va solo a comprar la comida y lo trae en casa, y la mujer se tiene que conformar si lo que ha comprado ahí. Pero cuando está con una española, a fin de semana, si cobra, la mujer dice: “adónde está este hombre”; y este ellos no están preparados por esto. (SC5-HSD43-CE-G)

Aunque de hecho, tampoco aquí la diferencia implica necesariamente conflicto:

Primero problemas económicos: las normas de aquí los maridos entrega sus nóminas a las mujeres. Si lo es ese lo que quiere, no me importa; pero yo, como pobre, y no voy a decirte que vamos a juntar la economía juntos, porque si lo digo me parecía como egoísmo. [...] Yo digo: “pero tú cobras más que yo, y yo soy extranjero, tú eres funcionaria, tienes un empleo de toda la vida, y yo cobra lo que cobra aquellos momentos son 75.000 pesetas al mes”; dice: “pero a mí no me importa, las normas es así”; yo digo: “vale, como quieras”. Yo prepara la nómina [...] el sueldo me paga cada semana [...] cuando llega sábado le digo: “toma, el sueldo”. (SC15-HSM40-CXe-B)

Éstos choques se producen no sólo en las parejas mixtas de hombres senegambianos con mujeres españolas, sino también cuando las mujeres son de otra nacionalidad. Como expresa una mujer filipina que cohabita con un hombre gambiano:

Es muy difícil; la manera que tiene él y la que tengo yo, es muy diferente. Porque la manera filipina es diferente. Yo poner todo dinero aquí, y no saber como [él] gasta su dinero [...] Si está aquí, pues tiene que aguantar [...] Mucho diferente: ¡cielo y tierra! () cielo y tierra. Todas las maneras de ellos: cosas de matrimonio; cosas de mujer... Porque en mi país tú tienes que decir sitio donde vas tú. Él no, no quiere decir dónde va [...] Para hijos también es muy diferente, para disciplina y eso. (SC9-MF50-ChXo-B)

Asimismo, entre muchos de los senegambianos entrevistados se produce una contradicción entre un discurso sobre la solidaridad familiar (ayuda económica a la familia de origen, etc.) y una actitud escondida de autonomía y proyecto individual.

Por otro lado, esta solidaridad africana existe en forma de contacto con la red social familiar y de amistades en destino, donde el hombre goza de una “obligación” que puede generar conflicto:

Es que allí la familia es muy, demasiado grande, y aquí la familia es muy... muy reducido, ¿no?, entre padre, madre y hijos, ¿no?. Y allí todos los amigos, los tíos, los primos, los... todos es una familia. Y entonces las gentes que están aquí a veces tienen hermanos, algunos tienen amigos, algunos tienen primos, tienen... y cada uno quieren que tu vas en su casa a visitarle; porque en África no se puede quedar así un año sin ir, porque tú estás en la misma ciudad, con tu primo sin verte o sin hablar con él. Y aquí tantas visitas no se puede: “¡Ah, no podemos ir a tantas casas!”, ¿no?... Y entonces esto es el pequeño problema que tú puedes encontrar. (SC19-HSW39-ChXe-B)

, e incluso ser un motivo fundamental en la ruptura de la unión. Como señala P.J., un gambiano de etnia mandinga de 49 años divorciado de una española (y anteriormente de dos gambianas):

A mí me gusta vida independiente, y mi comunidad, y no puedo decir a ellos que no vengan.

Algunas mujeres españolas casadas con senegambianos expresan los conflictos que genera esta solidaridad africana cuando se las excluye o no son correspondidas –lo que en ocasiones se debe más bien a las relaciones de género:

(SC11-HSW50-CXe-B y SC11-ME43-CXe-B):

ELLA: [...] estamos aquí todos alomejor, ¿no?, y viene alguno: “hola Mbay”, los demás como si no existiéramos... ¡eso a mí te jode un montón, estamos aquí todos! [*discuten entre ellos*]

ÉL: Si alguien quiere venir aquí, que venga; si alguien quiere hablar conmigo, que venga; sí... Yo alguien toca le timbre, yo voy abrir la puerta [...] Sí, yo no hecho nadie a la calle, ¿pa qué? [...] ¡Con mala cara, aquél no va a volver más!, ¡no! () [*con énfasis*] tú no puede vivir

sin persona; si tú morido [*mueres*] hoy, persona tiene que venir sacar de aquí enterrarte, ¡claro!...

ELLA: [*en voz baja*] Pues que venga el Ayuntamiento [*risas*]

ÉL: [*con énfasis*] ¡No puede vivir sin personas!; ¡si yo me pasa algo hoy, hoy venir gente!; ¡si ellos te dejan mandar de África, júntate el dinero y manda África!; claro. ¡Si uno ha muerto y tal, lo mismo, yo tiene que ir allí; osea cada uno cinco mil, cada uno diez mil, sea como sea tiene que sacarlo y mandarlo [...]

ELLA: Yo no te digo nada de eso Mbay. Pero yo lo que sí te digo es que hay muchos que dicen que son tus amigos cuando tienes algo; si no tienes nada, te ven por la calle y ni te saludan [*discuten*]

ÉL: Yo nació así, cuando hay un familiar así: si alguien viene y pedirme algo que yo lo tiene, yo se lo doy; claro [...] Yo prefiere darle alguien, alguien no me dar nada; sí. Pero yo quiere dar a gente, sí

ELLA: Pues yo no. Yo aunque sea mi familiar, si me ha dao la espalda antes, también se la doy; así de claro.

ÉL: Los costumbres no es lo mismo... [...] Si tú va a hacer algo bueno, no ha pensado alguien te va a pagar, no; tienes que pensar Dios va a pagármelo [...]

ELLA: [*sonriendo*] Sí, tu cuenta con que Dios te lo va a pagar, sí...

ÉL: Tú ya ha visto mi casa, hay montón de gente, claro, claro, todo... ¡hora de comer, todo el mundo!

ELLA: Por eso vamos como vamos...

Si bien otras no expresan este rechazo, sino más bien la aceptación por parte de la comunidad senegambiana –aunque a otro nivel de integración:

Yo estoy en la asociación que están ellos, y estoy allí con bastantes chicas africanas, y en sus fiestas, su... Entonces más o menos las culturas y todo ya... (SC19-ME42-ChXe-B)

En cualquier caso, estas diferencias no siempre suponen obstáculos insalvables. Muchas veces se comprende el choque que supone para la pareja española la solidaridad africana, y se reconoce la necesidad de adaptación al modo de vida en destino o, al menos, a hacer estas diferencias más compatibles:

[...] por ejemplo de salir, por ejemplo vienen mis amigos a casa, por ejemplo, de repente me viene cinco amigos que no me llaman de teléfono, ¿me entiendes?, y se puede enfadar mi mujer, por ejemplo; ¡*mais* ahí en Senegal nunca!... eso es una costumbre nuestros; *même* para dormir, yo a mi país puedo venir a las dos de la mañana o uno pica: “Hei Malick”, me levanta, le abre: “oye puedo pasar la noche aquí?...”, que se pasa la noche no pasa nada... *Mais* aquí es muy difícil, lo entiendo porque es una educación desde pequeño, ¿entiendes?. A comer, si viene, estamos comiendo, por mí tu tiene que comer, porque tu está aquí; *mais* como tu está aquí, es muy difícil volver [...] Aquí es más cerrado por todo esto; *mais* lo entiendo... mis amigos también lo entienden, porque han vivido también aquí y saben lo que pasa. (SC1-HSW42-CXe-B)

6.5.g.2 Relaciones de género

Otra fuente de conflicto en las uniones mixtas deriva de los distintos modelos en las relaciones de género, que en el caso de los senegambianos está fuertemente influida por la cuestión religiosa. Como se explicó en el Capítulo 4, los roles sexuales en Senegambia –y en el África subsahariana en general– están muy segregados: las mujeres se dedican al cuidado de la casa y de los hijos (ámbito privado, aunque éstas tienen un papel crucial en los actos comunitarios), y los hombres trabajan fuera (ámbito público), disponiendo de mayor autonomía. En teoría, es el marido el encargado de mantener económicamente a la familia. A esta segregación de roles se suma una marcada desigualdad sexual (no son realidades necesariamente coexistentes) que se justifica en términos religiosos, aunque de hecho se trate más bien de una cuestión social que de preceptos religiosos unívocos. Esta realidad choca con la tendencia a la igualdad de roles sexuales en la sociedad (occidental) de destino. Uno de los ámbitos en los que se plasma esta separación de roles es en la independencia en las relaciones sociales que recae en los hombres senegambianos, y que está relacionada con las obligaciones que implica la solidaridad africana:

Cada, cada... Por ejemplo aquí, las mujeres aquí son diferentes de allí [*Senegal*] Por ejemplo yo, en Senegal, por ejemplo, puedes tener tu mujer, tú sales, está en casa. ¿sabes?; tú te vas, cuando quieres volver vuelves en casa, no hay problema. Pero aquí es diferente. Por ejemplo si sales mucho, dejas a tu mujer en casa... te puede traer muchos problemas, siempre hay mal rollo, problemas. Pero allí es diferente. Allí es que.. Por ejemplo, allí, el problema es que los hombres traen el dinero en casa, entonces no les tocan de estar en casa todo el rato, siempre salen. Pero aquí es diferente, tu mujer y tú, trabaja ella, tú trabajas, ¿sabes?, todos los gastos, todo esto es diferente. Por eso te digo que aquí es diferente de allí; yo veo que es más así; porque aquí hay límites, allí no hay límites [*risas*] allí cada uno... (SC24-HSF32-CXe-B)

[...] porque son culturas un poco diferentes, ¿no? [...] el africano tiene mucho más, el hombre tiene mucho más libertad, pues pueden dejar la mujer a la casa y va a ver a sus amigos () y cuando plega de trabajo puede tardar, puede ir a un partido de football, pues puede volver tarde en casa, ¿no?, y que sin que la mujer le dice nada. Puede decir: “pues yo como aquí y luego, ah me voy a la casa de Juan a tomar mi té”, ¿no?; y se va a la casa... Como las casas están allí con todas las puertas están abiertas... La forma de vida es diferente. Y aquí no se puede salir sin la mujer, la mujer no te deja ir a tal sitio, hay que acompañarse la mujer... puede ser que tú has perdido esta libertad; pero puede ser que has recuperado otra cosa, ¿no?: has recuperado la compañía de tu mujer, el hecho de hablar con ella... Allí [*Senegal*] tú tienes mucho más libertad porque la mujer no te controla tanto, no hay tanto control; y aquí el control es muy... hay mucho más control. [*con énfasis*] Sí, sí que hay problemas. [...] Porque tu instinto es, pues... tener mi pequeña libertad. *Bien que* tú no haces nada; tú voy a ver Dan, pues yo cojo mi coche y me voy a ver Dan, sin problema, y dice a la mujer: “ah, me voy a ver Dan”, sin problema. Pero ellas no lo ven en esta forma; porque tú, a veces por tu

instinto africano, tú tiene esto: “ah, yo tengo un amigo a Mataró”. Pues yo la veo que tiene un poco de trabajo aquí, está en la cocina, está así... Ah: “Te voy a dejar y me voy a...” Ella se enfada: “porqué me dejas, porqué tengo que ir”. No por maldad que tú lo haces; porque tú lo has visto que está haciendo una cosa y tú lo puedes dejar a hacer esta cosa y te vas [...] Allí [*Senegal*] tú lo puede dejar que se va y tú te sienta a mirar la televisión, o leer tu libro, y ella va... Tiene que ir con sus amigas, pues se va con sus amigas, y entonces sin problema. Pero aquí se ve un poco... un poco diferente. (SC19-HSW39-ChXe-B)

Los conflictos se desarrollan también en el ámbito privado, en cuanto a la distribución de tareas y roles. Por regla general, en las parejas en las que ambos cónyuges coinciden a nivel de observancia religiosa, existe mayor consenso a nivel de relaciones de género. Esto se plasma en las parejas exógamas según el país pero homogamas según la religión, tanto en el caso de mujeres españolas convertidas al Islam y observantes, como de mujeres que proceden de países musulmanes; este es el caso de una pareja entre un hombre senegalés y una mujer marroquí:

() No sé, *bon*, eso parece que no... no hay nada... Yo mira, por ejemplo, caso con una de Magreb, pero no cambia nada a mi cultura ni... ¿sabes?, no () Como dice, casi la cultura marroquí y la cultura de mi país, no hay mucha diferencia, ¿sabes?. Donde yo estoy son musulmanes, y musulmanes que están en Marruecos, el mismo derecho que están allí, ¿sabes?, entonces... Sólo hay un libro, un Corán, ya está. No hay dos Corán no hay tres Corán; para el que está en Marruecos y este que está en Senegal, este que está en Arabia Saudí... entonces el Corán es... así. (SC20-HSF32-CXa-L)

Asimismo, hay quien atribuye mayor éxito en las uniones mixtas en las que el individuo senegambiano pertenece a un grupo étnico que por razones socio-religiosas hace a la pareja más compatible. Este es el caso de los djolas, entre los que tradicionalmente no han existido las divisiones en estamentos sociales y entre los que se cuenta una mayor proporción de cristianos y animistas:

Porque yo conozco parejas, española/africanos, buenas parejas, muy... [...] ¡Yo los djola que conozco que están casaos aquí, nadie no está separao eh!, no. Todos los djola que yo conozco que están casaos con españolas, siguen con sus mujeres, y viven muy bien. Es una preparación de base, porque la etnia djola, nosotros no tenemos ese concepto de la mujer. La mujer para nosotros es compañero del hombre en la vida: te puede querer, puede acabarse [*separación*], pues sí, sí [...] ¡la libertad nosotros la hemos tenio desde hace tiempo! [...] Pero hay gente que no están preparados por esto [...] porque el mandinga primero su padre no le consiente que su hijo que case con una blanca [...]. Fíjate que la mujer djola se ha casao, y se casará y se casa con todas etnias y todo los extranjeros que vienen en Senegal. Por eso nosotros desde hace tiempo que la mujer djola tiene una libertad muy grande, sí. (SC5-HSD43-CE-G)

Estos conflictos, especialmente los que tienen que ver con los choques en las relaciones de género, pueden dar lugar a una ruptura de la unión mixta, y no es raro que se produzca un proceso de revitalización cultural por parte del individuo senegambiano que le lleve a formar una nueva unión, esta vez endógama, justificada precisamente en términos de similitud cultural y compatibilidad en el modo de vida, en gran parte derivado de la afiliación al Islam (valores de obediencia, segregación de roles, etc.). Como señala un gambiano de cincuenta y seis años divorciado de una española, con un hijo en común, y recién casado con una gambiana de dieciocho años, prima suya:

He aguantado mucho [*se refiere al matrimonio con su ex-mujer española*], porque somos diferentes, costumbres diferentes; nosotros estamos acostumbrados a la obediencia, a obedecer al marido, y no decir: “tráeme esto” y que te digan “pues cógelo tu!”... [...] [*en Gambia*] la mujer nace educada con obediencia en el matrimonio; no es una discriminación, es una forma de vivir que tenemos nosotros [...] la mujer en su casa es la dueña [...] su felicidad, el éxito de sus hijos, depende de la armonía que hay con su marido.

(TC18-HGS56-CE-B; véase Anexo I al Capítulo 6: Diagrama genealógico SG-3, individuo B)

Esta idea es también expresada desde el ángulo inverso; esto es: la voluntad de dominación por parte de la esposa española en las uniones con hombres senegambianos:

[...] Lo que pasa que a las mujeres que estaban casadas con un africano, le gustaba un africano con un nivel cultural un poco más regular, ¿me entiendes que quiero decir? [...] enseñar las cosas y todo eso. Es una equivocación muy grande, porque en la sociedad la persona más peligrosa es la persona ignorante, sí. Lo ignorante lo puede manejar tú como otro como otro. Con la manera que tu le puede manejar, la otra persona puede manejar contra tí mismo [...] Porque a mí muchas mujeres me lo han dicho, dice: “¡Malang, por ser listo no te casarás nunca aquí en España!” [*carcajadas*] Más de tres mujeres que lo ha dicho, sí [*carcajadas*]. Incluso una vecina me dijo: “mira que español he cogido yo, un tío tonto que por la mañana se levanta para trabajar, le hace café me le da en la cama y se va, ese es clase de hombre que queremos nosotros”. (SC5-HSD43-CE-G)

Y es a veces paralela a una reacción frente a la sociedad/cultura de destino. Como expresa Rashid, un marroquí divorciado de una española:

[...] la mayoría de marroquíes están casaos allí [...] Ahora al nos casarte allí, yo quiere casarme allí; si tengo un hijo me gustaría tenerlo allí. Aquí casarme con otra española no..., aquí diferencia de culturas... aparte encuentro esta sociedad española cerrada, que rechaza.

Durante el trabajo de campo en Cataluña he encontrado varios casos de este tipo: individuos de entre 50 y 60 años, de estatus medio-alto que tras la ruptura de una unión con una mujer española, y casi siempre con hijos en común, se han casado con una mujer senegambiana, a la que han reagrupado o piensan reagrupar. El matrimonio endógamo en

estos casos, igual que en los demás, no necesariamente va acompañado del retorno. Una forma común de matrimonio desde el extranjero es el llamado *proxi-marriage*, en el que un familiar, generalmente un hermano, es el encargado de arreglar a distancia la unión entre los cónyuges, que no se conocen directamente hasta el día de la boda (este es el caso de TC18-HGS56-CE-B; véase Anexo I al Capítulo 6: Diagrama genealógico SG-3, individuo B). Cabe decir que en algunos casos, a pesar de la voluntad de la unión endógama tras la ruptura de la unión exógama, la dificultad y lentitud en los trámites legales del divorcio y la reagrupación, puede hacer que se vuelva a formar una unión exógama. Como explica un senegalés divorciado de una española y casado de nuevo con otra española:

Después de separación [*de su primera esposa española*] he intentado traer una mujer senegalesa; pero no he podido porque no estaba divorciado todavía. (SC15-HSM40-CXe-B)

Y también hay que mencionar que otros atributos positivos hacia la mujer española (occidental) pueden hacer que, tras el divorcio con una española, no se tienda a la endogamia, sino, de nuevo, a la unión con una española:

Algunos están casados que he visto que están separando, pero no se atreve a ir a África a casarse otra vez, ¿porqué?: a la vida de una africana, la vida sentimental, la vida familiar de una africana es muy diferente de una española, por sencilla razones: la mujer española está educada a cuidar del hombre psicológicamente, ¿me entiende que quiero decir?, intenta siempre de levantar el moral de la persona si te ves está apagado de levantar tu moral y todo esto; pero nuestros mujeres no están preparadas por esto, hay que decir la verdad... no, la mujer africana no está preparada por eso, cuando tu tienes problemas que estás apagado, te hunde más; el cariño que tiene la mujer española no tiene la mujer africana, porque no está educada de esta manera, es así [...] Algunos se vuelve a juntar con españolas aquí, ¿me entiendes?, por eso es. (SC5-HSD43-CE-G)

Algunos opinan que aquellos que tras la ruptura de la unión con una mujer española se casan con una mujer africana por la religión, no lo hacen por la religión en sí, sino por mantener privilegios sociales derivados de ésta (sumisión de la mujer, etc.):

[*Éstos*] para mí son lo falsos, las personas falsas que lo hacen. Porque la religión musulmana, los que la practican, no la practican por la creencia de Dios [...] Yo mismo veo las parejas aquí, como en África que, he visto compañeros que se casaban y se han vuelto religiosos, porque la religión musulmana siempre es un instrumento para pisar la mujer siempre abajo y el hombre arriba, ¿lo entiende?; y esta gente lo hacen porque entonces inculca la mujer esta mentalidad, la mujer será así y él estará arriba [...] (SC5-HSD43-CE-G)

Así, parece que la preferencia por la diferenciación de roles según el sexo (esposa a cargo de la casa y el cuidado de los hijos, y marido que trabaje fuera y goce de un alto grado de independencia) está por encima de la preferencia en base a otros factores (p.e. religión,

país de nacimiento). Es decir, que la estructura social patriarcal pesa más que los demás factores; aunque esos factores (religión) puedan acomodarse más o menos a esa estructura.

Yo mi hijos que casa que quieras; pero la mujer que la quieres, la mujer que no te engañará, que no se va perdiendo por ahí, que se lleva buena futuro (...) Una mujer que te cuida, que hace la comida, que te cuida, y tú te vas a trabajar y viene, mujer y marido, todo juntos, todo feliz, y los niños enseñando la vida; y ese igual que *Numo* que *Karankay* que *Julo* para mí, no tengo manías. (SC13-HGM37-CXe-T)

Ésto se aplica también a las mujeres africanas educadas en el extranjero. Como también señala Sipi (1997: 25):

Los hombres africanos están utilizando erróneamente el argumento de que las africanas formadas en Occidente están muy lejos de los “valores” tradicionales y ello se traduce equivocadamente en que las formadas en Occidente aportan influencia del feminismo occidental. Con ello ven peligrar sus privilegios basados en la desigualdad.

Ciertamente, la forma de vida que implica la afiliación al Islam –que actúa como un catalizador cultural, y que en senegambia segrega marcadamente los roles por sexo– es un factor que predispone a la endogamia de país. En general, puede decirse que a mayor observancia religioso-cultural de partida, mayor tendencia a la revitalización religioso-cultural:

Eso a veces va difícil, sí. Porque, primero, no tenéis misma mentalidad, y la manera de hacer las cosas, y el ambiente... un poco difícil. La religión... todo eso un poco difícil, sí. A veces mucho problemas, mucho problemas... () Yo de religión no tengo ninguno problema con nadie, porque yo... bueno yo soy musulmán, pero... yo practico la religión, pero no tan fuerte como otra gente; por eso yo no he tenido problema con nadie [*ni con mi pareja*] por la religión, sí. (SC17-HSD40-ChXo-B)

Pero, de nuevo, esto no ocurre tanto por la religión en sí, como por los aspectos sociales asociados a ésta. En este sentido, hay que relativizar el peso de la religión, que muchas veces se usa para legitimar diferencias y desigualdades sociales vinculadas al patriarcalismo. Los problemas de los matrimonios mixtos se reproducen con exactitud en los matrimonios endógamos, debido al patriarcalismo social general. El choque no se da entonces sólo entre aspectos culturales, sino entre las diferencias en las relaciones de género a nivel global. De ahí que la ruptura de una pareja mixta no tenga que estar necesariamente asociada a la religión:

Cuando yo iba a la mezquita de Barcelona, para dar clases y esto, hay chicas españolas casadas con marroquí, que allí van más marroquí, que se han separado y ellas han seguido la religión musulmana; oséa que eso no tiene... Habrá de todo, pero que allí había chicas que se habían separado, pero ellas querían seguir la religión musulmana. (SC15-ME32-CXe-B)

6.5.g.3 Cambios y mantenimientos socio-culturales en las uniones mixtas

En las uniones mixtas, y también en las que no lo son, se producen cambios y mantenimientos; transformaciones y recreaciones socioculturales continuas, que no hacen sino subrayar el hecho de que las culturas, o mejor, las personas que ponen en práctica un bagaje sociocultural, no son estáticas.

Es una opinión reiterada –aunque superficial– que el hecho de cambiar más o menos depende de uno mismo, más que de las circunstancias:

Es que yo creo que, no sé, si alguien quiere perder la suya [*cultura*], perderá tanto como hombre como la mujer; si quiere perder la pierde, pero si la quiere conservarla siempre la conserva () (SC23-HGSh40-CXe-G)

Es que hay gente que no cambia, aunque tenga mucho dinero [...] Hay gente se cambia totalmente, de todo. (SC8-HGSh40-CE-G)

Eso depende de la persona [...] Hay personas aunque desde su país no aplican bien bien la tradición, sí, y la cultura también. Hay personas, aunque en los años que lleva en Europa, pero practican siempre la religión, siempre conservan las costumbres de su... Sí, eso depende de la persona. (SC17-HSD40-ChXo-B)

Eso depende de cada uno, sí. Hay gente que, *bon* [*sonrisas*] sólo seis meses se puede cambiar todo, ¿sabes? [*sonrisas*] Eso depende de la persona [...] Hay gente que ha cambio y gente que no cambia nunca. (SC20-HSF32-CXa-L)

Pero la mayoría de los individuos senegambianos entrevistados, especialmente aquellos que profundizan en el discurso, señalan que, dado el cambio de contexto, el menor control social-comunitario y el nuevo ritmo de vida en la sociedad de destino, en gran parte a nivel laboral, cada vez es menor el mantenimiento de las prácticas socioculturales originales³⁰⁶ (esencialmente vinculadas a la religión), algo que ocurre de una forma casi inexorable.³⁰⁷ Esto es así especialmente en las uniones mixtas, y más todavía entre aquellos cuya

³⁰⁶ Se usa aquí ‘original’ no en un sentido esencialista, sino más bien temporal: en el momento de la emigración.

³⁰⁷ Sobre esta dificultad de compatibilizar la práctica religiosa con el ritmo laboral entre inmigrantes musulmanes en Cataluña en general, véase Garreta (2000: 102 y sig.).

ocupación o ritmo de vida es especialmente incompatible con ese mantenimiento. Estas explicaciones, entre otras cosas, hacen ver, como ya se dijo, que existen muchas formas de “ser/considerarse musulmán”, y que tienen que ver no sólo con la práctica, sino también y sobre todo con la vivencia interior:

Yo ha sido menos [*en mantenimiento cultural*]; ¿porqué?, no solamente por entorno familiar, por la vida social del país no te permite ser como si fuera estar viviendo allí; es difícil de hacer lo mismo como si fuera... [...] Ella [*se refiere a su esposa española*] no reza como yo lo hago; siempre le digo: “pero tienes que hacer, no solamente lo crees dentro de tí, lo practica, porque ese es diferente”; sí practica, pero no... Yo mismo no lo hago como según las normas; porque ese mundo laboral y pues a veces te vienes y estás reventao, y ya no te puedes ni... [...] Horario de trabajo de la mañana de las ocho a las seis de tarde no tengo tiempo de dejar mis servicios en mi trabajo para ir a dedicarme a rezar, no hay tiempo de hacer esto [...] Vengo cuando llego a casa, después de ducharse, y entonces ya empieza a rezar; lo que debería a las dos y a las cinco y las siete, pues tiene que hacer esto durante la noche antes de dormir. Ese lo hago yo, pero hay días que no lo hago todo porque, uf... [*sonriendo*] estoy hecho polvo. Es lo mismo que ella, hay días que no reza, ni probarlo, porque entre la niña y el trabajo y la casa, pues no puede. Pero sigue creyendo, sigue creyéndolo, eso me importa [...] Vivimos y creemos esto, ese no diferencia nada la vida social en nuestro entorno, ni siquiera se nota; si ese señora dice a nadie que yo soy musulmán, nadie lo sabe: ni por forma de ser, ni en forma de vestir ni en hacer cosas... no se nota. Si alguien pregunta, por ejemplo muchos marroquines aquí: “¿pero tú eres musulmán o qué?”; digo: “claro, soy musulmán, qué pasa”; “pero tú no vienes ahí a rezar, en la mezquita”, “ya pero yo no tengo tiempo; no tengo tiempo de ir allí, llegar a casa y sin ducharme, lavar las manos y los pies, salir corriendo a la mezquita, que me coge lejos además... no puedo, no tengo tiempo. Si no estamos viviendo en África, estamos viviendo a otro continente muy diferente a la nuestra, pues tienes que intentar combinarlo [...] Yo sigue la tradición y la costumbre, pero ese no me impide socialmente convivir con... no me impide nada comportar y forma de ser o socialmente con la gentes [...] Si quieres aplicarlo todo [*religión*] tendría que vivir en África [...] es imposible. Por ejemplo, con la carne, para matar por sagrado, yo no puede matar yo mismo eso... tengo que ir a África [...] Yo soy musulmán, pero no radical. (SC15-HSM40-CXe-B)

[*sonriendo*]. Olvidas muchas cosas; como yo, siempre rezaba, pero aquí, ui..., ahora hay mucho mucho tiempo que no... a veces tengo miedo, pienso: “¿qué pasa conmigo ahora?”, ¿no?; porque todo de cosas de religión ahora yo paso. Yo creo en Dios, soy musulmán; pero practicante no [*risas*], practicante no. Yo como de todo, lo que te voy a decir, que no quiero morirme de hambre. Allí [*Senegal*] tengo unos amigos que son cristianos también, a veces hacían fiesta allí, a veces te vas allí, te invitan, tomas dos copas y luego salir a la calle, acercando a alguien, preguntándole: “¿es que huelo a alcohol?”, antes de ir a casa, porque si no te van a castigar [*risas*] Pero aquí bebo alcohol, salgo a la noche, trabajo a un bar de noche. Llevo casi tres años o cuatro aquí que yo tomo alcohol; [*con énfasis*] en casa hay

alcohol, a veces me gusta tomarme un gin&tonic o lo que sea, para estar al nivel [risas].
(SC24-HSF32-CXe-B)

Depende de la persona. Aquí hay gente que son muy religioso; siguen la religión perfecto [...] Pero la mayor parte pierden, como yo primero he perdido todo... Pero no es porque quiero, eso depende... es muy difícil para mí de mantener la religión; porque me he juntao con otra religión; no es mi mujer, yo podría... como se ha convertido de musulmán yo podría seguir; pero es la manera de estar aquí [...] porque te levanta tarde, estar tocando toda la noche, tú está viajando por allí... es mi trabajo, yo creo que es mi trabajo [...] alimentación no, *mais*... bebo [alcohol] porque es muy fácil que bebo yo, porque estoy *toujours* de bares, soy músico tocando discoteca, me junta gente, fiesta por aquí... tú sabes como va... muy probable que bebo... Pero siempre creo en Dios [...] dentro no cambio; *mais* fuera me cambio, *mais* dentro creo lo que creo... sí. (SC1-HSW42-CXe-B)

(SC11-HSW50-CXe-B y SC11-ME43-CXe-B):

ÉL: Si tú llevar aquí mucho tiempo, tu religión, la que tú tiene que hacer todo, no puede hacer. Allí puede hacer más; sí. El ramadán puede hacerlo; pero si tu le haces... cosas que tú necesitas hay veces no puede encontrarlo aquí. Hacerlo allí más fácil que hacerlo aquí. [...] Todo el religión, todo, hay gente que no puede cumplir. El católico mismo, ¿católico tiene que ir a misa!, ¿porque no voy? [...] hay gente que va muy poco a iglesia, muy poco.

ELLA: Por eso hay mucho que no va; por eso mucha gente que dice: “yo soy católica, pero no practicante”, hay montones que dicen: “yo soy católica de bautismo, pero no practicante”; pues aquí igual.

Esto ocurre también entre aquellos que forman uniones endógamas, y que muchas veces anteponen la integración social (trabajo) a la observancia religiosa:

[...] yo creo que todo es cuestión de tener tiempo; en cuanto más negocios tiene, más trabajo tiene, menos prácticas [...] El trabajo impide hacer cosas. Pero en cuanto la situación económica no está mal, ¿sabe?; yo creo que sí que está bien: uno tiene que trabajar primero, porque es [interrupción de su hijo pequeño] Es que la religión no impide a nadie que trabaje; primero tenemos que trabajar por nuestra supervivencia primero, y luego practicar la religión, y la religión no impide nada. ¡Dejar el trabajo para la religión, no, es al contrario!: tenemos que trabajar para vivir dignamente; es lo que sugiere primero la religión. [...] Ahora, en Gambia, yo veo que la gente deja el trabajo para rezar; estan dejando mucho para practicar la religión... Y para levantar el pueblo, para llevar las familias bien, para eso tienen que trabajar, es lo que falta, ¿you know? Pasan más tiempo practicando cosas que no le van a llevar a ningún sitio económicamente, más que trabajar, ¿you know?. (SC4-HGM46-CE-B)

A este respecto, en una conferencia-debate sobre “El Islam en la sociedad de acogida”, celebrada en la Asociación de africanos de Lleida el 21/01/2001 a cargo del imam Mustafa Jeng –a la que ya me he referido– se defendió la idea de que se debe cumplir con la jornada

laboral, prescindiendo de los rezos o el ramadán si ello supone interrumpir el trabajo; aunque también se defendió que hay que intentar dialogar y negociar con los contratadores.

A parte del cambio de contexto y las constricciones laborales, por regla general, los que son más observantes cultural y religiosamente en origen, también mantienen más la cultura de origen en destino, siendo generalmente aquellos que forman uniones mixtas menos observantes:

(SC3-HGF37-CXe-B y SC3-ME36-CXe-B):

ÉL: No, ese depende. Porque yo... yo soy musulmán, pero no practicante. Práctico, pero no tanto. Antes practicaba porque, da tiempo que hacer Ramadán, orro cinco veces al día... Pero estoy en la empresa trabajando, ¡claro!... Allí no puede dejar el trabajo ni puede rezar 15-20 minutos, es que no... no me lo permiten. Por la noche llego, y estoy cansao, tampoco me voy a pasar todo el día sólo rezando, ¿sabes?, no se puede, porque es cinco veces al día... No se puede; es que allí otro tipo de vida, y alomejor tengo más tiempo...

ELLA: De un estudio mío ya de años, estando con él: el que no practica en su país mucho, trabaje o no trabaje, no... no practica igual, eh. Ara, el que está completamente convencido y ha practicado toda su vida, viene aquí y es super-musulmán hasta que se muere, eh... que te lo digo yo. Habrá algún caso que alomejor se enfrie, pero normalmente, por los amigos que conozco desde ya doce o trece años, es así. Los que son musulmanes desde que conocí, y siempre han hecho el Ramadán, lo siguen haciendo, trabajando y no trabajando

ÉL: Oye, yo no puedo hacer el ramadán estoy trabajando, eh...

ELLA: ¡Pero porque él siempre ha sido musulmán *light*!...

ÉL: ¡No, no digas ‘musulmán *light*’ porque yo siempre he hecho ramadán, eh, eh...!

ELLA: Mira Falla, no..., no has hecho...

ÉL: No, no me ofendo, no me ofendo, pero es que no he tenido tiempo Imma, ¡es que el trabajo que tengo es que no puedo hacer Ramadán! Claro, los moros así... ¿pero cómo estaban?, estaban fatal, estaban mal [*se refiere a que estaban débiles*]

ELLA: Bueno, pero es igual, pero lo hacen Falla, es lo que yo vengo a decir...

ÉL: Luego no va cumplir su trabajo, y están mal, cansaos, ¡es que no puede trabajar!. Es que...

Por contraposición, esto mismo se aprecia también en las uniones endógamas en las que los cónyuges son más observantes, y que ven la “pérdida cultural” como algo negativo:

Si tienes mucho trabajo; hay algunos que tienen mucho trabajo... Por ejemplo a estas horas, por ejemplo a las cuatro, hay que rezar, pero tú estás trabajando; pues hay que combinarlo cuando llegas a casa duchar y empiezas a hacerlo. [...] Hay algunos que se pierden totalmente todo () Pero hay muchos que lo practican muy bien, que lo hacen bien; sí. Hay algunos que se pierden totalmente; [*bajando el tono de voz*] que beben y que hacen lo que quiere, ¿sabes? [...] Fumar, puedes fumar; pero beber no bebes, y no comes cerdo... La mayoría no la hacen; pero hay gente que la hacen porque... ¡yo que sé!, que están cambiao,

ya piensan otra cosa. Alomejor piensan que esto no existe, es falso, o no sé... Pero la gente que piensan así, que lo hacen así, pff... estos, digamos, por ejemplo vagabundo o algo así. No es normalmente no, pero... que no es tan correcto. (SC7-MSF23-CE-L)

Hay uno que cambia, pero hay uno que no, siguiendo igual [...] la mayoría, cuando lleva mucho años aquí cambia total; ya no rezan, no van ningún cosa de musulmán; ¡hay uno que bebe alcohol mismo, y esto es totalmente prohibido! [...] Nadie te puede decir nada, entonces dice: “a la mierda Corán, yo hago lo que quiero: tomo alcohol, tomo droga, roba, pone bomba...” (esto Dios no lo quiere, los de Israel, no es buen musulmán...). Pero Dios te ve; Dios sabe si tú hace bueno o malo; y vida aquí en la tierra es corta, muy corta; pero castigo no se termina. (SC10-HGM42-CE-G)

Algo que también ocurre en las uniones mixtas cuando los cónyuges –uno o lo dos– son más observantes:

(SC16-HGM41-CXe-T y SC16-ME37-CXe-T):

ELLA: Yo comprendo, alomejor hay personas de Gambia que se han acomodado aquí que ya tienen una... y alomejor han cambiado o han dejado sus costumbres y sus tradiciones; pero yo pienso que eso tampoco no es bueno.

ÉL: Este es para ellos [*me enseña su Corán, sucio del barro de la inundación que sufrieron hace pocas semanas*]. Diecinueve años aquí, ¿yo no habría podido cambiar, eh?, habría podido cambiar, diecinueve años; pero eso no cambia nadie.

ELLA: Convivir con los demás y seguir manteniendo tus tradiciones, manteniéndolas, porque si no se perdería. Como le dijo una vez un amigo suyo aquí: “es que los de fuera vienen y entonces nos quitarán nuestra cultura” [*risas*]. Eso ni uno quita uno ni otro quita el otro, lo bonito es la convivencia porque enriquece; lo que pasa que eso aquí no lo saben, aquí la gente no saben.

La mayor voluntad de “conservación” se da también entre aquellos que tienen un objetivo de retorno más delimitado y/o a corto plazo, pues el mantenimiento de los aspectos religioso-culturales es crucial para ser reconocidos y aceptados al regreso. Esto coincide con los individuos de origen étnico, social y geográfico más conservadores, que están más representados en las uniones endógamas:

[*Tras un tiempo aquí*] la gente cambia. Lo único es que tienen temor de perder la religión, y entonces lo quieren mantener, para siempre dar el imagen de que sí... que estoy en el mismo sitio, mantengo la misma cultura, la religión está aquí conmigo; y entonces cuando vuelva al pueblo, entonces la gente ya quieren ver, quieren identificarlo, a ver si mantiene o no... por ese temor sí que sigue haciendo, practicando la religión. Y algunos sí que se vuelven muy religiosos [...] Se vuelven más religiosos por el temor [...] Por el temor de que no le... que: “este ya nada más llegar aquí, se ha cambiado, ha dejado la religión”; y entonces le rechazan. Y por ese rechazo, el temor de rechazarle, entonces ya se vuelve más religioso.

(SC4-HGM46-CE-B)

En cambio, entre los más “liberales”, que suelen ser también los que forman uniones mixtas, es una reiteración que la adaptación y el cambio son positivos y necesarios, y que el mantenimiento de la tradición –en gran parte de la religión, como catalizador cultural– es algo anticuado:

Yo me he cambiado aquí [*con énfasis*] me gusta, porque veo que son de real. La vida, de movida de España, la gentes, como mueve, como sigue la vida... () No sé si me lleva tanto tiempo aquí, me he pasado muchos malos, y pasando buenos, y pasando mucho cosas... [...] Porque yo he entrao aquí y no sabe leer, sólo sabe árabe [...] Yo la que he visto me enseña mucho; me enseña mucho la vida. Y yo creo que esto era la fallo de África.
(SC13-HGM37-CXe-T)

[...] desde mi anterior matrimonio [*con una mujer española*], cuando yo empecé a salir con las chicas blancas, los que me conoce bien dicen: “tú has cambiado, ¿eh?”; digo: “¿cómo he cambiado?”; dice: “quién te conoce antes y te conoce ahora, se da cuenta de que has cambiado”; digo: “la vida no puede ser... ¡estamos años 80!”. (SC15-HSM40-CXe-B)

Yo pa mí la religión es una filosofía o una moral... El problema que hay, la práctica de la religión no es solamente porque estás aquí y la economía va bien, o la economía va mal y todo esto [...] Hay personas que viven, pero no piensan, ¿entiende que quiero decir?; vive y no piensa, porque pueden tropezar hoy aquí y vuelven y tropiezan cuatro veces en la misma cosa [...] Pero hay personas que cuando tú estás en contorno social que no es tuyo, tiene que intentar de analizar la situación, ver: “ah, pues esta gente no hay que esto”; y esto ha dao su fruto, positivo o negativo; así es lo que hace cambiar la persona. Pero si tu estás siempre lo mismo que tu has venido, pues estás siempre: “ah mira lo que hace; eso no está bien...”, ¡mentira!; sí. (SC5-HSD43-CE-G)

Respecto a la influencia de la situación socio-económica (peor o mejor) en el mantenimiento de la cultura de origen, parece ser que los que están en situación más precaria mantienen más las prácticas religioso-culturales originales, que, de nuevo, coinciden con los individuos de orígenes étnico, social y geográfico también más “conservadores”, más representados en las uniones endógamas:

Allí, cuanto más pobre más religioso, yo creo... en Gambia: más pobre, más religioso; más viejos, más religiosos. Osea que, en cuanto más joven, un poco más rico [*sonriendo*] menos practican, eh!. Y... más o menos lo mismo aquí. (SC4-HGM46-CE-B)

[*con énfasis*] Yo no lo sé, porque nosotros no tenemos dinero... Porque mi marido y yo reza, y hace ramadán, y yo hago ramadán... nosotros hacemos igual [*en España y en Gambia*]
(SC2-MGM29-CE-B)

Como siempre, igual, musulmán siempre. Sí, aquí también el ramadán, sí; nosotros poner aquí de ramadán; mi marido también a ramadán, trabajar... (SC6-MSD27-CE-L)

Sin embargo, también ocurre que al mejorar a nivel socio-económico, si se dispone de más tiempo (ambas cosas no van necesariamente juntas) y en una situación de mayor estabilidad, se tiende a una revalorización y recuperación de las prácticas religioso-culturales originales:

Cuando uno se empieza.... cuesta más de empezar; pero claro, una vez que te empieza, ya cada vez cada vez te entra más, te puedes llegar más lejos todavía. [...] Claro, si uno tiene su lugar [*casa propia*], está más tranquilo; te puedes hacer lo que te da la gana, en tu lugar. Claro, si no estás muy tranquilo, entonces claro, estás pensando de eso y pensando de aquello, ni te acuerdas de lo que estás haciendo. Claro, entonces no es normal, que no te lo puedes llevar como tiene que llevar. Hasta aunque tengan tus lugares [*mezquitas*] y todo estos, teniendo la familia repartío, uno no está tranquilo... Siempre tiene cosas en la cabeza que te hacen olvidar muchas cosas. Se pierde un poco, hmm... (SC18-HGSh43-CXe-L)

Y algunos dicen que: “bueno, ahora me encuentro en una situación estable, económicamente, me va bien, entonces ya mantengo la religión mejor, con estas condiciones”, sí [...] Ara, está cambiando bastante, hay gente que están, gente que está situado bien, y practican. (SC4-HGM46-CE-B)

Un ejemplo clarificador respecto a la recuperación cultural se refiere a las prescripciones alimentarias, que se respetan más cuando las circunstancias socioeconómicas lo permiten:

(SC22-HGF40-ChXe-L y SC22-ME37-ChXe-L):

ÉL: Bueno, Ramadán antes lo hacía, pero ahora, la verdad no lo hago ahora. Cerdo a veces como, a veces no, pero... no es una cosa que me gusta; lo que pasa es que a veces dice la gente: “ve, pruébalo”, y me pruebo, pero no me acostumbro a comerlo y se lo como con asco y no me gusta.

ELLA: Pero cuando teníamos hambre y no teníamos un duro, comía [*risas*] Bocado de lomo iban que mataban...

ÉL: Sí, sí. Eso lo dice hasta religión de musulmán: “si tú tener hambre, no pregunta qué carne es de ésto; tu come y callar, y punto, está bien; si lo come, está bien; pero si hay otro cosa, pues esto carne de cerdo esto...”

Como vimos más arriba, esta revalorización religioso-cultural suele tener lugar particularmente tras la ruptura de una unión mixta.

[*A los que les ha ido mal el matrimonio mixto*] se vuelven más religiosos, sí. (SC4-HGM46-CE-B)

Otros aspectos culturales susceptibles de cambio o mantenimiento son las costumbres alimentarias. Obviamente, por razones estructurales, el mayor mantenimiento se produce en las parejas endógamas. El mantenimiento de las prácticas alimentarias está asociado a la solidaridad familiar, que, como se ha visto, es un valor fundamental entre los senegambianos. Y, de hecho, está muy vinculado a la economía doméstica:

Sí, se mantiene, es más económico, es más familiar. Creemos que, bueno: “platos separados, familia separada” [risas] [...] La familia está siempre unida. En este aspecto es muy bonito; aunque es un viejo, nunca te quedas solo [...] comemos juntos, y siempre la familia se queda unida [...] El tipo de comida lo mantenemos aquí por ser bastante más asequible, más económico... Es bastante más por la economía, más que [por el] gusto, sí; sí, ¡porque la comida española es muy buena! [...] Y como siempre somos familias numerosas, es bastante difícil; entonces más económico la comida nuestra, y así [...] [Los productos africanos] se encuentra bastante, ahora sí. Cuando llegamos nosotros en el ochenta era difícil, pero ahora hay mucha gente, muchos viajes, mucha gente que tiene esta conexión, y ahora es mucho más rápido tener las comidas aquí; en una semana ya puedes encontrar todo lo que quieres de Gambia [...] Y mis hijos le gusta algunas comidas nuestras, otras no: hay comidas africanas que, ¡oi!... como el *benechín*, la pasta de cacahuete, le gustan estos. Pero viene otras cosas que no le gustan; pues mira, porque ellos ya conocen dos comidas diferentes [...] [sonriendo] No quieren el picante, nosotros [se refiere a él y a su esposa] sí que seguimos comiendo picante, son cosas difícil de dejar. Pero lo hacemos más bien para la economía, economía de la familia, es mucho más barato [...] puede alimentar a toda la familia con poco dinero, ¡que tener una cena de filetes, que te saldría mucho más caro!. (SC4-HGM46-CE-B)

Asimismo, la mayor observancia en las costumbres alimentarias, que en gran parte tienen que ver con las prescripciones religiosas, tiene lugar en las parejas más observantes, aunque sean exógamas:

(SC16-HGM41-CXe-T y SC16-ME37-CXe-T):

ELLA: Hombre, nosotros comemos de todo.

ÉL: Yo si no es cerdo, no es alcohol, que sepa que algo es robado, como todo. Si un bicho se muere solo, no lo como. Este de carne de cerdo, no lo como. Y ese persona que me ha traído algo comida es ladrón, no como su comida, ¿comprende?, porque habla la religión; no me interesa.

En las uniones mixtas entre senegambianos y españolas puede producirse por parte del cónyuge senegambiano, por un lado, una “expansión cultural” en el sentido de cambios en los modelos socio-religiosos que compelen a la exogamia, y por otro, una “contracción cultural”, en el sentido de revitalización de tales modelos (separación de roles sexuales, observancia religiosa, etc.), que compelen a la endogamia.³⁰⁸ Este no es un proceso

³⁰⁸ Debo en parte a mi amiga M^a Giulia Grassilli (Universidad de Sussex) esta dicotomía metafórica de ‘contracción/expansión cultural’.

unilateral, sino que implica también a la pareja española, cuya mayor o menor apertura (diálogo, consenso, cambio, etc.) conforma el proceso. Así pues, los procesos de *expansión* o de *contracción* sociocultural dependerán en gran parte del grado de observancia religiosa, tanto del cónyuge senegambiano como de su pareja española, de sus procesos personales de adaptación o cambio, de su interrelación (diálogo, consenso), así como del contexto social general (conectividad y presión de la red social y familiar, etc.). Obviamente, si ambos cónyuges tienden a la contracción cultural, hay más conflictos. En este sentido, son muchos los que expresan que, de hecho en todas las parejas, pero especialmente en las parejas mixtas, donde el bagaje sociocultural y los modos de hacer son distintos, el respeto, el diálogo y la flexibilidad son fundamentales para la convivencia:

Casarme aquí, yo he visto que estoy más responsable [...] Aquí he aprendido mucho, *par rapport* de mi país... Es un poco duro, porque tengo mi cultura, ella también tiene su cultura. Hay cosas que yo no entiendo de la matrimonio aquí, pero la hago porque estoy aquí a este país; hay que respetar la cultura de otro... Ella también ha respetado mi cultura por, primero, se ha convertido musulmán, ¿eso es algo, no?!. Yo también, de respetarle, yo estoy de acuerdo de todo lo que hay el matrimonio aquí. Hay algunos que me cuesta mucho, pero intento hacerlo, no? [...] Tú sabes cómo vive la mujer aquí y el hombre, ¿no?, me cuesta mucho, pero lo aguanto. (SC1-HSW42-CXe-B)

[...] hay una línea que no atravesará ni tú ni yo; esa línea hay que mantenerla; el día que se rompe esa línea, se rompe el matrimonio. Porque... la línea de respeto; si día que no hay respeto no hay matrimonio; este cualquier persona lo sabe esto: si no hay respeto entre un matrimonio, no queda hay nada allí, ese está estropeado ese matrimonio. (SC23-HGSh40-CXe-G)

[...] le matrimonio siempre no tiene que tirar tanto, para llevarlo bien; tiene que ir al lado balanza: “hoy para mí mañana para tí; hoy para mí mañana para tí”. Y si conviene tiene que perder más tú que la mujer; porque si tú quieres pasar más la mujer, es cuando viene más problema [*interviene su esposa, riendo*: que se haga la comida él.] Y por eso dice: “aquí la mujer manda aquí”, no manda la mujer: la mujer siempre tiene que ser mujer () para mí no manda aquí; porque las mujeres como a los muñecos, tienes que tratar bien, ¿y si no tratas bien los muñecos qué pasa?, se rompen los brazos o se rompe otra cosa... es cuando se estropea el matrimonio, ¿entiendes?. Porque las mujeres si tú la mira más, decimos que manda más la mujer, pero eso es mentira; la que está más libre es la hombre, siempre. [*con énfasis*] Lo que pasa que la hombres queremos todo. [...] Y la mujer, si te dejas tú ahora a tu casa, si va un momentito aquí al café: “¡uf!”, ya está, ya está, como dice aquí, ya está negro. “Mi mujer se ha marchao, ¡que vicio!, ya se ha marchao a lo café”; ¡y tú millones de veces te marchas!; ¿entiende?. [...] Tiene que dar más de ella que tú, porque ella siempre está a casa, y tú nunca no está a casa, ¿porqué?: tampoco no te gusta estar ahí clavao, siempre te gusta hablar a un amigos, hablar con la gentes y tal. [...] Yo si ella quiere ir al café, que se vaya al café, yo no tengo problema. Y ella nunca no va al café, no porqué yo lo he cortao o

la dicho que no, porque no le gusta [...] Yo la veo bien, que la mujer a casa siempre tiene que dejar más, porque es dónde da vida a ella [...] criando los niños, cuidando los niños, cambiando los niños, hacer la comida, hay que limpiar la casa, y esto todo hace la mujer. Y tú [si] la mujer marchar a hacer el café, ya lo ha visto mal () ¿No somos igual?, somos iguales, y todo vivimos el mismo planeta, tenemos todos los mismos derechos [...] Mira, yo conocía uno de aquí [*africano casado con española*] tiene la misma cultura de África, me acabao amigo con él, lo he acabao completamente amigo [*amistad*] con él, porque yo lo he visto digo: “mira tú, lo que pasa tú *ets atrassat*”, digo: “éste tiene mismo derecho que tú”, () ¿sabes?: “y tú estás tratando de esta manera, ¿y qué te crees tú?” () Digo: “Tú, yo pensé que tenía abrir los ojos ya, y ver las cosas; pero todavía tiene los ojos las gafas puestos, que no veo nada”; siempre mandando a la mujer, siempre hablar mal, y siempre discutiendo [...] Lo veo muy mal mal mal [...] Es una persona muy religioso. Pero esto es como llevando una esclava, completo; y la mujer es español. Es [*como*] completo esclavo. No, no... porque ella no vive ahí feliz, está como a prisión; no, yo no lo veo esto. (SC13-HGM37-CXe-T)

Y esta flexibilidad parece mayor en las parejas en las que la mujer española tiene un origen social (a nivel de costumbres) más próximo al del cónyuge senegambiano. Como expresa una mujer de Ciudad Real (Castilla La-Mancha) casada con un hombre gambiano desde hace 28 años:

[...] yo vine de La Mancha, una chica también un poco así, con los ojos cerrados, porque era un pueblecito de mil habitantes, y vine a Cataluña pues también un poco así, no... Y yo era una persona de una familia buena, pero él me ha enseñado mucho más, a compartir muchas más cosas; oséa me ha enseñao muchos más valores que los que yo tenía [...] Yo soy de siete hermanos, y nosotros comíamos de la misma bandeja. Y mi padre tenía la costumbre de que cuando él dejaba la cuchara, la teníamos que dejar los ocho. Quiero decir que a mí que los gambianos coman en el mismo plato, a mí no me importa, porque yo me he criado así [...] aquí en mi casa a veces nos hemos juntado veinte o treinta, pa comer catorce o quince [...] también ha encontrado una mujer que le ha ayudado mucho. Porque yo sé de mucha gente que...: “sí sí, te quiero mucho, me caso contigo, o estoy contigo como pareja, pero tu gente no” [...] Pero luego ha llegado el momento de que la convivencia no ha sido buena... mira, y no es buena porque no se sabe respetar; porque si tú respetas sus ideas y él respeta las tuyas, una pareja puede convivir con la misma religión totalmente. Es el respeto mutuo: tú respeta lo tuyo y yo respeto lo mío. Pero hay parejas que, por ejemplo: “tú eres musulmán, bueno; pero yo estoy acostumbrada a comer cerdo. Ah, pues como él no lo sabe, pues yo le pongo en la comida cerdo, ¡pues si él no se entera!” [*con énfasis*] Yo tengo que respetar sus valores y sus ideas y su religión; ¡quién soy yo para que él coma cerdo a la fuerza, si él no está pecando, estoy pecando yo, el mal lo estoy haciendo yo!. Entonces muchas parejas no han sobrevivido a causa de eso, de decir: “tú sí, pero tus amigos no”. Ha llegado un momento que la pareja se ha roto un poco, y que ha dicho: “bueno, entonces ¿ahora qué, estoy solo? [...] Pero tú también piensas un momento, yo no tengo porque quitarle de sus amigos, ¡porque sus amigos son su familia!; pero a parte que él no hubiera hecho caso, por el carácter

de él, esto es un... [...] Nosotros ya te digo, hemos conocido parejas que han dejado a los amigos, porque sus mujeres se lo han pedido, y luego se han visto en una separación y se han encontrado solos. (SC12-ME52-CXe-B)

Algunos senegambianos que forman uniones mixtas expresan la necesidad de explicar a su pareja las diferencias y hábitos propios para que sean dialogados y consensuados, atribuyendo al secretismo y a la falta de diálogo en este campo una de las fuentes principales de conflicto y ruptura de la relación. Todo esto se plasma de una forma clara y amena en la siguiente explicación del esposo de la mujer de la anterior cita:

[...] desgraciadamente hay mucho de esos que se han separao, sí [...] Realmente creo que a veces cometemos una error [...] [*con detenimiento*] Porque yo soy así, no significa eh... si tú me quieres, soy así, si no me quieres, soy así. Pero yo no tengo porqué aparentar una persona lo que no soy. Eso trae muchos conflictos de muchos matrimonios. Si yo mi costumbre: “esto, esto, esto...” me callo, lo dejo todo ese costumbre guardao, hasta que me caso contigo y luego quiere sacar ese costumbre, la costumbre que tú no lo conocía, ese trae problema [...] La gran mayoría de matrimonio [*mixto*] el fracaso viene ahí, el fracaso viene ahí. Porque queramos no queramos, son dos culturas diferentes, dos naciones diferentes, dos razas diferentes, entonces hay que saberlo llevarlo. Pero con la verdad por delante; no hay que ir con tapujos, no, no, no [*como explicándole a su esposa*]: “yo soy africano, yo no he tenido suerte como tú que tienes una cocina en quince minutos hace la comida; no, mi madre se tira cuatro horas para hacer la comida para que yo como –¿cómo lo hace?– hace con la leña”. Entonces: “mi madre no tenía tanta suerte pa tener tanto platos como lo que tenéis vosotros –¿y cómo lo hace?– un plato sólo comemos todos juntos. “Mi madre no tenía tanta suerte pa tener tanto vasos cada uno bebe un vaso, no –¿cómo lo hace?– un cacharro, bebemos todo en el mismo cacharro”. Entonces, ese tipo de cosas, alomejor la gente, eh... para hacer grandeza, lo oculta, y no lo dice [...] Nosotros relación que: “oye nosotros el costumbre siempre respetamos los mayores, siempre vamos a la casa de uno a otro, saludamos de uno a otro, cuando hay una fiesta juntamos todos, cuando hay un... una cosa mala también, un muerto o lo que sea, juntamos todos, todo aquello; ese nuestro costumbre. Y esto se calla también. La mujer dice: “vamos pa la derecha”, a la derecha, “vamos a la izquierda”, a la izquierda; “voy con mis abuelos”, vamos con tus abuelos; “vamos a...”; y deja abandonaos a sus compañeros. Llega la hora de verdad y se da cuenta: “¡ostia, estoy cometiendo error; tengo que volver con mi compañeros!”, entonces ya viene los conflictos [...] yo he hecho todo lo posible, antes de casarme, antes de nada, yo ya lo he manifestao, he demostraao, le he dicho lo que es nuestro costumbre; incluso provocando... mi mujer he llevado a una fiesta de 400-500 personas, eh, le dice a todo el mundo que nadie come con cuchara, tenemos que comer todo el mundo con la mano, para que mi mujer conoce la costumbre de mi país [*con énfasis*] ¡que me acepta así!, pues alabado sea Dios [...] El que cambia es el persona [...] Realmente una persona no puede cambiarse de la noche a la mañana; y ese es lo que cometemos el error. [...] Yo desde el principio le dije a mi mujer: “yo soy mahometano, no como cerdo”, ¿no?, ¡lo digo clarísimo!; “no bebo alcohol” () lo digo clarísimo () ¿Entiendes lo que te quiero decir?. Sin

embargo hay algunos que se queda callao; y llega la segunda generación, son sus hijos. Tú no los vas a criar alomejor, lo cria su suegra; y te encuentras a tu suegra dando jamón a tu hijo, ya empieza la pelea: “¡porqué le das jamón a mis hijos!” () ¡pero capullo! [risas] ¡díselo!, que yo no quiere eso; ¡pero díselo desde el principio que sepa tu suegra, que sepa toda la familia de alrededor de tu suegra!. Nosotros somos una familia muy grande la de mi mujer, y juntamos de vacaciones, a veces juntamos treinta y pico personas, nuestra comida lo hace a parte, porque sabe que no comemos cerdo, no bebemos alcohol. [...] Las mesas, todo va a juntar lo mismo sitio, aunque sea el plato diferente, estaremos todo la misma mesa: [con énfasis] tú quieres comer jamón, pues a mí me pones una sardina, me la como a gusto, ¡y ya está!; y llevo bien con toda la familia, no tengo problema con nadie [...] Tranquilamente, lo manifiestas. Tienes que... es como es, yo soy así, yo soy así. Tú no quieres beber, pues nadie va a obligarte a beber, nadie, ¿me entiendes?. [...] Todo depende de la personalidad de uno. (SC12-HGM52-CXe-B)

En definitiva, muchas veces se atribuyen a las diferencias culturales los problemas de convivencia en las uniones mixtas, cuando en realidad se trata de conflictos en las relaciones interpersonales en los que las *personas* –más que las *culturas*– son los protagonistas:

[...] yo he visto aquí matrimonios de blancos que lleva mal, igual como aquí que África [...] hay matrimonios negros que no se entienden; y hay matrimonios de blancos que no se entienden. Entonces yo creo que no existe el color del amor, lo que existe de lo fondo, del querer y entender y llevando bien. (SC13-HGM37-CXe-T)

Finalmente, uno de los aspectos más polémicos de continuidad/cambio cultural es el de la práctica de las mutilaciones genitales (generalmente llamadas circuncisión), que están íntimamente relacionadas con la nupcialidad y los modelos en las relaciones de género que se transmiten a los hijos, y que ya abordé en el Capítulo 4 (apartado 4.2.d).

En todos los casos de parejas mixtas formadas por hombres senegambianos y mujeres españolas entrevistadas en Cataluña, ambos cónyuges rechazan la circuncisión femenina de las hijas (reales o potenciales), que se considera una práctica perjudicial y atrasada (signo de falta de integración en la sociedad de acogida), y aprueban la circuncisión masculina, que se considera un precepto religioso a seguir y/o una práctica beneficiosa para la salud (por higiene); aunque las mujeres españolas suelen expresar que la realizarían sólo si fuera necesario medicamente:

(SC3-HGF37-CXe-B y SC3-ME36-CXe-B):

ÉL: Yo a los niños sí; los niños, por ejemplo, es un parte de religión: si no está... circuncidado, no está permitido que entra en una mezquita, porque no está sagrado; bueno, no está... limpio. Entonces, normalmente, este tiene que estar fuera de allí para que puede

entrar dentro de mezquita. Las mujeres que están haciendo las mujeres es que... Yo no quiero que la hacen.

ELLA: No es religión, no es tema de religión. Es tema de... de la sumisión de la mujer, y machacarla para... como un castigo.

ÉL: No, yo sólo a Omar [*se refiere a su hijo menor y único varon*] estamos planteando...

ELLA: Bueno, tú te lo has planteado, yo no me lo he planteado.

ÉL: [*un poco en tono jocoso*] Bueno, aquí vamos a tener problema muy... ¡problema!...

ELLA: Si no lo necesita, pues yo no. Pero bueno, [*sonriendo*] no va a ser tema de separación, ¿eh?... Ya... ya habrá algún acuerdo.

ÉL: Mira, tengo Jimy, Jimy de Mataró, ¿lo conoces?, le ha hecho a su hijo, ¿que pasa!

ELLA: Como a todos; todos se lo vienen haciendo, eh... Yo se lo he preguntado al médico, dice: “hombre, de momento el niño no... Va bien.”

ÉL: Es que yo lo veo, el suciedad lo lleva encima, es que siempre lo he pensao

ELLA: ¿Y cuantos niños mueren Falla haciéndoles eso, porque les cortan el prepucio porque no tienen piel pa cortar?.

ÉL: No, no, eso lo hacen médicos.

ELLA: ¿Médico?, a tí te lo cortaron en un brujo!.

ÉL: No, un brujo no, eso me la hace... Yo la he hecho en natural, como se hace, en vivo, cortan en vivo [...] Luego te echan... no te echan nada de cosa de hospital, te hacen cosa naturales, cosa picante y un follón te echan cosa que se curen, ¿sabe?, y agua de sal, y tó el follón, eh?; te curan el natural, no te curan nada de medicina de de... de médico, no; dicen que esto es mejor [...] En esa época tiene que bajar la playa, hasta aquí [*señalando a la altura del ombligo*], allí diez minutos [...] Luego te ponen hojas, [*riendo*] ¡es que estás cosas es el más horrible que hay! [*Yo lo haré a mi hijo*] pero en médico, no natural así; en médico lo hacen en un momentillo y ya está; eso se hace... tampoco no tarda ni... quince minutos.

ELLA: Él si quiere hacerlo porque estaba convencido de su religión, y piensa que eso es signo de pureza... bueno; yo más adelante eh, si veo que...

ÉL: Algunos lo hacen de pequeño mismo [...] algunos lo hacen a partir de 8 o 9 años y así... Depende la edad, no tiene edad exacta...

(SC13-HGM37-CXe-T y SC13-ME31-CXe-T):

ÉL: Eso se hace todavía allí. Pero esto son de las cosas de musulmanes, dice [*en tono solemne*]: “porque aquellos hay que hacerla porque si no es un sucio”; los musulmán son muy curiosos. Y claro, esto yo la veo bien, eso la veo bien yo. Yo a mi gusto sí [*circundaría a sus hijos*] porque lo veo bien; mi gusto yo sí.

ELLA: Jo no () Als nois, si no és perque és necessari fer-ho, no.

ÉL: Yo no tengo problemas, yo ya te lo digo antes. No tengo manías, manías no tengo; ¿entiendes?; yo es una persona, mira, como te lo he dicho, quiere hacer la vida como aquí, quiere enseñar siguiendo como aquí, y el día que puede me iré a África, me veo mi familia, y todos bien, bienvenidos, ¿me entiendes?, que iremos bien.

A mi país [*Senegal*] no hacen circuncisión [*femenina*]; hay un sector que lo hacen, hay alguna familia que la hacen, porque es *hereditaire*, por ejemplo... ¡Pero yo a mi familia nunca, y no hay muchos eh!; eso son de poblados... por ahí, Casamance..., son razas que hacen eso; como eso, como mandinga, que lo hacen. Los niños es normal, a los niños se cortan; aquí mi niño voy a cortarle; aquí también es moderno, ¿no?, porque es más sano. (SC1-HSW42-CXe-B)

La mayoría, los que tiene las señoras africanas negras igual que ellos, algunos sí, algunos está intentando llevar a cabo de tal manera como si fuera viviendo allí [*en África*]. Aquí va a pasar, más adelante va a haber cosas lo mismo que en Francia; en Francia los hijos ya empiezan a reivindicarse hace poco, una ha denunciao a sus padres, por intentar tenerlo como si fuera... viviendo allí; las hijas no están de acuerdo con esto. Yo no: yo estoy integrao y mis hijos van a estar integrao. (SC15-HSM40-CXe-B)

Eso no es obligatoria [*a las hijas*]. Eso antes hacía muchos, pero ahora casi lo están dejándolo ya. Lo que se miran más es los hombres; los hombres sí. Ese [*se refiere a su hijo de seis años*] ya está, ya lo ha hecho ya. Las mujeres no tiene mucha importancia, pero el chico y hombres sí; porque transmite todas las enfermedades y todo y muchas cosas. Sí que hace alguno [*a las hijas*], pero está borrando ya. (SC18-HGSh43-CXe-L)

Cabe señalar que el rechazo a la circuncisión femenina también es mayoritario en las uniones endógamas, que muchas veces señalan la presión de la familia en origen para que se lleve a cabo la circuncisión de las hijas:

Yo llevas mi chico [*a hacer la circuncisión*] aquí [*en Lleida*]. Mi niña no, mi niña no. Un chico tiene ocho años, mi hijo; yo llevas aquí, médicos. Porque está bien con niños, no bien la niña, no; [*bajando el tono de voz*] la niña no, no bien [...] Mucho a África, porque siempre a salir la tele aquí dice que africanas llevas a la niña a... la niña como este, no bien. Entonces a salido en la tele aquí, no bien. Mi país sí, cuando tiene niña aquí, no llevo; no llevo no llevo. Mi país sí, pero mi hijas no, porque estaba pequeña; pequeños yo trae aquí; no. [*Mis padres*] quieres hacer, pero yo no me gusta; [*bajando el tono*] yo no me gusta [...] Mi marido también no quiere () El niño sí, el niño sí; y la niña no. (SC6-MSD27-CE-L)

Yo a las niñas no voy a hacerlo. A los niños lo haré aquí. Mis hijos lo han hecho el año pasado; ahora este [*se refiere a su hijo de una semana, que tiene entre los brazos*] cuando tenga cuatro años lo voy a hacerlo. (SC2-MGM29-CE-B)

No, nosotros no lo hacemos [...] A los hijos sí; yo no sé porqué; yo creo que es [*por*] la religión o no se qué [...] [*Pero*] las hijas no; hay razas que lo hacen las hijas también, pero... nosotros no; nosotros lo hacemos los hijos () Si es un niño sí que es normal, pero una niña no. (SC7-MSF23-CE-L)

No, ahora no lo hacen aquí. Pero sí que pueden llevar a sus hijas en Gambia a hacerlo, y volver con ellas. Yo no, no lo hago, con mis hijas no; he dicho a mi mujer que no; yo no lo permito, porque no es una cosa de la religión, es la cultura africana por... ¡la religión no lo ha dicho! y... yo no lo veo claro... Con el varón sí, estoy muy convencido, pero con las niñas no, no... He hecho muchas preguntas sobre esto a religiosos, preguntándole si es una cosa de la religión que hay que cumplir cien por cien, [*con contundencia*] y me dijeron que no, que no; es un gusto de cada uno, lo que quiera, y no afecta a la mujer de nada. Y luego que sanitariamente no es una cosa higiénica, y entonces yo no estoy convencido, a mis hijas no. [*Mi mujer*] opina igual; ella lo ve muy claro ahora conmigo, que lo hemos hablado, el tema lo hemos hablado aquí. Y cuando ellas iban a Gambia, se lo dije, que: “mira, ahora cuando lleguen allí, mi madre, o tus padres van a decir que le llevan [*a circuncidar*], diles que no, por mi parte no”. Y entonces lo hablamos aquí, pusimos de acuerdo y ella se fue con las niñas de vacaciones. Cuando le propusieron, es lo que le dije, que: “no, mi marido no lo quiere por tal por cual, por esto...”, y entonces ya... no le hicieron. Yo creo que es cuestión de educar a la gente que... Es que no tiene sentido. A lo varones sí; porque dicen que es una limpieza, para no contagiar enfermedades y de cosas, entonces sí que en este sentido... Y lo hago aquí; a todos mis hijos lo llevo al hospital para hacérselo, sí, sí. (SC4-HGM46-CE-B)

Mira, una cosa que el mundo tiene que saber, somos de un mundo africano, nos tenemos que sensibilizar a nuestros padres que vivieron una época muy diferente de la nuestra, explicarles lo que es el movimiento del mundo, que el mundo se mueve; el que no se mueve, pues va atrás. Y los djola no hacen estas prácticas, solamente los hombres, pero las mujeres no. A mi mujer sí lo han hecho, pero yo estuve aquí y no... Yo si estuve allí pues no, no lo haría. Todo esto es una estupidez [*también para los varones*] porque fíjate: lo que Dios ha creado, el hombre no puede rectificar la creación de Dios, ¿entiendes lo que quiero decir?; si Dios ha hecho así al hombre, porque sabe porqué lo ha hecho; entonces son cosas que no se necesita ni tocar ni la mujer ni el hombre. (SC5-HSD43-CE-G)

6.5.g.4 La conversión al Islam de las mujeres españolas

Como vimos más arriba, según el Corán los hombres musulmanes pueden casarse con mujeres no musulmanas, siempre que sean de religión judía o cristiana. En ese caso, el cónyuge no musulmán debe convertirse al Islam. De hecho, la conversión no es obligatoria, sino opcional. Así pues, si un hombre se casa con una mujer no musulmana, es su deber explicarle en qué consiste la religión del Islam por si desea convertirse; pero el marido no tiene derecho a obligar a su esposa a que se convierta. El Islam permite que dos cónyuges de distinta religión sigan, una vez casados, cada uno con su creencia. Esto ocurre particularmente en los matrimonios mixtos con musulmanes sufis (a los que algunos llaman “intelectuales”). Para los más observantes, la esposa no musulmana debe convertirse y/o aceptar que si tienen hijos –que nacen como musulmanes– el padre los bautice como musulmanes y los eduque en las normas religiosas musulmanas, con el fin de

evitar un choque cultural generacional. Obviamente, la mayor presión a la conversión vendrá de los cónyuges más observantes.

En general, los senegambianos entrevistados consideran que la obligación de la conversión de la esposa no musulmana –que algunos atribuyen más bien a los árabes/magrebíes– es un error:

El Corán dice no forzar, poco a poco. Si quiere, entra al Islam, si no, no obligatorio; porque si obliga, día de mañana lo va a dejar. Religión no quiere eso; ella entrar sólo si quiere. (TC10-HSF51-CXa-B)

[...] quien obliga, comete un error; y los árabes lo hacen... quitan los hijos y se los llevan a su país”. (TC14-HGF60-CXe-B)

La mayoría habla de respetar la opción religiosa de cada uno; esto es, dejar que la esposa española elija si se quiere convertir o no. Según el testimonio de varios hombres senegambianos musulmanes casados –en el último caso cohabitantes– con mujeres españolas de tradición católica no convertidas al Islam:

[*con contundencia*] No; realmente en ese aspecto yo soy muy libre. A mí me gusta el respecto () Yo respecto mucho; me gusta que me respete. Entonces a mí no me importa que ese sea ateo, ese sea católico, ese sea aquello... no, no, no, a mí me importa aquí [*con la mano en el pecho*], la persona [...] No quiero obligar a nadie, pero no quiero que nadie me obliga tampoco, eso es la realidad. Yo digo que yo soy de religión islámica, tu quieres hacerlo, hágalo, tú déjalo, pero yo haré el mio, tu haga la tuya, ¡y ya está!; no me molesta. [...] Yo haré todo lo posible hacerlo bien para que esta persona quiere la mía [*religión*], si no lo puedo conseguir, que siga la suya, yo lo respetaré; yo seguiré la mía, ella que me la respete, y ya está. Esa libertad la tengo toda la vida. (SC12-HGM52-CXe-B)

Hay mucho piensa así [*que es mejor casarse con una mujer musulmana*] y yo también, yo también pensaba así. Pero yo no tengo una obligaciones forzando ella [su esposa] que entra a la religión mio, ¿me entiende?. Y si ella dice: “mi marido són esto y yo són esto”, si a mí no me molesta y no la molesto a ella, para mí no hay problema. Ahora, si se cambia ella a lo mío, quiere cambiarla [*con énfasis*] vale, mejor que somos el mismo; pero si ella no quiere cambiar y yo no quiere cambiar de ella, pues cada uno a lo suyo. Yo piensa así. Hay mucho compañeros no piensa así; quiere cuando se casa uno que se vuelve a la religión de ellos, claro. Pero esto ya no es lo mismo, que yo dice ella: “porque yo no soy de nada de ni santos ni res”, ¡no sabe ni quienes són verdad!; no sabe tampoco si los musulmanes son de verdad o los cristianos són de la verdad. A mí me han enseñao a esta manera, y han enseñao ella este otro manera. Pues si ella veo lo mío que són de verdad, cambia [...] tiene tanto derecho como yo como ella. (SC13-HGM37-CXe-T)

(SC19-HSW39-ChXe-B y SC19-ME42-ChXe-B):

ÉL: Tampoco, porque la religión musulmana, la religión que yo practico, no dice obligatoriamente que tú tienes que casarte con una musulmana. Tú te da la oportunidad de casarte con una persona de otra religión, no forzosamente con una musulmana. Convertirse, eso depende de ella; depende del convencimiento que tú le puedes convencer a eso... O que ella, ella ve que le gusta la religión musulmana, y yo que le puedo convertir. Pero si ella puede conservar su religión, se le puede conservar, sin ningún problema.

ELLA: Yo la religión... Él tiene su religión, yo la mía, y yo no sé, yo no me... () Yo respeto su religión y él respeta la mía; no sé que decirte... Él es musulmán, hace su... Y yo pues mira, respeto lo suyo. Él hace su ramadán, hace su todo.

ÉL: No hay ningún problema, es que... No hay problema. Pues cada uno con su religión; con la creencia que... cada uno tiene derecho a creer lo que...

En la misma línea, un senegalés musulmán no muy practicante que cohabita con una mujer de la República Dominicana, expresa:

Religión tampoco: yo puede practicar mi religión, ella practica su religión, a mí me da igual [...] Si ella quiere [*convertirse al Islam*] sí, pero yo no la puede obligar, sí. Alomejor yo la puede hacer una proposición, por ejemplo: ahora si ella quiere convertir musulmana, sí; pero obligarla no. Porque yo la puedo obligar, y luego no quiere, ¿qué pasa?: ¡no la van a aplicar!, claro. Es que una cosa si uno quiere hacerlo porque le gusta lo aplicarán mejor que obligao. Porque tu me obligarme a hacer, por ejemplo, cristiano, y no me gusta, no lo voy a aplicar; eso es... (SC17-HSD40-ChXo-B)

Paralelamente, algunas mujeres españolas no convertidas expresan que no se quieren convertir por obligación, sino por voluntad y convicción propias:

Yo creo que la religión islámica la respeto ahora mucho más que antes [...] Más que la practico la respeto, oséa, a ver un momento. Yo no estoy preparada para ser musulmana me parece todavía; porque yo no quiero ser musulmana porque él sea musulmán. Yo si quiero ser musulmana es porque yo quiero; porque mi corazón lo siente. Entonces yo estoy como navegando, a veces se lo digo a él: estoy navegando en unas aguas, que ni me tiro para un lado ni me tiro para otro. ¡Pero yo la respeto mucho y yo la practico, eh!: yo he hecho ramadán, yo no bebo alcohol, yo no como cerdo... Pero yo rezo a mi Dios, oséa, al Dios que es el mismo, alomejor yo le rezo a Jesús, pienso que la imagen de Jesús no se me va. Entonces a veces él y yo lo hablamos: “es que yo estoy en dos aguas; porque tú conoces la religión desde la religión, y yo conozco la religión lo que es superficial”; y eso hace mucho para que una persona pueda hacer un cambio. Yo pienso así. (SC12-ME52-CXe-B)

Y las reticencias derivan también de la posibilidad de la poligamia (esposa en origen y en destino) para el marido una vez la esposa se haya convertido:

Cuando éramos más jóvenes siempre decía: “¿tú qué?”; yo decía: “no, yo no me hago musulmana”; ¿porque?, ¡porque yo no puedo aceptar que mi marido tenga tres mujeres ni cuatro!, porque la religión musulmana se lo permite, se lo permite pero con condiciones eh... (SC12-ME52-CXe-B)

En cualquier caso, no es raro que la esposa española no musulmana, al casarse con un senegambiano musulmán, se convierta al Islam. El procedimiento requiere que se reúnan doce personas en una mezquita. Un imam oficia la ceremonia, en la que el cónyuge no musulmán debe realizar la *shahada* o confesión de fe (i.e. declarar que hay un sólo Dios, Allah, y que Mahoma es su profeta). Seguidamente, a la esposa se le da un nombre musulmán (aunque el cambio de nombre no es obligatorio, e incluso se pueden mezclar el antiguo nombre cristiano y el nuevo nombre árabe). Desde ese momento, la persona pasa a ser musulmana para todos los miembros de la comunidad. Pero la conversión real, en profundidad, es un proceso lento de aprendizaje y adaptación paulatina a los nuevos hábitos socio-religiosos. El encargado del seguimiento es el marido, y se considera que se tarda como mínimo un año y medio antes de poder realizar el bautizo. Las mujeres españolas que se convierten al Islam, pueden asistir a cursos de preparación de religión musulmana (equivalentes a la catequesis católica). Hay países, como Marruecos, que son más exigentes en cuanto a los requisitos de educación islámica de las esposas que se convierten al Islam para ser aceptadas en el matrimonio con un musulmán. Por ejemplo, se pueden exigir más años de educación islámica, o incluso pedir el certificado de matrimonio en La Meca (esto ocurre más con matrimonios de marroquíes y españolas). Esto se traduce en diferencias entre las mezquitas de subsaharianos y magrebíes en Cataluña. En las segundas, se pone el énfasis inicial en aprender a escribir y hablar en árabe (de hecho, hay pocas mezquitas sólo de subsaharianos, y tanto árabes como subsaharianos y magrebíes suelen compartir las mismas mezquitas). Para los hombres, la circuncisión es uno de los requisitos de la conversión (al menos en Marruecos). A pesar de todo esto, muchos expresan que la conversión es, ante todo, “una convicción interior”.

En la práctica, pocas de las mujeres españolas que se convierten llegan a hacer una conversión “en profundidad” (a nivel de observación religiosa y espiritual); muchas veces la conversión se queda en las apariencias. Como señala una mujer gambiana:

[*La conversión consiste en*] leer, saber, rezar... todo lo que conlleva ser un musulmán; no de boca. (TC17-MGM50-D-B)

De hecho, muchas parejas mixtas no consideran la conversión del cónyuge no musulmán como algo complicado o demasiado sacralizado, sino más bien como un trámite para seguir la tradición. Según el testimonio de un joven senegalés casado con una española convertida al Islam pero no practicante:

Eso es muy fácil, porque depende con de la persona que se junta. [Ella] me quiere, lo quería, me quería, hemos decidido casarnos; hay un ley en Senegal para casar, hay que ser la misma religión; somos musulmanes, y ella también alomejor tiene otro religión, pero cuando lo hemos hablao, hemos de acuerdo, hemos casao; porque se ha transformao en musulmán y hemos casao [...] Hay que ir a la mezquita, cuando fuimos a la mezquita el imam es que dirige la rezo, hay que decir alguna palabra: creo en Dios, y tal y tal y tal... ¡y ya esta!. Hacemos sacrificio [*de un cordero*], un poco de dinero, la gente le da dinero a ella mismo, porque es día muy alegre, hay que satisfacerle a ella [...] y fuimos a casa a hacer una fiesta, entre amigos, familia, ¡y ya está!. (SC1-HSW42-CXe-B)

La conversión es superficial o parcial especialmente si la esposa española no había sido practicante de ninguna otra religión con anterioridad a la conversión:

Jo em vaig convertir a l'islam, pero no el practico. Al començament sí que vaig voler... pero no... Es que me pasave el mateix amb el que em van ensenyar els meus pares, eh, vull dir, tampoc no anava a misa... No, no, ja no la practicava. Vaig arribar a fer la comunió perquè me van obligar i ja... ni confirmar-me ni tot això jo ja... Ell [*el meu marit*] de resar i el ramadán... ell ho fa tot. Ni menjar porc; osigui, tocino, alcohol, tot això, d'això res. Això sí, pero per exemple resar i tot això... soc una persona que a mí les obligacions així no... no es que no ho vulgui, ¿m'entens com te vull dir?, és la meva manera de... Jo si haig de dir algo a Deu, per dir-ho així, a la nit quan te fiques al llit i dius, pues dic: "ai Deu meu...", lo que sigui, no ho dic ni en el seu idioma ni en el dels meus pares; vull dir que sempre he sigut així, no es que no vulgui ni la seva ni... es que no, no. En canvi pues el menjar tocino mai, mai, vull dir que d'això; i beure alcohol mai, primer que no m'agrada i després que no... així sí que... (SC18-ME37-CXe-L)

No obstante, también hay casos de matrimonios mixtos en los que las mujeres españolas se han convertido "en profundidad" al Islam. Aunque la conversión no es un viaje sólo de ida, y hay mujeres que se han convertido en musulmanas observantes y que luego, por distintas razones, han dejado de serlo:

Antes yo era practicante de musulmán, pero ahora no. Yo la religión católica no la he practicado nunca; he practicaao más la religión musulmana que la católica [...] Ahora ya no tanto. No tanto porque... [*interviene su marido*: "no le ve claro".] La vida te desengaña también; es igual que si eres católico, según que acciones tienen te desengañan. Entonces ves muchas cosas que no concuerdan con lo que el Corán dice, y una persona que tiene una fe en una cosa, pues quiere que se cumpla esa cosa, ¿entiendes?; entonces cuando ves que falla algo, pues pierde una la fe, ¿no?. (SC11-ME43-CXe-B)

En cualquier caso, la conversión del cónyuge español en las uniones mixtas dependerá, de nuevo, de los procesos y dinámicas de contracción/expansión cultural en el seno de la pareja.

6.5.g.5 La educación de los hijos de uniones mixtas: la identidad y el vínculo origen/destino

Como se dijo anteriormente, la no prescripción en la elección matrimonial de los hijos es paralela a la voluntad de que mantengan (“que no se pierda”) la cultura y los valores del país de origen del cónyuge o cónyuges senegambianos; esto es: la religión islámica y los valores asociados a ésta (obediencia a los padres, el valor de la fe, etc.), los vínculos familiares, la solidaridad familiar, el idioma africano del respectivo grupo étnico, etc. Generalmente, esto es así tanto en las parejas endógamas como en las parejas mixtas.

En gran parte, el bagaje cultural que se pretende transmitir está relacionado con preceptos socio-religiosos derivados de la afiliación al Islam. Así, la mayoría de los senegambianos entrevistados –y particularmente los más observantes– expresan que los padres tienen la responsabilidad de educar a sus hijos en los valores del Islam:

[...] el Corán dice que todos vosotros sois pastores con el rebaño; eso quiere decir que los padres son responsables de los hijos [...] la fe es muy importante a la humanidad [...] si esto no lo sembramos, esto muere. (TC18-HGS56-CE-B)

El respeto y la obediencia a los padres (a las generaciones mayores) se esgrimen como una de las diferencias básicas entre Senegambia (África) y Cataluña (Europa, Occidente), y uno de los aspectos más difíciles de transmitir a los hijos educados en la sociedad de acogida.³⁰⁹ A este respecto, el mismo individuo, un gambiano divorciado de una española y con un hijo de catorce años en común, comenta:

[...] el respeto a los padres...eso es muy importante. Aquí es diferente, es de tú a tú [...] la desobediencia no es lo que nos satisface a nosotros. Nosotros venimos con otra educación... y los hijos que nacen aquí tienen otras costumbres [...] Hay que eliminar lo malo y lo bueno intentar aumentarlo. (TC18-HGS56-CE-B)

Este valor es importante también por la vinculación entre la obediencia a los padres y la transmisión de modelos familiares y preferencias en la elección del cónyuge.

Pero la transmisión de la afiliación al Islam es para muchos compleja por la influencia del contexto. Así pues, en un contexto en que el Islam está en desprestigio a nivel social, es difícil que las “nuevas generaciones”, que como todos buscan la aceptación del resto del grupo, se identifiquen abiertamente como musulmanes, o como hijos de inmigrantes. Como señala una catalana casada con un senegalés, convertida al Islam y con hijos:

³⁰⁹ Esto es algo que señalan también otros autores. Véase, por ejemplo, vi-Makomé (2000: 117).

[...] son como camaleones hasta que están lo suficientemente seguros como para poder mostrarlo en público. Y es que es muy duro estar continuamente justificando una opción que no es la norma, que está desprestigiada. Aquí, en países como España, con pocos recursos, y donde no se les puede dar a estos jóvenes una alternativa clara, una protección social que no les margine, los chicos corren el riesgo de ser marginados. En cambio en países como Estados Unidos, donde hay más infraestructuras, hay organizaciones para la juventud, etc., y el tema no está tan cerrado (TC9-ME44-CXe-B).

Igualmente, los estereotipos y prejuicios negativos hacia los inmigrantes y los aspectos asociados a éstos (p.e. religión) se producen en la misma escuela. Consecuentemente, como señalan algunas mujeres españolas casadas con hombres senegambianos, existen también en la escuela prejuicios respecto a las parejas mixtas por parte de profesores y/o directivos, que repercuten negativamente en los niños y en sus ideas acerca de lo que es *normal* (mejor) y lo que no:

Mi hija no ha tenido ninguna clase de problemas, se lleva bien con toda la clase... Ha tenido más el otro niño de ocho años que mi hija [...] Él ha tenido bastante problema, ahora he pedido el cambio de colegio; sí, porque me lo están traumatizando. Y indirectas de la directora: “no sé en qué ambiente vivirá...”; digo: “a mí no me diga eso porque tengo una hija que va a un colegio de monjas y tiene un informe excepcional, y viven en la misma casa, y tienen la misma madre y el mismo padre; ¿quiere decir el color, el ambiente?...” Y ha llegado un momento que... Parece mentira que no sepan dar la educación suficiente [...] Mi hija dice que no quiere ser negra; dice que ella es ‘café con leche’, y yo le digo: “tú eres como el papa”; y ella dice: “no, el papa es negro, yo soy café con leche”; y también dice: “él podría ser más blanco”; no sé porqué dice eso... (SC22-ME37-ChXe-L)

En los matrimonios mixtos la transmisión de la cultura y los valores del país de origen del cónyuge senegambiano es más difícil. Como explica un gambiano casado con una gambiana respecto a los hijos de matrimonios mixtos:

Hay problema, porque hay muchos que ya no controlan. La educación aquí, de momento pasa aquí como en Inglaterra y en muchos otros sitios. Llega un momento, ehmm... el nivel cultural de los hijos, a veces yo no estoy tan contento [...] porque, en primer lugar, ¡los hijos no conocen la cultura del padre, eh!, no lo conocen, la cultura del padre; nacieron aquí, conocen todo de aquí, y nada más. [Conocen] muy poco de Gambia, o no lo respetan, no no..., o no lo quieren saber. Llevan básicamente 90% de la cultura de su madre, y nada más. Y entonces en cuanto el nivel educativo de algunos de ellos [...] que algunos llevan un nivel de educación que no se... Porque hay un choque entre culturas: el padre le quiere llevar a un camino y la madre a otro camino, y entonces... el niño se queda un poco rebelde en la familia, ¿sabe, y entonces ya es bastante difícil, bastante difícil [...] Muchos de éstos niños no practican la religión () Es que es una religión de no cuestionar, es una dogma, hay que aceptarlo tal cual; aquí preguntan, quieren saber la razón detrás de cada cosa; si no ven la

necesidad o la razón detrás de practicar una cosa o otra, no lo ve con claridad, entonces ya no... Allí no, allí te creces con la religión, entonces no preguntas absolutamente nada: te lo dicen tal cual y lo aceptas tal cual, ¿sabes? [*Mis hijos*] Sí practican; van a aprender el Corán con un Imán que está aquí, y practican, rezan. (SC4-HGM46-CE-B)

En opinión de muchos de los senegambianos casados endogámicamente, esta mayor dificultad de transmisión cultural en los matrimonios mixtos viene dada por el hecho de que los hijos, por regla general, pasan más tiempo con su madre (española) que con su padre (africano):

Se pierde la cultura y se pierde todo [...] algunos hijos ya no hablan ni su idioma [*del padre*]
Es sobre todo por la madre [*de otro país*], porque los hijos están sobre todo con la madre.
(SC8-HGSh40-CE-G)

Algo que es reiterado por parte de aquellos que están casados con mujeres españolas, y que atribuyen, entre otras cosas, la pérdida del idioma africano nativo del padre a este hecho:

(SC11-HSW50-CXe-B y SC11-ME43-CXe-B):

ELLA: Antes sí que lo entendían [*el wolof*], porque estuvieron allí seis meses, pero ahora no... Tampoco porque no han tenido interés.

ÉL: *Because* aquí a casa, aquí yo no habla wolof, ¿con quién; claro... Los hijos siempre tiene que aprender el idioma de las madre más que del padre, siempre tiene que llevar con el madre más tiempo que el padre () Si fuera ella el wolof, yo soy español, ellos tiene que aprender wolof; pero no.

El problema que tengo yo es que, claro, siempre estoy fuera, y yo cuando vengo tengo el fin de semana sólo. Entonces claro, es muy difícil, para mí lo veo muy difícil: claro, están en colegio, ¿qué están sacando a colegio?: lengua de aquí; cuando viene [*a casa*] con la madre, la mismo. Y yo claro, tengo un fin de semana sólo, y ya no puedo, no tengo tiempo. Yo hoy mismo si por ejemplo tuviera dinero, cuando llega la hora de las vacaciones, me los cojo, me los llevo allá, dos o tres meses que hacen de vacaciones; con ese dos o tres meses, cuando vienen ya hablarán. (SC18-HGSh43-CXe-L)

En cambio, uno de los aspectos que más se mantienen es la cultura culinaria del cónyuge senegambiano. En las parejas mixtas normalmente se combinan los dos tipos de alimentación:

(SC18-HGSh43-CXe-L y SC18-ME37-CXe-L):

ÉL: Eso mezcla, aquí mezcla [...] Yo allá comía mucho picante, pero aquí no.

ELLA: Menjem de tot, però los plats d'allà les fem, sí; ahir vam fer arros amb cacahuet, sí, hi fem. I couscous, hi fem, un día o dos a la setmana en fem sempre [...] I els nens contentíssims, l'arros lo troven boníssim, i el día que fas arròs: '¡oi vui arròs!'; i en fem un o

dos cops a la setmana; en ves de fer paella d'arrós, pues fem l'arrós d'aquest [*sonriendo*]. La salsa de cacahuet me la ha ensenyat ell, però de la primera setmana que nos vam casar, vull dir: “es fa així...”; i cada vegada m'ha ant sortint més bonet més bonet [...] Em va costar una mica, però. Quan vé algú a dinar, me diu: “ho fas més bó que una africana de per allà!”.

En las parejas mixtas en las que se producen procesos de contracción cultural (falta de consenso, etc.), surgen, obviamente, más conflictos en cuanto a la educación de los hijos, que pueden conducir a la ruptura de la relación. Como explica un senegalés divorciado de una esposa española no convertida y casado con otra mujer española convertida al Islam:

Primer matrimonio dura poco [...] sólo ha durao dos años; porque después de venir la niña, y todo problemas viene ahí, porque yo no quiero que la niña bebe alcohol, ni come cerdo. [...] El Islam no prohíbe que un musulmán se casa con un cristiano, no lo prohíbe [...] Pero yo, mis hijos, hasta hoy, mi deseo, mis hijos cuando quiere convertir cristiano, cuando sea mayor de edad que decide lo que quiere, pero para el momento, mientras que está bajo mi responsabilidad, ellos tiene que saber: ¿[de] dónde viene papá?, ¿porqué papá es diferente a la mamá?, y ¿porqué papá tiene ese cultura y vas ahí levanta ahí y hace ramadán?; [*con énfasis*] ¿eses cosas mis hijos tiene que saberlo, sino la cultura pierde!. Y las niñas están aquí, están estudiando aquí, y están estudiando la cultura española. Las niñas, desde la baja materna de su madres, están en la guardería, ahí cumple los tres años de la guardería y después se meten del cole, la mayor y esta lo mismo [...] aquí solamente entra por la mañana, sale por la mañana y entra por la tarde, igual que nosotros. *Donque* todo lo que aprende ahí, ese es la cultura española, ese no es la cultura de su padre. [*con énfasis*] Está aprendiendo la cultura española, está acostumbrando a la cultura, *donque* dentro de la casa, yo mi obligación, a parte lo que aprende a fuera, que sepa quién soy su padre, donde lo padre nunca tiene () Ese idea, ese idea, ese lo mantiene hasta ahora; ese idea que ha roto la primera matrimonio. Porque ella [*me*] dijo [*que o*] yo cambio o me hecha de casa: “cámbiate o me separo”. Yo le digo: “yo no me cambio, tú decide”. ¿Pero qué hacer? [...] Ella se separó por la religión, porque yo no quiero cambiar a su religión [...] ese creencia no va a salir de mí [...] Para ella [*ex-mujer*], la niña española: su madre española, y la niña nacido española, pues no tiene que aprender nada de lo que es el cultura africana () Pues yo no le veo así; yo no lo veo así... [...] Yo mi hija quiere que sepa lo que es la religión: ¿porqué está rezando yo?; ¿porqué papá reza, y mamá se va a iglesia y se pone así? [*juntando las manos*]; y ¿porqué papá tiene que hacer así? [*arrodillarse en el suelo*]... La niña tiene que saber ese diferencias, tiene que saber todo esto, pero si uno dice que: “nada de esto, la niña no tiene que saber nada, es española, tiene que tener cultura española”; “vale, tiene cultura española, la tendrá, porque la niña estudiará y está haciendo todo y tiene amigos y amigas, y ni siquiera habla mi idioma, y no me importa, idioma no me importa; me gustaría que sepa, cuando yo habla mi idioma, que me puede responderme, pero como es imposible... Pero al menos sepa lo que papá está haciendo, y porqué papá es así.” Por eso la cosa no ha funcionao, está quitándome mis derechos; desde el principio de un matrimonio y alguien intenta quitarte ese derechos... [...] Pues aquí, esa situación de aquí [*con su pareja actual*] es muy diferente, muy

diferente de la anterior; *donque* ese lo mantendré. [...] Ella [*su pareja actual*] no tiene esa clase de ideas; ya ha demostrao que no le importa; depende de tiempo educar. [...] Después de ella explicarle a la familia que soy un divorciado, tengo una hija por ahí, mi deseo es ir a casarme, porque me he separado por motivos religiosos; yo soy una persona creyente, y lo que me gustaría tener una mujer que comparte la misma cosas, mismo que religión, todo, la cultura es otra cosa, religión; y ella [*ex-mujer*] no estába dispuesto, porque no cree; lo que quiero probar otro. (SC15-HSM40-CXe-B)

En suma, la secularización de los hijos –esto especialmente entre los individuos más observantes– y el alejamiento o “pérdida” de las tradiciones, es visto a la vez con preocupación y con comprensión o resignación por parte de los padres senegambianos, pues se entiende que los hijos, especialmente los nacidos y/o socializados en Cataluña (Europa), están en otro contexto socio-cultural, con valores, situaciones y referentes distintos. Como explica una mujer española casada con un senegalés y con varios hijos entre los diez y los veinte años de edad:

[*Con los hijos*] son problemas, porque cada uno piensa de su manera, se han criado de diferente forma, entonces... ya no es la idea que tu tienes () Es un poco difícil. (SC11-ME43-CXe-B)

Lo más común en la educación de los hijos de parejas mixtas es una postura intermedia: mostrar las dos realidades, y luego dejar que ellos escojan. Pero, de hecho, ésto no ocurre en términos dicotómicos y excluyentes, como algunos plantean; la realidad es mucho más compleja y las opciones mucho más diversas. Las posturas más abiertas, de nuevo, se dan en los matrimonios mixtos en los que predomina el diálogo y el consenso:

Ellos [*se refiere a sus hijos*] no sé; es que a veces te cuesta trabajo sentarte y... Cuando te preguntan, pues tú les contestas. Pero ya se hacen mayores, se hacen hombres... Y cuando eran niños hacían más bien la de... tiran a la de su padre; y los conocimientos y todo son más los de su padre, que la mía. Pero nunca él me prohibió a mí que yo les enseñara la mía. Siempre dijo que el saber no ocupa lugar. [...] Porque nunca nos hemos puesto..., a ver: “tú tienes que ser esto”, o... no. Nosotros le hemos enseñado y ahora ellos que elijan lo que quieren, cuando son mayores que elijan lo que quieran. [...] [*Mis hijos*] aunque han nacido aquí y son españoles, me refiero que son europeos, pero ellos la raza africana la tienen muy dentro, tanto en alimentación como en música, eh. (SC12-ME52-CXe-B)

Algo común en todos los casos es la voluntad de que los hijos conozcan y tengan contacto con la cultura y el país de origen del cónyuge senegambiano; es decir, que esto no ocurre sólo en las uniones endógamas:

Y conocen Gambia, cada Navidad dos o tres de ellos van; cada Navidad van allí a aprender las cosas, ver, osea conocer la familia más, y mantener la relación. (SC4-HGM46-CE-B)

, sino también en las familias mixtas:

(SC18-HGSh43-CXe-L y SC18-ME37-CXe-L):

ELLA: Intentes pues anar a les festes [*africanas*], que els nens vinguin perque vegin la seva cultura, i tot.

ÉL: Tradiciones y esos pierde a través de lo padres. Si tú no le enseñas la camino, no le dices lo que hay, claro que se pierde. Claro, ellos están aquí, están en otra cultura que es diferente que el tuyo; tú lo que tienes que luchar para enseñar el camino, decir lo que hay, no... no esconde nada. Y de vez en cuando, porque a veces no puede, pues cuando tenga un momento, pues lo coge lo lleve allá [*a Gambia*] para que vean allá, no digo para que quedar, pero puede llevar un mes o dos meses en vacaciones que vean la familia, que acostumbran con ellos también; entonces claro, llevándolo esto así dos o tres veces, eso ya no lo perderán, no lo perderán; ara siempre buscará este camino, siempre le interesará más. [...] Yo todo lo estoy para enseñarlo lo nuestro [*a los hijos*]; no digo que no aprenda aquí, pero enseñe el nuestro para que sepa lo que hay; falta después es lo interés suyo, pero todo después yo me lucharé para que se entrega de nuestro camino también. Porque nuestro mismo hay gente que se ha rechazao, pero sus padres lo han enseñao; si se ha rechazao, mira ese es problema suyo.

Esto tiene mucho que ver con el proyecto de vida transmigratoria, que abordamos a continuación.

6.5.h El proyecto futuro de la transmigración: “aquí y allí”

Para la mayoría de los inmigrantes senegambianos que forman uniones mixtas, y especialmente aquellos que tienen hijos nacidos y/o socializados en Cataluña, el proyecto futuro no es tanto el retorno definitivo como la residencia transnacional: estar “entre aquí (sociedad de acogida) y allí (sociedad de origen)”; o mejor dicho: “aquí y allí”:

(SC12-HGM52-CXe-B y SC12-ME52-CXe-B):

ÉL: Yo siempre pienso lo mismo, que... mira, el mundo está hecho para todos. Si algún día yo tengo la suerte, mi ilusión: ir con ella a mi país. No digo para quedar ahí; pero [*si*] ya estamos jubilaos, una temporada aquí, una temporada allá; si podemos, no hay ningún problema. Claro, la diferencia está, mm... nosotros hemos hecho la vida aquí ya, y a partir de hacer la vida aquí, mis hijos ya tienen todos la mitad con de aquí. Entonces la ilusión es que conoce las dos partes. Y ahora cada uno es libre a hacer lo que quiere, ¡igual como ha hecho su padre: su padre nació en Gambia, ahora está viviendo a España! [*risas*] ¿me entiendes lo que quiero decir?; eso es así.

ELLA: pero que no somos personas de imponer, ¿no?. Hemos criado a nosotros muy libres, dentro de una educación, ¿no?; pero que ellos también elijan pues lo que ellos quieran.

(SC13-HGM37-CXe-T y SC13-ME31-CXe-T):

ÉL: Yo me vuelve, es mi terreno; yo volver, pero yo volver aquí, me marcha allí, me marcha... los dos sitios, los dos sitios. No porque estar aquí tanto años sin volver; tengo familia allá y tengo que estar... Tengo la vida en dos sitios [...] No quedar allí [*en Gambia*] Sí puede vivir allí, pero... Me importar aquí de momento que los niños estudio, y todos bien, porque... ¡para qué tiene que cambiar si está bien!. Ara yo, los dos sitios me gusto sí, ir a verla a mi familia, y todo bien, todo bien [...] Eso la veo vida [...] Para ir bien yo tengo que ir ahora cuando son jóvenes, que me veo joven, porque tú piensa que veinte años sin volver... ¿es mucho eh!; cuando salí de año 1979, no volvió, ¿qué te parece?; he salido a quince años; a ver ¿aquella familia quién me conoce a mí? () Yo nací África, pero vida he hecho a Europa.

ELLA: Jo viure allà no ho sé; viure allà no ho sé, pero... passar una temporada sí. És veure-ho, és veure-ho; és trovar-t'hi en aquests moments.

ÉL: Eso depende, no se puede decir nunca; porque igual me voy allí y tengo más oportunidad que ahora que aquí, ¿sabes?; entonces ya te vas estudiando. Pero yo aquí siempre vendrá, ¡esto seguro!. Si vive allá... pero venir aquí siempre. Y si vive aquí me gusta ir siempre allá. Conozco más aquí que África; porque aquí me he hecho cuando comencé la vida, y estoy aquí [...] La vida te busca un sitio, de ricón, cuando se encuentra, y si te viene ahí, ahí no te mueve.

El futuro aún no tengo plan [...] Lo que quería, si no puedo volver en Senegal, hacemos mitad y mitad; tenemos algo ahí, y tenemos algo aquí; cuando queremos vamos, cuando queremos volvemos, y si no... Nunca se sabe, nunca se sabe... [...] Nunca me planteo de nada, porque es difícil; si no tiene algo concreto es difícil de planear... (SC1-HSW42-CXe-B)

Así, es normal que se invierta por partida doble en origen y en destino, con el fin de asegurar una residencia en cada sitio, tanto para la pareja como para los hijos:

(SC15-HSM40-CXe-B y SC15-ME32-CXe-B):

ÉL: Ese no lo planteamos, pero yo siempre tengo muy claro, ese depende de posibilidades que voy a tener en futuro; si hay futuro este y ellas puede vivir una forma encantadora y con todo posibilidades, voy a llevarlas [*a Senegal*] [*se refiere a su esposa e hija*] [...] Yo allí tengo mis propia cosas en caso yo decide desplazarme allí con la familia, tal como ha salio aquí, y va a entrar a su casa y todo bien. La diferencia sería calles, supermercaos, cosas bonitas. Pero salir de esta casa y ir a otra casa.

ELLA: Osea posibilidad de hacer una casa allí y ir a nuestra casa, no a casa de nadie.

ÉL: Tengo planes para esto: tengo una casa terminada, tengo otro que está... que quiere construirla si hay posibilidades; y si la construye de tal manera que le gusta a ella, y coge y abre aquí, y llega ahí abre la puerta y entra, y abre nevera y coge lo que tiene que coger. Ese lo tengo muy claro; [*con risas*] porque es muy diferente, tú lo sabes; es muy diferente. Yo ese residencia lo tengo planeao, y voy a terminarla. Y cuando llega vacaciones, las hijas quiere ir en vacaciones, o ella quiere ir con las vacaciones a África, coge la llave y coge

avión y ir ahí, cuando llega abre su casa y pasa sus vacaciones allí y vuelve; ese siempre lo tengo ese plano.

Si por ejemplo, tengo dinero para visitar mi familia, voy. Si no tengo, estoy aquí. Bueno, me gustaría montar algo en Senegal también, por ejemplo. Porque yo te voy a decir que si llevo un tiempo que no puedo quedarme aquí, tengo que volver. Entonces tengo que trabajar un poco de mi futuro allí; porque cuando pasa todo yo voy allí y tengo que tener algo para mí, ¿sabes?: mi casa, mis cosas, ¿sabes? para estar allí también. Yo mi vida es aquí y Senegal; porque mi tierra nunca lo voy a olvidar, ¿sabes? [*risas*]. Bueno, estoy aquí, mis cosas lo tengo aquí, pero cuando puedo, cuando tengo lo que quiero yo, puedo ir en mi tierra a hacer mis cosas. Para mi hijo también, porque mi hijo... allí también es su tierra, porque es donde viene su padre, y un día él, si quiere ir allí, bueno, al menos que tiene una casa que es suyo allí, ¿sabes? [...] Si quiere marcharse allí dos meses, tres meses, se va allí y no le toca de pagar el alquiler o ir en un hotel o lo que sea. Todavía no lo tengo, pero el plan es esto. Me gustaría ir este verano, si tenemos dinero, para que mi mujer conozca mis padres... han visto sus fotos, pero no la han visto allí. (SC24-HSF32-CXe-B)

Yo la plan que tengo, día de mañana quiero ir a mi casa () Sí, ese es el plan que tengo. De momento no tengo ningún tiempo límite; puede ser antes o después, ese sí que no tengo ninguna... Lo único que tengo metido en la cabeza tengo que hacer una casa bonita allí, día de mañana..., para el día que voy allí; además no sólo eso: si va mi hija, que ve hay una casa que ella puede dormir allí; si voy con mi mujer allí que ve, tenemos una casa, no vamos a un alquiler [*con énfasis*] una casa mía para ir a vivir allí; eso es lo que me gustaría. [...] Ella siempre dice le gustaría ir allí vivir; ella dice: “si yo voy allí y me gusta, compramos un terreno...”; yo: “es que tanto que te gusta o no te gusta, yo tengo que comprar un terreno allí, ¡yo también soy de allí!. Aquí tú querías un piso, ya hemos compra un piso, el segundo piso. Allí también quiero tener yo una cosa”. Las mujeres ya sabes... la mujer no lo entiende [*sonriendo*] Sí que lo entiende, [*pero*] no le interesa entender las mujeres [...] Y yo gano mi sueldo, ella gana el suyo, y mira, estamos bien, y vivimos bien, y tenemos una hija sólo; y mira... y ya no podemos dejar. Yo a mí me gustaría, cuando tenga una casa bien hecha allí, que ella que se vaya allí, aunque no le gusta, cuando tiene vacaciones cada año, que vaya, que vea allí. [...] Si ella no quiere ir, y yo un cierto tiempo tengo lo que he querido, iría. Si ella sabe donde estoy, si quiere venir ya lo dirá. Y allí me puedo casar con otra mujer, sí. Ese siempre le dije yo a ella. Porque yo le dije a ella que piensa: “yo no he venido aquí para quedarme para siempre aquí; yo tengo mi padre... además es mi tierra. Aquí... yo vengo aquí para un tiempo; yo no he nacido aquí y no soy europeo y no sería nunca europeo, aunque tiene nacionalidad español, nunca seré español como lo que han nacido aquí”. Le dije yo siempre a ella: “yo es que siempre seré extranjero; yo el día de mañana yo quiere tener mi casa, a la capital, o Bakao, o otro sitio, pero una casa bonita, un chalet con su jardín”; ella cuando vaya no hay complicaciones, se va como a una casa de aquí. [...] Tengo dos pisos aquí [*Blanes*], compra. Si yo no estoy aquí y su madre no está, para que ella [*hija*] que tenga sus dos pisos, que quiere vender que la vende. Porque su madre más grande que yo, el

día de mañana yo no estoy aquí, y su madre no existe, el piso será de ella. Cuando vengo tengo un piso aquí, y cuando vamos allí tenemos otro; ese es lo que mi intención: ir y venir; si queremos quedar allí, nos quedamos un temporada, queremos venir aquí un temporada, tenemos una casa aquí. [...] Es que siempre se tira... al final te tiras para tu tierra siempre [...] Alomejor no va allí para quedar para siempre. Puedes ir allí seis meses allí, cuatro meses aquí, depende como te queda. Hay gente le gusta ir y no volver nunca más; hay gente que le gusta aquí seis meses o un año, otros van allí cuatro meses. Lo mismo los andaluces que viven aquí en Cataluña, o madrileños que viven aquí, seguramente cuando llega vacaciones de verano va a su tierra, y son españoles... La vida ha sido así y será así siempre.
(SC23-HGSh40-CXe-G)

El gasto que supone esta doble inversión hace que el proyecto –y el hecho– de la residencia transnacional se de más entre aquellos que gozan de una buena situación económica:

A ver, es que no se puede ir cada año allí; allí es para ir cada cuatro o cinco años un viaje; en contas de irte por aquí te vas allí; vas preparado... Pero claro, llevar una familia aquí, otra allí, para todo no llega. Encima cada mes envía dinero, poco o mucho, la casa que se está acabando... Aquí también, no puedo hacer todo eso allí y aquí nos vamos a estancar, porque aquí la vida sigue. (SC22-ME37-ChXe-L)

El retorno definitivo resulta más incierto para aquellos que se han adaptado a la forma de vida en la sociedad de acogida y su nivel de vida es bueno:

(SC3-HGF37-CXe-B y SC3-ME36-CXe-B):

ÉL: Es que de momento no tengo ningún plan; no puedo plantear un plan concreto de momento; ahora el que me interesa más es ir a ver mi madre, y a ver, luego más adelante ya plantearé que voy a hacer [...] Es que ahora mismo si voy allí tampoco no puedo estar, porque he aprendido mucho, en contacto, en conocimiento y movimiento.

ELLA: No, y va allí y sabes lo que... ya está habituo pues a una casa, y unas ciertas comodidades... Entonces plantearse de ir no... No, a veces dicen: “cuando yo me jubile...” pero lo dice... es un decir, que no es que lo tenga muy de adentro [...] y las comodidades, y la familia... Alomejor gente que vengan, le vaya la cosa mal, y viva en unas condiciones un poco precarias, que hay muchísimos, eh?... entonces, pues sí, dices: “jolín, pues yo me iría a mi tierra, yo me iré...”. O incluso que se hayan casao y... y estén un poco hartos también de la vida de aquí porque a la mujer tampoco le haya ido muy bien la cosa, pues se lo pueden plantear. Pero cuando tienes una cierta comodidad en la familia y estás a gusto, yo... [...] Hay matrimonios que sí que se lo plantean; tienen las hijas mayores, y tienen pues una jubilación...

ÉL: Contactos sí, contactos sí que hay, no como siempre, porque es viejillo y... Pero siempre cuando pueda iré, voy a verla, y llevarle algo, o mandarle algo cuando pueda, y... lo que pueda enviar porque no hay... Eso sí () Hombre siempre preocupamos por la familia.

(SC22-HGF40-ChXe-L y SC22-ME37-ChXe-L):

ÉL: Hombre, de momento no tengo ganas de ir a vivir ahí, no. Porque... ahí cada vez más pobre es ahí; más pobres, todo pobres, entonces claro, si todos estamos ahí, es problema, otro problema. Hombre, si tener un negocio ahí, donde tú ganas la vida, entonces sí, pero si no tienes esto allí...

ELLA: Pero tú no, tú nunca te ha hecho ilusión vivir allí, aunque tuvieras un negocio... a mí me has dicho que no; vivir vivir no.

ÉL: Eso lo dicho porque no tengo nada allí, ¿me entiendes?. Alomejor, por ejemplo, un amigo tiene bungalops allí, por una habitación cobra 350 dalasis; para tí son poco dinero, pero para allí son mucho dinero; uno que tiene diez habitaciones, o doce o trece, cada uno paga 350 dalasis, son mucho dinero ahí [...] Allí la vida más tranquilo, eso seguro; si tienes algo donde ganas tú la vida, estás más tranquilo.

ELLA: Son proyectos, pero proyectos de cara a que ellos [*sus hijos*] estén bien colocados, bien situados... Yo por eso quiero que mi madre vaya allí, para ver qué negocios se pueden hacer [...] De momento futuro de allí no, futuro es comprarnos una propiedad aquí, nuestra, no decir: “los papás me han dado...”, no, porque este piso nos lo compraron mis padres. Y acabar la de África; y con el tiempo Dios dirá; depende por donde encaminen ellos con las carreras, los estudios... es depende.

El regreso definitivo sólo se llevaría a cabo una vez “se tengan las espaldas cubiertas”; es decir, cuando se disponga de los recursos suficientes como para poder afrontar el gasto que requiere la solidaridad económica familiar en origen y poder asegurarse una buena situación de por vida:

¡Alomejor un día me cojo y me voy! [...] Allí también antes de ir tengo que llevar dinero... Porque pierde amigos, pierde todo, allí tienes que empezar de nuevo cuando vayas, y... [...] Allí, si tiene medios puede estar, si no tiene medio, un poco difícil; ese es el problema [...] para sobrevivir allí... no hay industria, no hay trabajo, no... tiene que planearlo bien, no se puede hacer un día o toro, hay que pensarlo bien [...] Luego la familia allí ya sabes; familia siempre están encima, y te agobia y... [...] Aunque no tienes se piensan que tienes [...] Luego allí ¿a quién puedo pedir?, ¡allí nadie me da na!. (SC3-HGF37-CXe-B)

Para una persona que vive aquí, y tiene su familia aquí, y quiere desplazar totalmente para ir a vivir allí [*a África*], ese no debe ser una decisión precipitada. [...] Primero, cuando llegas, aunque no tienes nada, nadie cree que tú no tienes nada () nadie cree. Tú levantas, te levantas, alguien te pide, si no le das es porque no quieres darle, no imagina que no tienes. *Donque* ese no puede ser una decisión precipitada, para ir allí. Porque cuando te vas allí, no vas a vivir allí como aquí: aquí vive un duro para tus hijos, un duro para tu mujer y un duro para tí; pero cuando llega allí sería seis duros, de tus hijos de tu mujer y los familiares, porque allí estamos educaos de esta forma. (SC15-HSM40-CXe-B)

Pero, de nuevo, como se explicó en el Capítulo 3, suele ocurrir que esperando a disponer de los recursos suficientes, la emigración se posponga interminablemente, pues nunca se alcanza el nivel deseado, que tiende a aumentar. De ahí que el proyecto de retorno definitivo sea siempre impreciso (téngase presente la Figura (3).1, en la página 293). En este sentido, se suele plantear la diferencia entre el plan original de emigración temporal con la realidad de la emigración permanente (sólo con contactos esporádicos con origen):

No sé lo que Dios va a hacer mañana; pero yo hoy estoy aquí; ¡alomejor a dentro de dos días me va a morir!...claro [...] Muy difícil... Yo hoy estoy aquí [...] Ellos [*hijos*] si somos mayores, puede elegir donde quiera: si ellos quiere esta aquí, aquí; si ellos quiere estar allí, pues está allí; dependen de ellos. Yo cuando yo sale de África viene aquí, yo digo: “bueno, alomejor me voy dos años y vuelve”... ¡Yo está aquí veinte años!. (SC11-HSW50-CXe-B)

En los casos en que la pareja, con o sin hijos, no goza de una situación estable o está en una situación precaria o crítica en destino, el retorno definitivo es más deseado por ambas partes (si la unión no está también es crisis, claro). Este es el caso de un matrimonio entre un gambiano y una española que, en el momento de ir a vivir a Gambia, decidieron quedarse en Cataluña para intentar remontar un negocio familiar (de la familia de la esposa) que fracasó. Aquí las circunstancias se anteponen a la voluntad de emigrar:

(SC16-HGM41-CXe-T y SC16-ME37-CXe-T):

ÉL: [*Pero*] esto depende, porque esto sólo Dios sabe lo que hace lo que quiere. [...] Porque justo el año que teníamos intención para ir, este año mismo que vinimos aquí [...] Ella dice: “ese sitio está abandonao, mi padre se va a morir y sólo el dolor; por lo menos lo levantamos, y lo compramos a parte, siempre será propiedad”; yo digo: “bien”; y no me interesa, pero claro, y qué hacemos...

ELLA: Nosotros si no fuera por circunstancias de la vida no estaríamos aquí; lo que pasa que la vida te arrastra [...] sobre todo cuando estás casada y tienes hijos la vida te arrastra, no... Muchas veces tú quieres hacer algo y no es precisamente eso lo que puedes hacer, sino todo lo contrario. Oséa que nosotros no es que no hayamos ido a Gambia, no tengamos más vínculo porque no queramos, más bien todo lo contrario [...] Todo lo contrario; en realidad los niños ya tendrían que haber ido allá hace muchos años, claro.

Hay muchas mujeres españolas que todavía no conocen el país de origen de su marido senegambiano y que están abiertas a la posibilidad de emigrar, quizás definitivamente; aunque siempre hay miedos en cuanto a la adaptación a un contexto tan distinto:

Yo no sé él, pero yo siempre he dicho que donde vaya estaré (). Aunque me de miedo. Porque claro, no sabes lo desconocido, no lo sabes que te va a ocurrir cuando luego vayas a su país y convivas allí; ya no es por la gente, sino a nivel de pareja. [*Ir a Gambia*] creo que es lo único que me falta para... Yo no sé él el pensamiento que tiene. (SC12-ME52-CXe-B)

Primero se probaría una temporada y volver; o ir de vacaciones, probarlo, y si te gusta y eso, pues la puerta está abierta para ir a vivir allí. [...] Es que como no lo conoces, no lo sé si voy a vivir ahí. Oséa, si voy a tener una casa y un huerto, y voy a comer del huerto, o voy a tener un puesto de trabajo, como no lo sé... Oséa, a mí me gustaría, en vez de vivir en Barcelona, vivir en el campo; me da igual en campo de Senegal que en el campo de aquí; oséa no tengo ningún problema. Pero claro, si voy allí y tengo mucho rechazo, la gente no me acepta o yoquesé, pues eso ya podría ser diferente. (SC15-ME32-CXe-B)

[*Ir a visitar Senegal*] a mí sí me gustaría; a mí sí [...] Hombre ir a vivir no lo sé, a ver; alomejor una vez estés allí te gusta, pero eso es... Hombre visitarlo sí; y vivir, una vez que esté allí, no lo sé; es que eso... (SC19-ME42-ChXe-B)

En este sentido, la voluntad de emigrar por parte de las mujeres españolas es mayor si por el lugar de origen y generación su modo de vida ha sido “más parecido” al de su cónyuge senegambiano:

(SC11-HSW50-CXe-B y SC11-ME43-CXe-B):

ELLA: Yo fui con todos hasta África. Él estaba en África, yo cogí la niña y me fui sola allí. [...] Es que yo me fui para quedar allí, lo que pasa que pasaron problemas y me volví. Pero mi idea fue de... hicimos mis casas, todo allí para irme a vivir allí.

ÉL: Para vivir allí más fácil que aquí.

ELLA: Yo vivir allí y vivir en Andalucía es lo mismo. Yo cuando me fui mis padres me decían: “¡Ay, irte hasta la otra punta del mundo!”; y yo les decía: “papa, si allí viven igual que vosotros”. Allí son como los andaluces, donde quieras que vas, puedes sentarte; es igual que el sistema familiar tuyo; aunque por detrás te critiquen, pero al momento... [...] Mis padres tenían campo [...] A mí me decían: “un día te matarán”. Yo me iba sola a todos sitios, eh!; hasta de pueblos en pueblos...

ÉL: Allí más fácil; para tener un casa más fácil, para tener todo allí más fácil.

ELLA: Allí si hubiese trabajo igual que aquí... [...] Porque del primer año que yo fui hasta el último que yo fui, había cambiado ya un montón; ya no era casi nada de como era antes. La gente ya había cambiao su manera, venían más turistas, tenían más dinero, cambio del gobierno... todo ha cambiao [...] Tenemos casa allí en Gambia, en Talinding, al lao de Serekunda [...] Tenemos allí apartamento. Si queremos ir allí para vivir y alquilar lo otro, podemos hacerlo. Tenemos una tienda también, de piezas de recambio.

En cualquier caso, a pesar de la reiteración por parte de los cónyuges senegambianos de que disponiendo de los recursos suficientes, una vez en Senegambia se puede vivir con un nivel muy superior a la media (según muchos: “como un rey”), muchas de la esposas españolas, particularmente las que han estado en Senegambia, señalan problemas diversos para una emigración definitiva, como el trabajo, las condiciones sanitarias en origen o la educación de los hijos:

Per anar allà no; home per anar allà a conèixer i així sí; ja hi hem anat, hem estat un mes, hem anat i volem tornar. Jo anar a viure no [...] Més endavant potser sí; en un futur potser sí. Jo vaig estar a Gambia un mes, i em va agradar molt. Es lo que et dic, jo d'allà superbé; però anar a viure ara mateix no. Es que és això, vull dir: ara estàs montant aquí una vida, ¿no?, que jo no ho podria deixar-ho ara, no sé. En un futur, sí, potser sí. Allà m'encantava, vull dir la gent... tot, tot; t'obren les portes... i la seva familia més clar. A més nosaltres vem estar vivint amb ells [...] Jo volia ficar-me al mig. Es que allà no és difícil viure, no és difícil viure... És més que res, no sé, la feina; és això, vull dir, per deixar aquí una cosa que ens ha costat tant: trovar feina fixe... ¿a mí m'ha costat molt aquestes coses!, i deixar-ho per anar allà... ara no; jo ja no. Ara si d'aquí un temps... llavors ja dius... potser sí.

(SC18-ME37-CXe-L)

(SC3-HGF37-CXe-B y SC3-ME36-CXe-B):

ELLA: Yo me iría, siempre y cuando... para mí lo más importante es la sanidad [...] No hay medios, no hay buenos médicos, no hay hospitales...

ÉL: Hay hay... pero de pago [...] Necesitas dinero.

ELLA: Yo me iría con los ojos cerrados, siempre y cuando el sistema de sanidad estuviese más... ¡Si nosotros estuvimos a punto de irnos!, al principio que nos iban las cosas tan mal, estábamos ya tan cansaos, teníamos a Binta ya [*se refiere a su hija mayor*]. [...] Allí teníamos un terreno para hacernos una casa; pero el Gobierno me lo ha quitao, porque no edificábamos [...] que no nos hemos hecho la casa ya porque nos hemos echao atrás pensando: “ahora esta [*se refiere a su hija mayor, de trece años*] con diabetes, que miedo, como te vas allí...”. Y luego el tema de la enseñanza.

Primer haig d'anar, clar. Quan hi hagi anat, suposo que després veuràs les coses d'una altra manera. Pero primer l'has de conèixer el país. Jo crec que *años* no; que alomillar amb el temps temporades de mesos, de dos mesos, tres mesos, potser sí. Pero clar, també aquest [*se refiere a su hijo de un año y medio*] quan comenci a creixer haurà d'anar al cole i *tampoco*... clar, es que és un altre tema. També s'ha de veure si realment pots estar tres mesos fora, i... no sé... hi ha moltes coses. Lo primer és conèixer el país i veure que tú allà, *a parte de ser visitante puedes estar bien*; y després, pues veure si es pot convinar, clar. Home, lo bó sería tenir una casa allà també, pero, ¡buff!... ¡primero hay que tener una casa aquí!

(SC24-ME34-CXe-B)

Yo ir y venir. A ver, yo me gustaría por lo que me han dicho: la tranquilidad, la paz esa, porque aquí no la tengo. Mi tío mismo, que trabaja en el hospital de Zaragoza, siempre me ha dicho: “hija, vete a un país de estos, con lo que tienes allí serías la reina de ese país.” Pues claro, me gustaría, pero es que los tengo pequeños [*los hijos*], yo no sé qué caminos me van a tomar [...] Y su hija [*se refiere a la hija de la ex-mujer gambiana de su marido, de dieciséis años, que vive en Gambia con su madre*] [...] Dice mi padre que se discutían y todo chicos de allí por ella; dice que la van detrás y la van a casar como no la traigamos [...] Es la pena, casarla con dieciséis años [...] ¿Allí qué va a hacer?”, aquí por lo menos podrá estudiar y

llevar pues una vida mejor, digo yo. Porque aquí no va a trabajar ella; hasta que ella aprenda bien a estudiar y todo no trabajará [...] Queremos traerla pronto, porque con la mayoría de edad cuesta más, es más difícil y piden más papeles. [...] Cuando venga, de momento tiene que aprender: español, saberlo escribir, y luego a academias privadas, porque ahora en un colegio público no te la van a coger... [...] Yo tengo que ir, pero a ver: el trabajo, el dinero... todo, es que es todo, ponte [...] no es decir: “vamos la familia”; son tres niños, yo, billete de él, mío, el de los niños, el dinero para estar allí, porque encima que son pobres no vamos a ir allí a costa, ¡hay que llevar dinero, hay que llevar regalos!... Que yo tenga vacaciones en mi trabajo, que tenga vacaciones él; es todo. (SC22-ME37-ChXe-L)

La mayoría de los esposos senegambianos también consideran que sus hijos deben formarse en destino, y aprovechar las oportunidades que ellos no tuvieron, pero dejando siempre la puerta abierta a la emigración definitiva o a la residencia transnacional para los hijos en el futuro:

(SC15-HSM40-CXe-B y SC15-ME32-CXe-B):

ELLA: [...] el futuro de estudios y todo esto tiene que ser aquí.

ÉL: Yo no voy a mandar a mis hijos para ir a estudiar allí y yo no estoy allí. Donde estoy ellos, yo estoy allí, donde estoy yo, está ellos () al menos hasta que sea adultos; entonces ya... [*con risas*] quieren vivir a Miami o quiere vivir a... Cuando son adultos, ya no está mi responsabilidad, se puede vivir en donde quiere; yo estoy libre, he decidido vivir aquí porque quiere; y ellos vivirán donde ellos quiere y hacer lo que quiere; yo solamente quiere darle todo las posibilidades, lo que yo no ha tenido cuando estaba pequeño. Yo deseo darle a ellos todo, a todo lo posible, ayudarle hasta donde quieren llegar; a partir de ahí... [...] [*con contundencia*] Las hijas están en su país; si ellas quieren conocer África, ya tiene puertas abiertas. Donde va a vivir ellas, eso son cosas de ellas.

[*Para mis hijos*] Claro, la lengua [*en Gambia*] es diferente. Pero lo que pasa claro, viene también mucha gente de los ingleses, más que ninguno. Si va allá, estudiará inglés. Sabiendo esto, sabiendo lo otro... Si estudia aquí y te vas pa allá, tú puedes hacer tu propia enseñanza allá. (SC18-HGSh43-CXe-L)

Para los propios hijos, nacidos y/o socializados en destino, resulta difícil pensar en una emigración definitiva y dejar todo lo que tienen (amigos, etc.), aunque les atraiga la idea de conocer el país de origen de su padre. Obviamente, la voluntad de que los hijos conozcan Senegambia –y el interés mismo de los hijos– es mayor en las familias que están en peor situación en destino y/o que están más conectadas con origen, que toman más tiempo en inculcar ese deseo a los hijos, especialmente si en Senegambia pueden gozar de unos privilegios que no tienen fuera. Este es el caso de un gambiano casado con una española, con contactos e influencias en Gambia, y donde, debido al aislamiento del lugar de residencia en destino, la red social de los hijos es prácticamente inexistente:

Que yo vuelve, que no me vuelve, que ellos [*hijos*] quiere ir, que no quiere ir, y saben quién son, de dónde viene... ¿comprende?. Yo siempre los digo eso: tanto que sigo viviendo aquí o no vivo aquí, que sepan quién sois vosotros, cuál es cultura de vosotros, ¿comprendes?; no arrepentido, sino es un cultura conocido, originalmente fundamental, ¿comprende?, ese es de vosotros [...] Porque alomejor yo tengo una cosa, eso se lo puedo dejar. Yo eso se lo digos, que sabe ellos no son cultura perdida. Aquí si queréis entrar en Gobierno, tiene dificultad; en Gambia sólo con el apellido ya está [...] sólo coge el teléfono, mi tío que trabaja en Gobierno, y ya está [...] [N.A. *Los hijos expresan su interés en ir a Gambia, y se muestran interesados en su cultura (durante la entrevista no han dejado de ojear un mapa mío de Gambia); al preguntarle al hijo mayor si quiere ir a Gambia, contesta: “hombre, claro que quiero ir”*] (SC16-HGM41-CXe-T)

Finalmente, cabe decir que la idea de estar “*en origen y destino*” también está presente en muchas de las parejas endógamas (donde ambos cónyuges son senegambianos):

[*sonriendo*] Yo quiere ir a Gambia, porque tiene muchas cosas allí; tengo dos pisos allí... Pero no quiere abandonar España totalmente, porque ellos [*hijos*] tiene cultura de aquí, son de aquí; y también de Gambia; tiene algo de aquí y algo de allí; así mejor. Por eso yo los llevos ellos allí, que ve mi familia, y filma video, y eso se queda en su cabeza [...] Luego de viejo ya me queda allí, pero mis hijos tienen casa aquí [*España*] y allí [*Gambia*]. (SC10-HGM42-CE-G)

[...] los niños ya han conocido otra vida diferente, ¿sabe?; y siempre van comparando, contrastando la vida de Gambia y de aquí, como ya viajan de allí acá, ehmm... Yo no, no les voy a decir que un día tienen que volver todos a Gambia. Tampoco les voy a decir que tienen que dejar sus raíces gambianas, ¿sabe?. Lo que le voy a decir es que mantengan la misma raíz, la raíz gambiana, porque teniendo, ehmm... teniendo dos pueblos seguros [*sonriendo*] es mejor que tener uno, ¿sabe?; y entonces en cuanto un día le sale difícil lo que es su vida en Europa, pues pueden optar por otra vida, sí, pueden optar por otra vida en África, porque ya tienen su raíz allí, y conocen las cosas como funcionan allí. Entonces yo lo que yo siempre le aconsejo es que, si llegan un día cuando consigan un trabajo digno bueno aquí, en que puedan construir otra casa allí, que lo construyan: siempre cuando vuelvan allí esta su casa [...] [*sonriendo*] mis planes inmediatos son cuando me jubile me vaya a vivir allí, sí; me gustaría jubilarme allí; siendo mayor, siendo mayor me gustaría estar allí, sí. Quiero seguir con mi trabajo hasta jubilarme. No sé lo que pasaría no lo sé [*riendo*] [...] Sí [*yo y mi esposa*] cuando seamos más mayores, queremos volver al pueblo. Si se quedan aquí ellos [*sus hijos*] bien, bien; siempre tienen la facilidad de viajar, de ver, de visitar las familias, de mantener la raíz, la cultura. (SC4-HGM46-CE-B)

; y también en las parejas mixtas entre senegambianos y mujeres nacidas en otros países que no son España, como es el caso de un senegalés que cohabita con una mujer dominicana:

De momento, de momento, eh... tener mi familia aquí. Sí porque, de momento no puede volverme para... para oséa digamos asentarme en Senegal, no, porque será difícil para mí. Sí, porque yo si voy por ejemplo yo, digo: “ahora yo voy para asentarme en Senegal, sabiendo que tengo bastante economía para... oséa... para poner algo, como un negocio, sí, para trabajar o algo para mí.” [...] Más al futuro. Entre aquí y allí, me gustaría eso, sí. No espera quedarme en Senegal allí, no: entre España y Senegal, eso, sí. (SC17-HSD40-ChXo-B)

En estos casos se añade la complicación del hecho de mantener el contacto con dos países distintos de España; aunque en general se prioriza el lugar de origen del esposo, como en el caso de un matrimonio formado por un senegalés una mujer marroquí:

Para mí, *bon*, tengo siempre plan de volver; sí, sí. ¿Cuándo?, no; cuando no sabemos [*sonrisas*] [...] Bien allí [*Senegal*], o bien hacer otras cosas aquí y allí, no para siempre allí. Allí más fácil para tener casa. Pasa que aquí, *bon*, para mí aquí la vida es un poco más cara aquí que allí. Los dos, entre Marruecos y allí, ¿sabes?. [*Para los hijos*] la escuela da igual; pero depende que edad, ¿sabes?, si empieza a estudiar aquí, entonces hay que acabar aquí, eh... Hay que planearlo bien; hay que pensar bien... En vacaciones vamos a Marruecos o Senegal para ver a la familia. Yo hace casi dos años que no fue a Senegal. En Marruecos sí, como está muy cerca... hace una semana que hemos venido. (SC20-HSF32-CXa-L 20)

, o, todavía, de otro senegalés casado con una mujer de Guinea Ecuatorial (y, a la vez, con dos senegalesas que residen en Senegal):

Lo que yo pienso, cuando me vaya ahí [*Senegal*], si ella puede, tengo que ir con ella a vivir allí, porque hablamos con ella de esta cosa. Sí, ella casa conmigo para vivir ahí conmigo. (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

ANEXOS AL CAPÍTULO 6

ANEXO 6.I

Diagramas genealógicos de las entrevistas semi-dirigidas
realizadas en Gambia

|

|

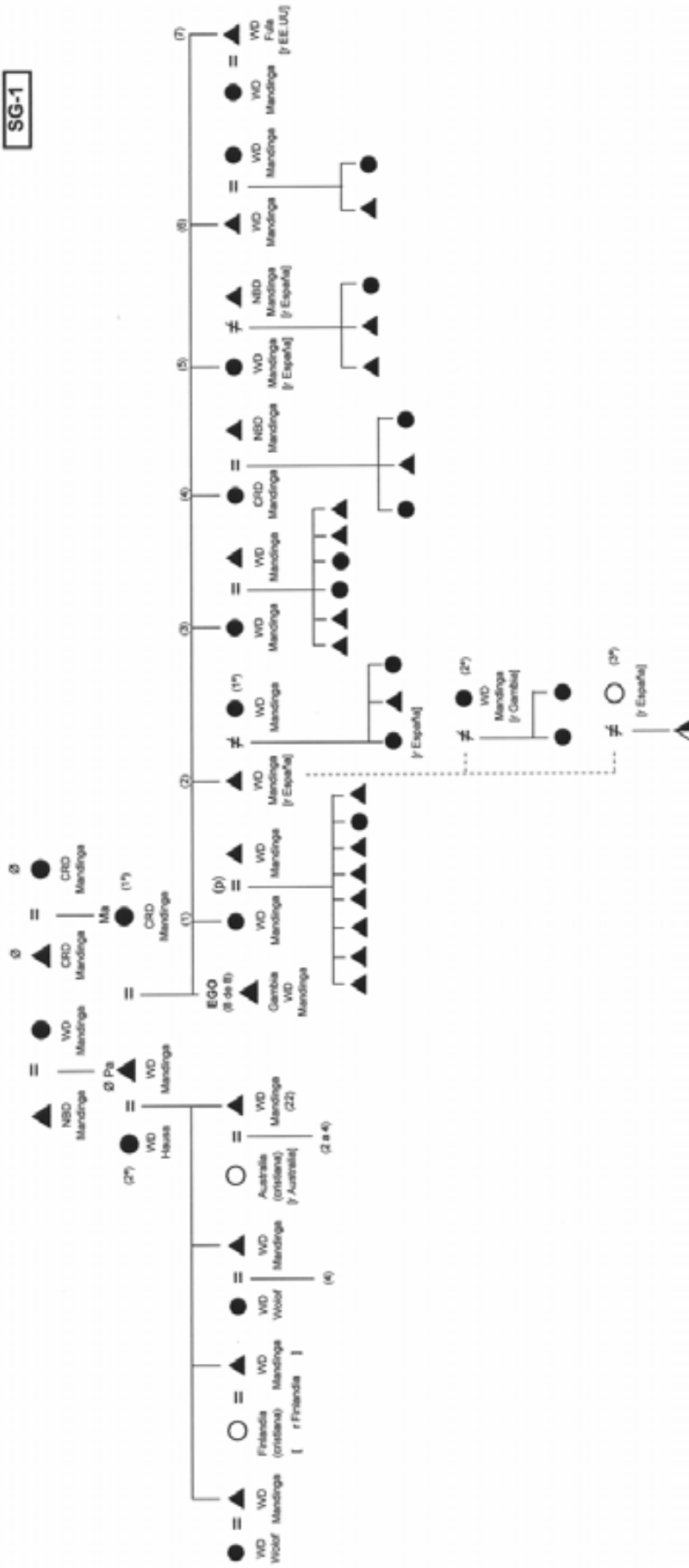
LEYENDA DE LOS DIAGRAMAS GENEALÓGICOS DE LAS ENTREVISTAS SEMI-DIRIGIDAS REALIZADAS EN GAMBIA

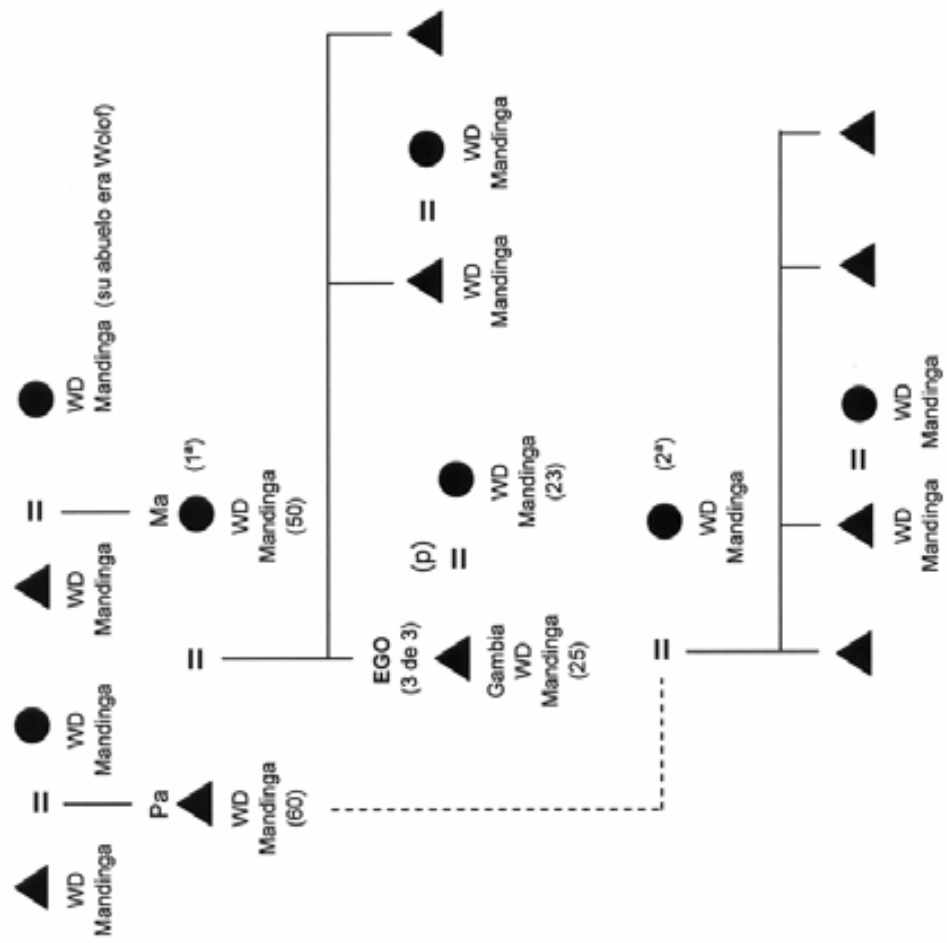
●	Mujer nacida o socializada en el mismo país que EGO (Senegal o Gambia)
▲	Hombre nacido o socializado en el mismo país que EGO (Senegal o Gambia)
○	Mujer nacida o socializada en un país diferente que EGO
△	Hombre nacido o socializado en un país diferente que EGO
◐ ▲	Origen mixto: padre y madre de distinto país de nacimiento (excepto en los casos en que Ego ha nacido en Senegal o Gambia y sus padres en países distintos)
=	Matrimonio
≠	Ruptura de matrimonio
C	Relación estable con cohabitación
¢	Ruptura de relación estable con cohabitación
(C)	Posible relación estable con cohabitación
+	Relación estable sin cohabitación
×	Ruptura de relación estable sin cohabitación
(+)	Posible relación estable sin cohabitación
$\frac{=}{ }$ 3	número de hijos (sin especificar características)
EGO (1 de 3)	Persona entrevistada (el mayor de tres hermanos)
Pa	Padre de EGO
Ma	Madre de EGO
(1ª) (1º)	Primera esposa/o
(p)	Relación de parentesco (primos)
∅	Difunto/a
(56)	Edad en años (c.56 = circa 56)
(56 / 25)	Edad actual / edad al matrimonio
[r España]	Residente en España
Mandinga	De grupo étnico "Mandinga"
Mandinga / Wolof	De grupo étnico "Mandinga" (por filiación), socializado entre "Wolof"
Mandinga: Yajanke	De grupo étnico "Mandinga", subgrupo "Yajanke"
Guinea Bissau / Senegal	Nacido/a en Guinea Bissau, socializado/a en Senegal

DISTRITOS/ÁREAS GEOGRÁFICAS DE NACIMIENTO

<u>GAMBIA</u>	
WD	Western Division
URD	Upper River Division
CRD	Central River Division
NBD	North Bank Division
LRD	Lower River Division
<u>SENEGAL</u>	
N-O	(Nor-Oeste)
S-E	(Sur-Oeste)
S	(Sur)
N	(extremo Norte)
N-E	(Nor-Este)

NOTA: En los diagramas sólo aparecen los datos descriptivos de las personas con algún tipo de unión (matrimonio, cohabitación, etc.). El orden de los hermanos de EGO es de mayor a menor en edad desde el centro a los extremos, exceptuando a EGO, que tiene indicada la posición que ocupa entre paréntesis.





ANEXO 6.II

**Diagramas genealógicos de las entrevistas semi-dirigidas
realizadas en Cataluña**

|

|

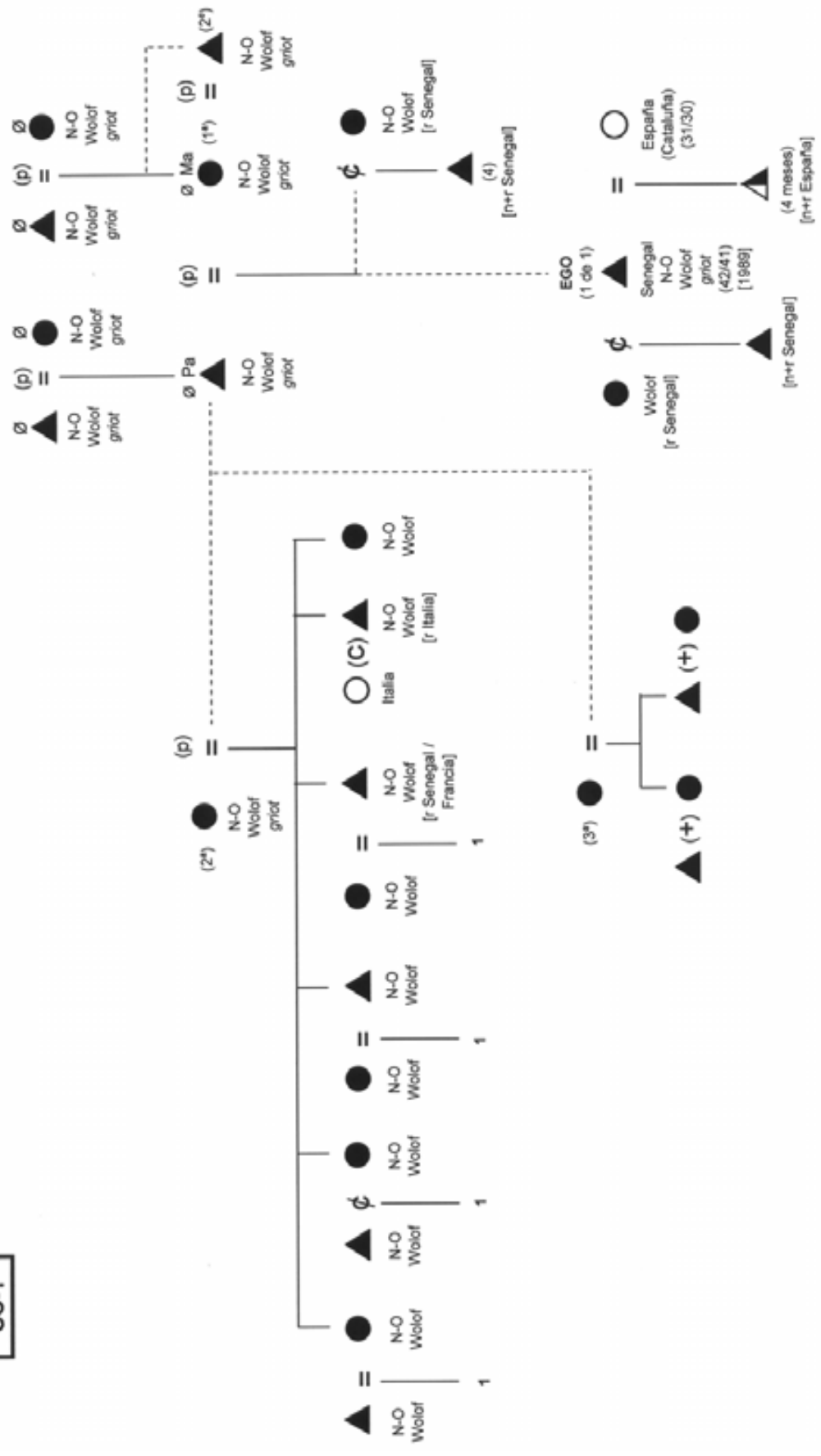
LEYENDA DE LOS DIAGRAMAS GENEALÓGICOS DE LAS ENTREVISTAS SEMI-DIRIGIDAS REALIZADAS EN CATALUÑA

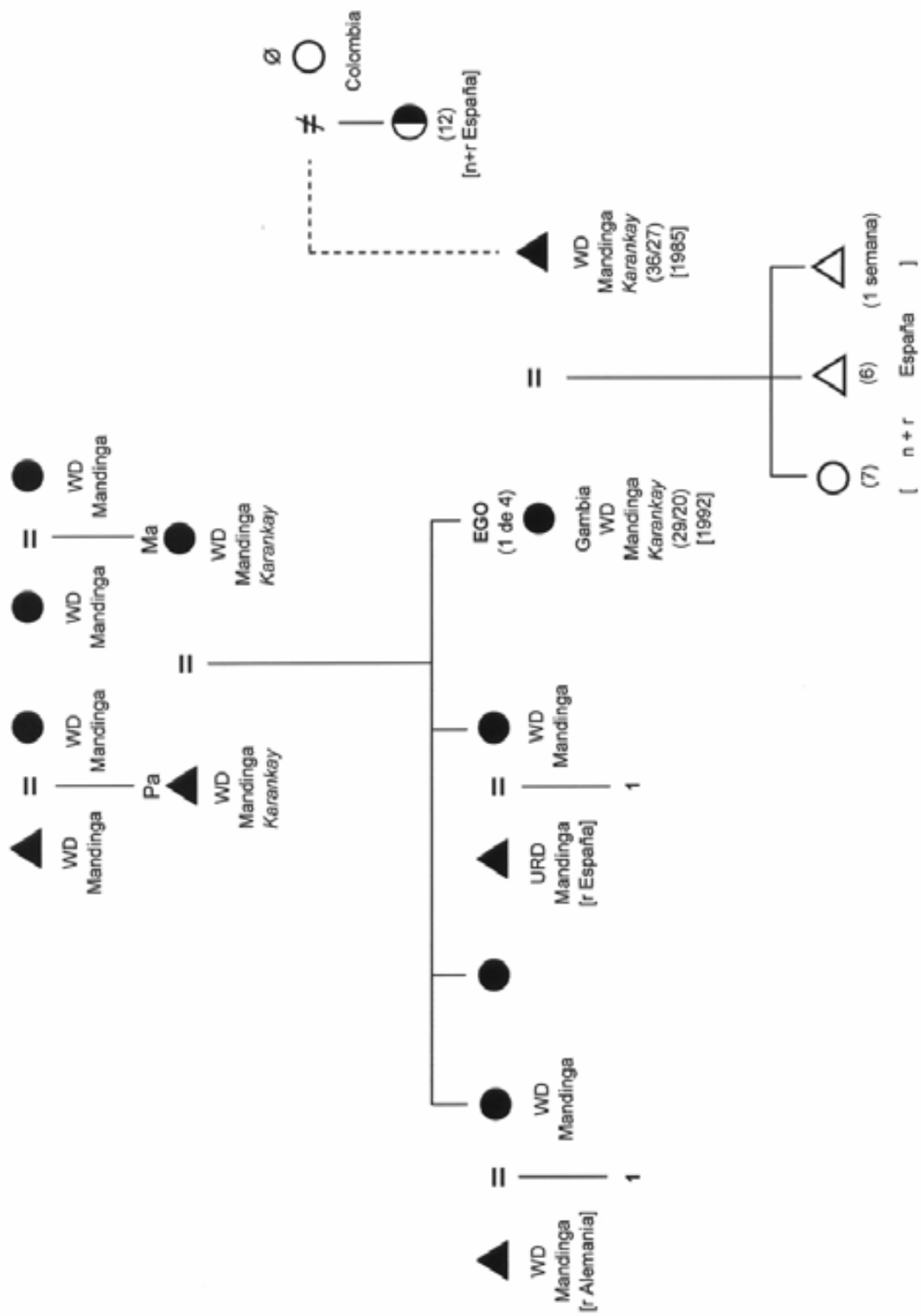
●	Mujer nacida o socializada en el mismo país que EGO (Senegal o Gambia)
▲	Hombre nacido o socializado en el mismo país que EGO (Senegal o Gambia)
○	Mujer nacida o socializada en un país diferente que EGO
△	Hombre nacido o socializado en un país diferente que EGO
◐ ▲	Origen mixto: padre y madre de distinto país de nacimiento (excepto en los casos en que Ego ha nacido en Senegal o Gambia y sus padres en países distintos)
=	Matrimonio
≠	Ruptura de matrimonio
C	Relación estable con cohabitación
∅	Ruptura de relación estable con cohabitación
(C)	Posible relación estable con cohabitación
+	Relación estable sin cohabitación
×	Ruptura de relación estable sin cohabitación
(+)	Posible relación estable sin cohabitación
= 3	número de hijos (sin especificar características)
EGO (1 de 3)	Persona entrevistada (el mayor de tres hermanos)
Pa	Padre de EGO
Ma	Madre de EGO
(1ª) (1º)	Primera esposa/o
(p)	Relación de parentesco (primos)
∅	Difunto/a
[1980]	Año de llegada a España
(56)	Edad en años (c.56 = circa 56)
(56 / 25)	Edad actual / edad al matrimonio
[n España]	Nacido/a en España
[r España]	Residente en España
[n+r España]	Nacido/a y residente en España
Mandinga	De grupo étnico "Mandinga"
Mandinga / Wolof	De grupo étnico "Mandinga" (por filiación), socializado entre "Wolof"
Mandinga: Yajanke	De grupo étnico "Mandinga", subgrupo "Yajanke"
Guinea Bissau / Senegal	Nacido/a en Guinea Bissau, socializado/a en Senegal

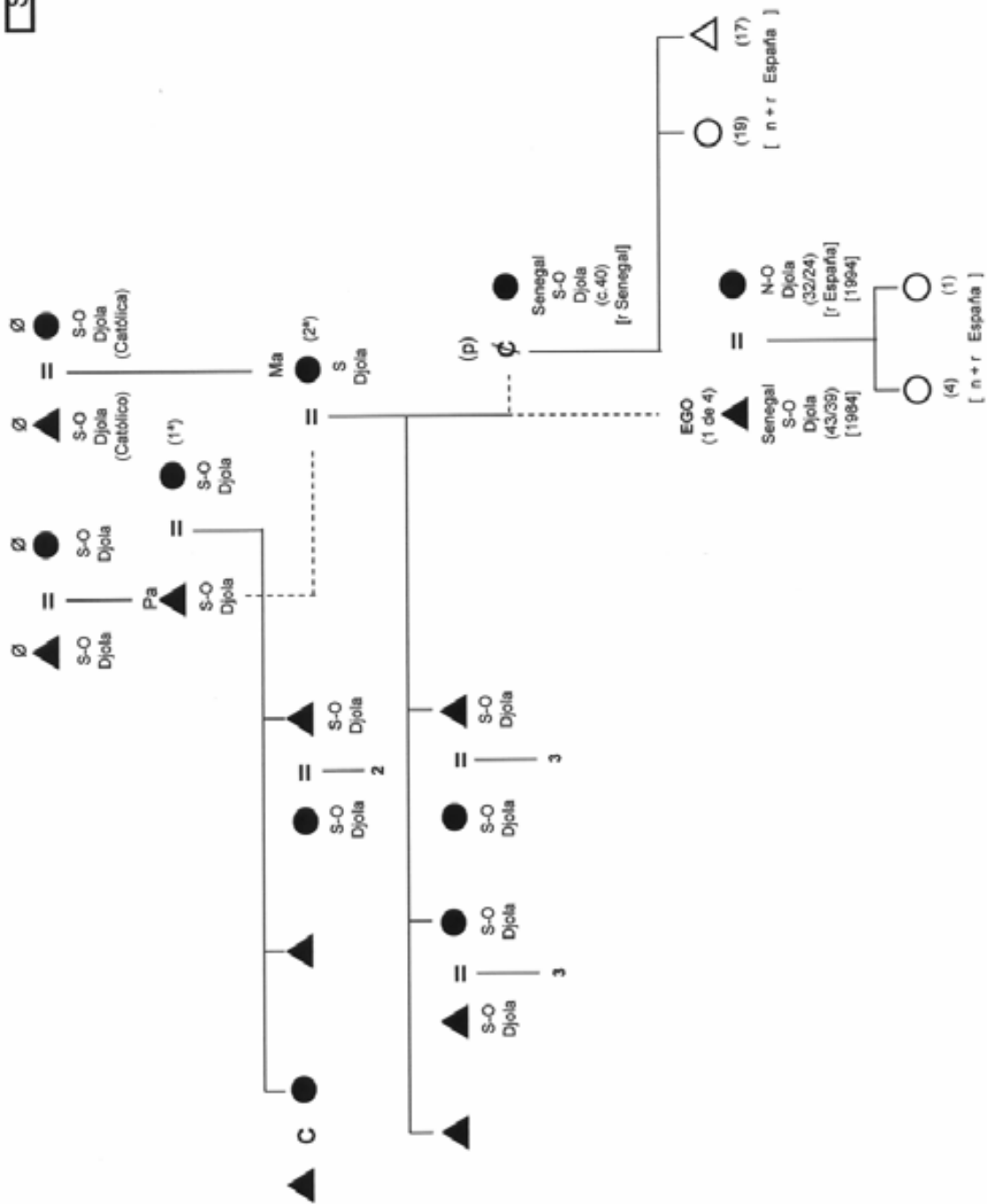
DISTRITOS/ÁREAS GEOGRÁFICAS DE NACIMIENTO
<u>GAMBIA</u>
WD Western Division
URD Upper River Division
CRD Central River Division
NBD North Bank Division
LRD Lower River Division
<u>SENEGAL</u>
N-O (Nor-Oeste)
S-E (Sur-Oeste)
S (Sur)
N (extremo Norte)
N-E (Nor-Este)

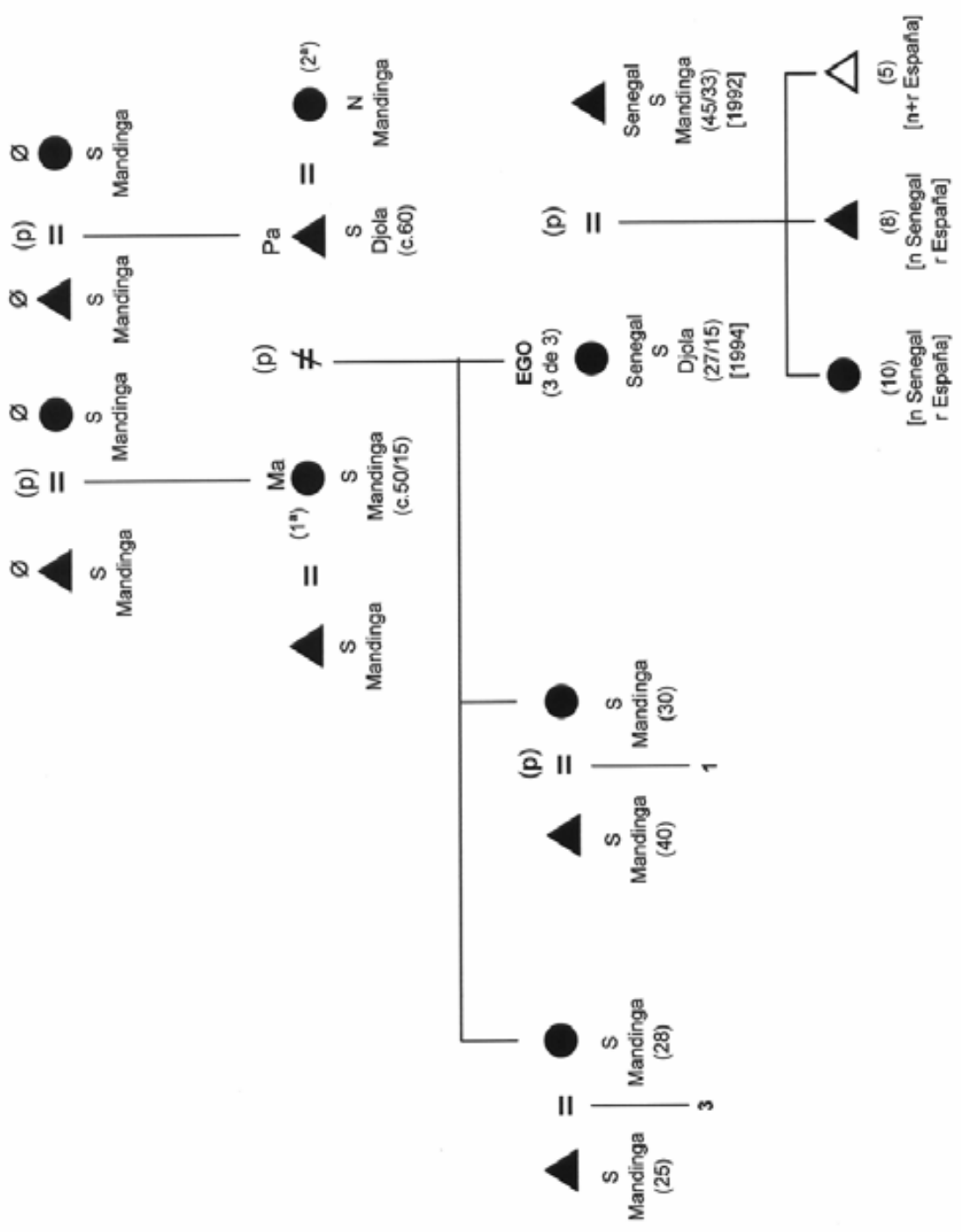
NOTA: En los diagramas sólo aparecen los datos descriptivos de las personas con algún tipo de unión (matrimonio, cohabitación, etc.). El orden de los hermanos de EGO es de mayor a menor en edad desde el centro a los extremos, exceptuando a EGO, que tiene indicada la posición que ocupa entre paréntesis.

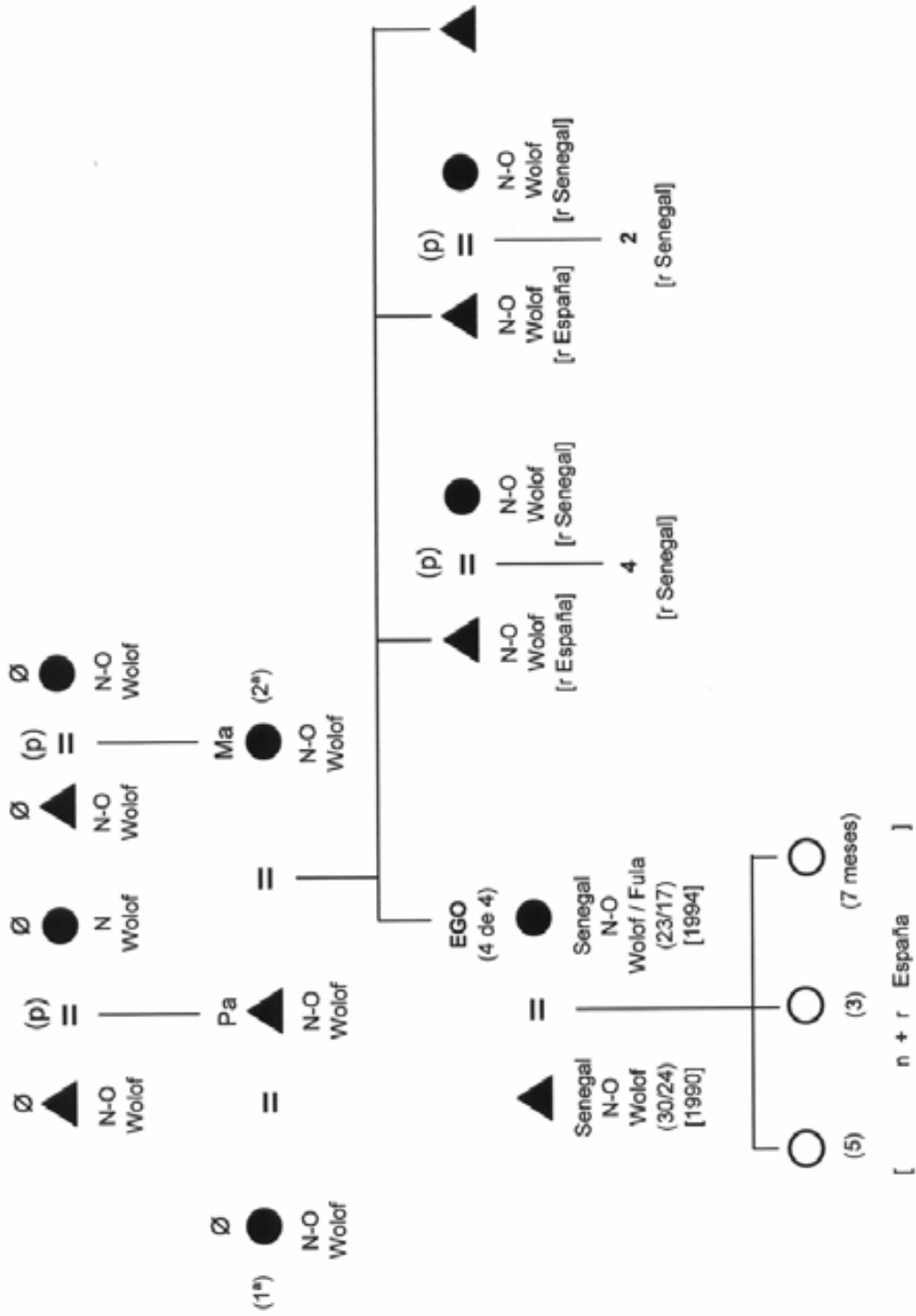
SC-1

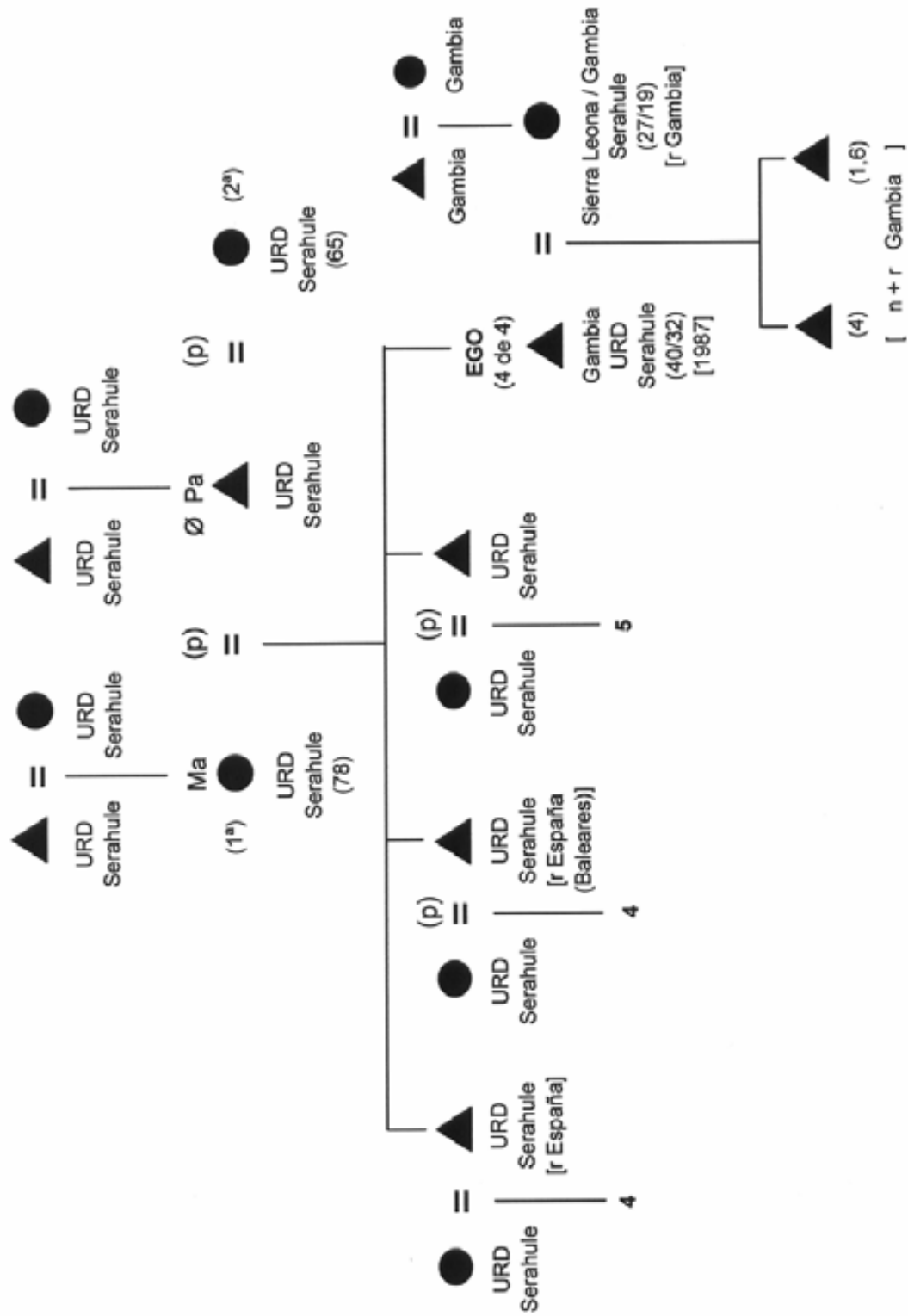


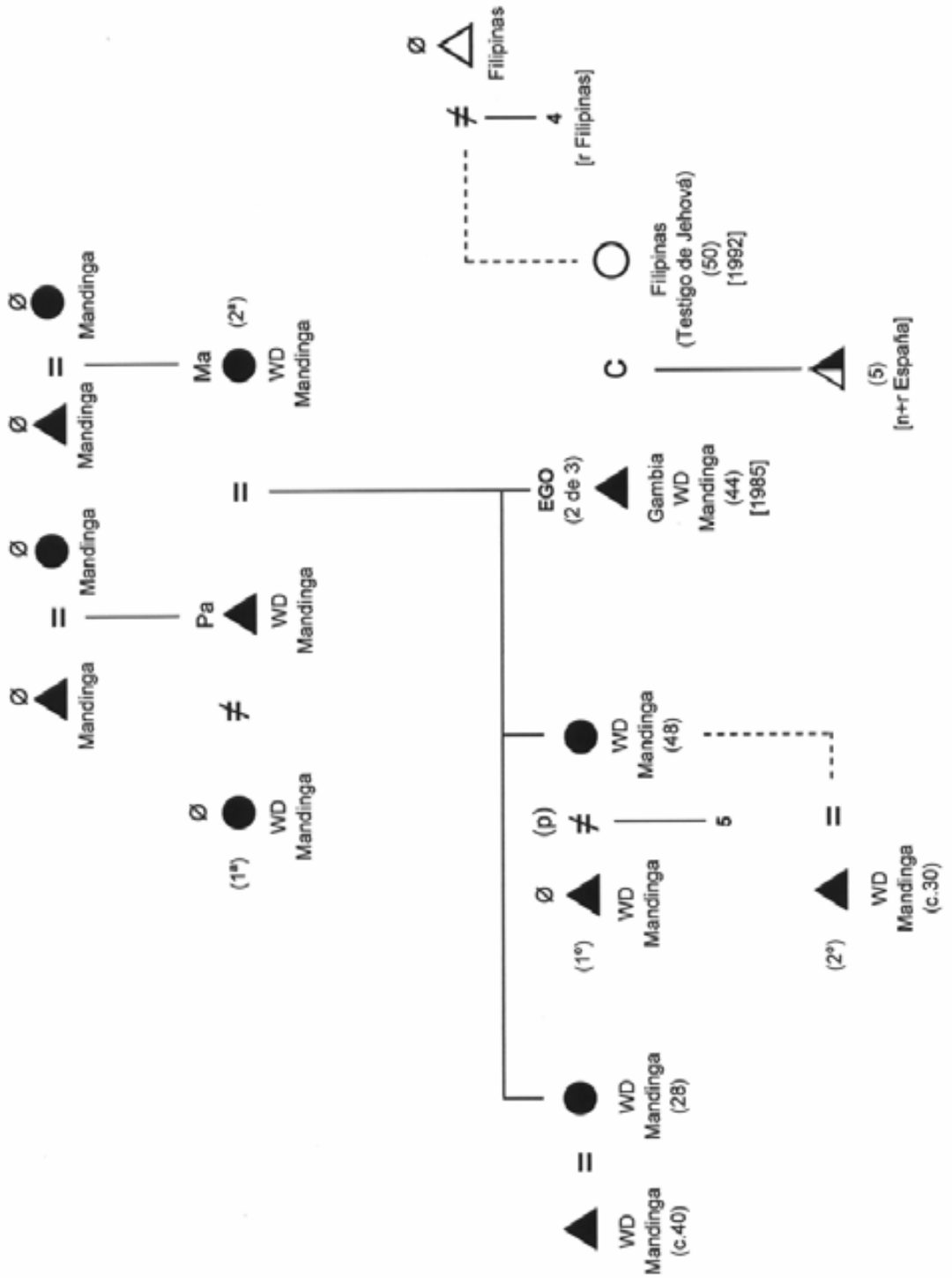




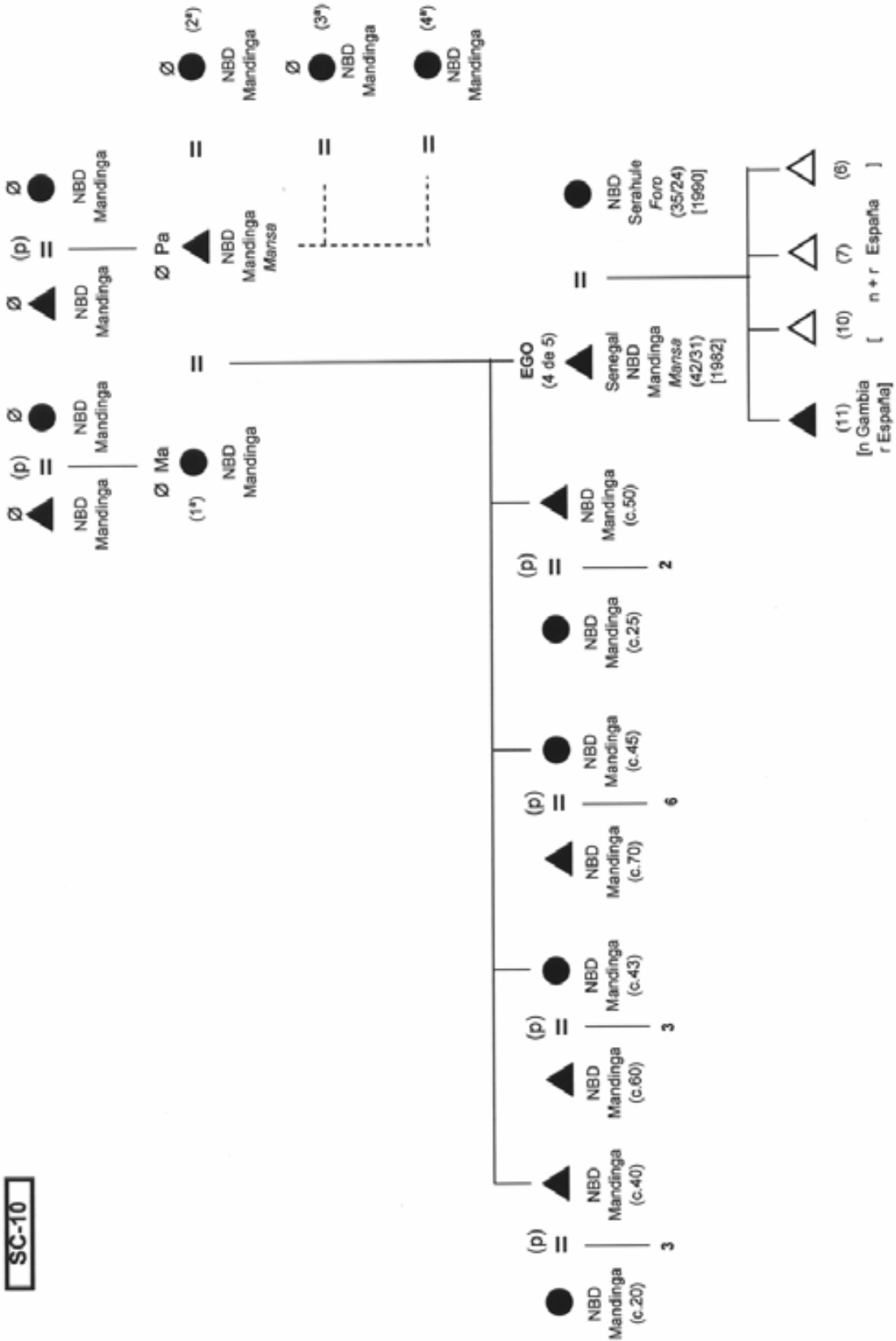


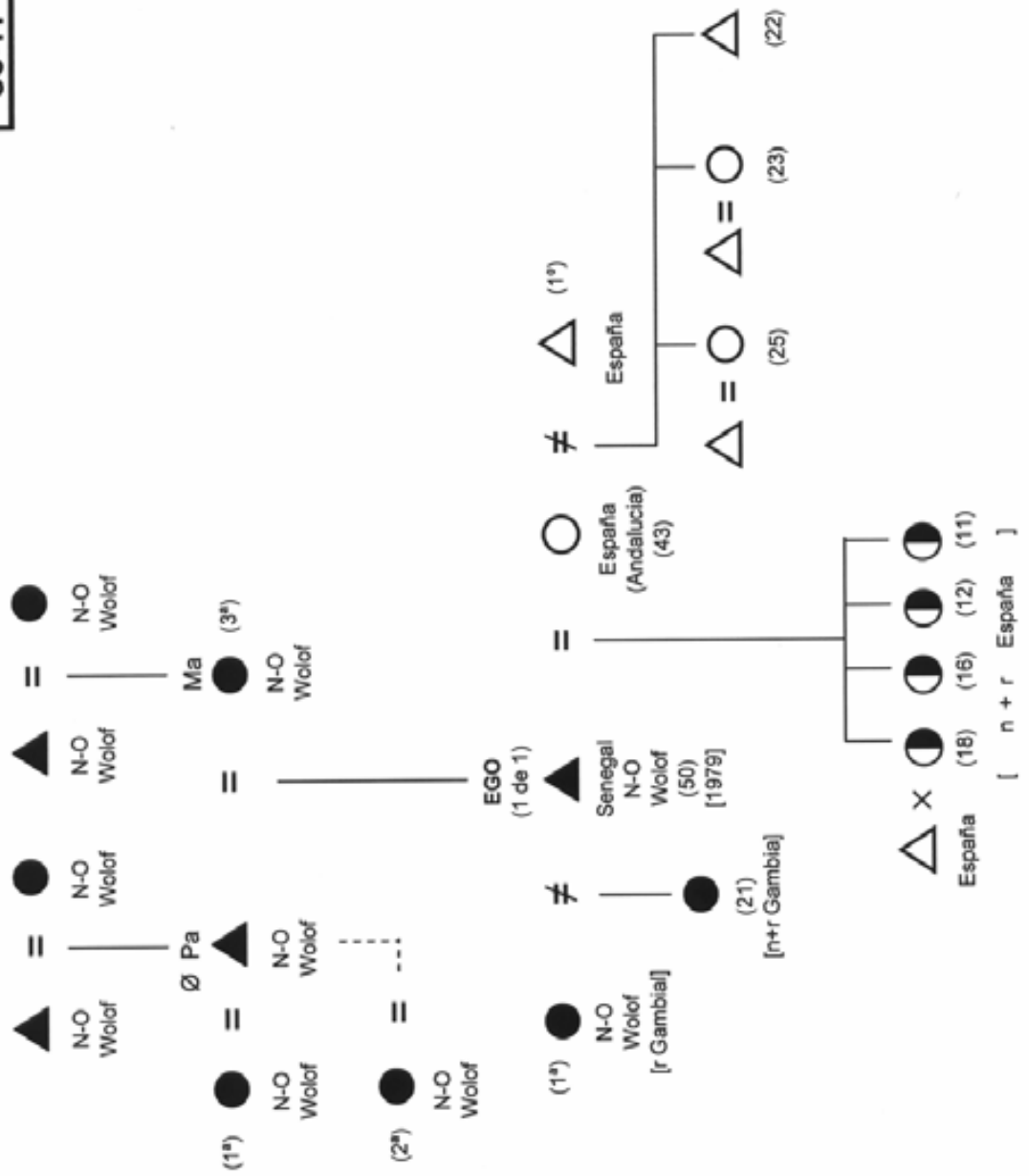




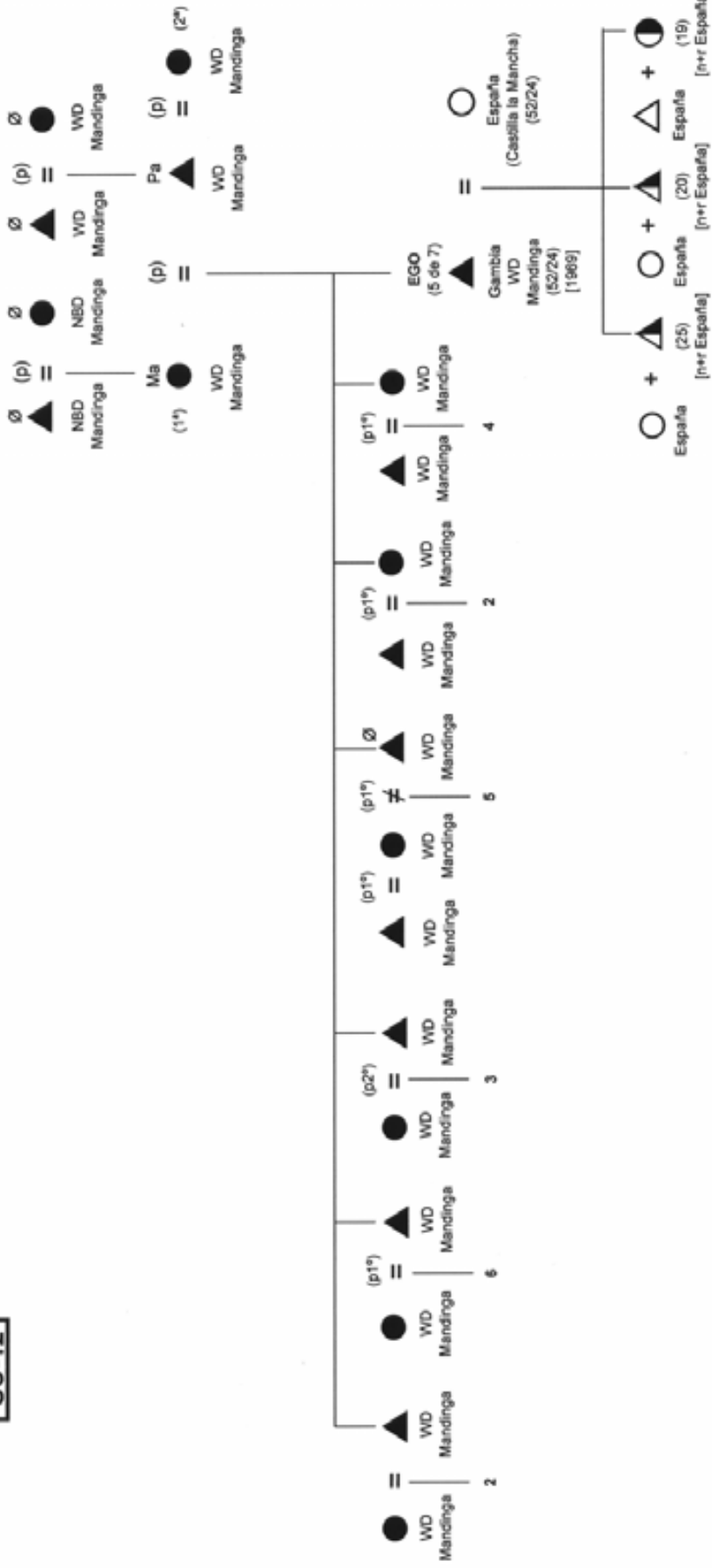


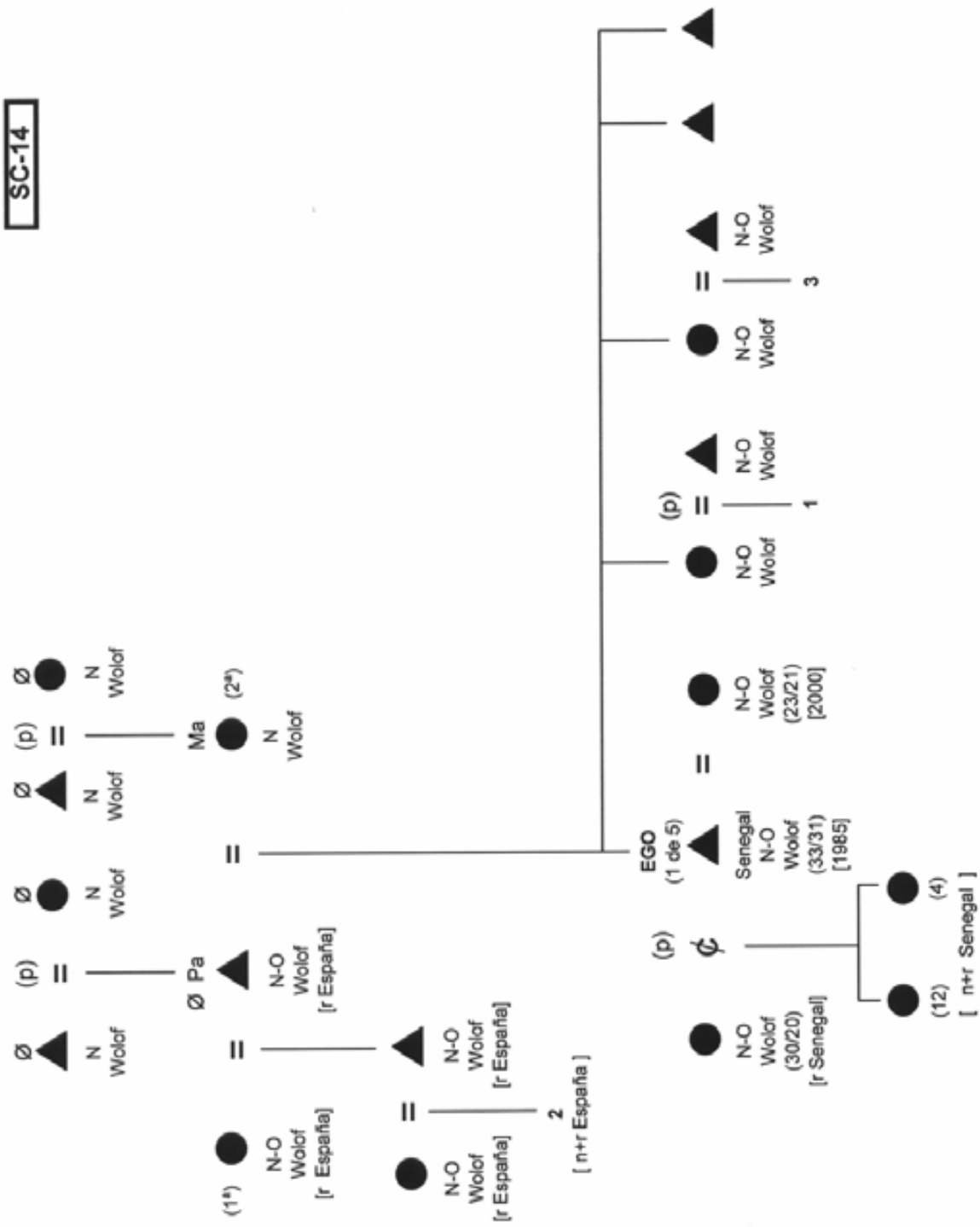
SC-10

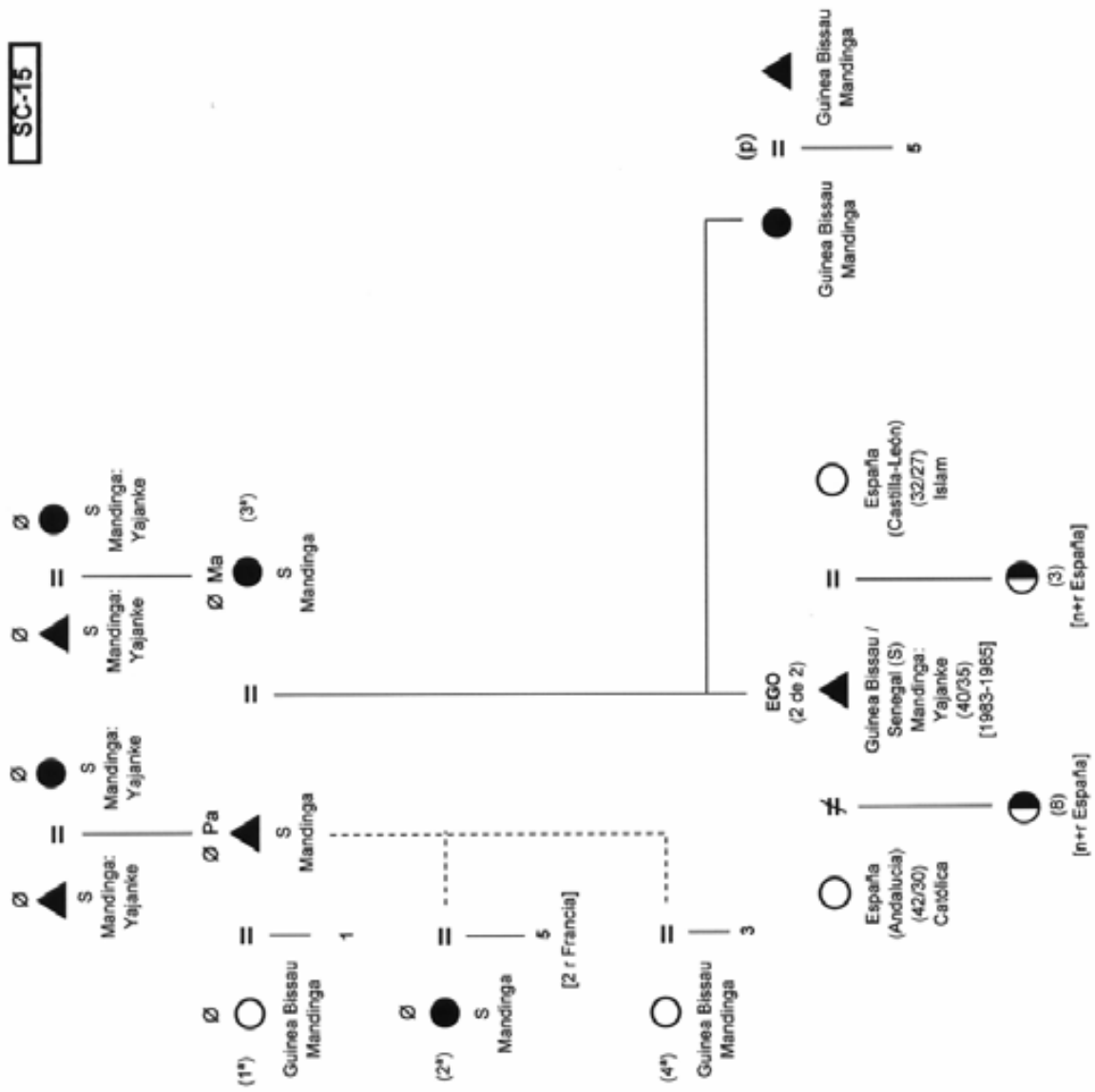


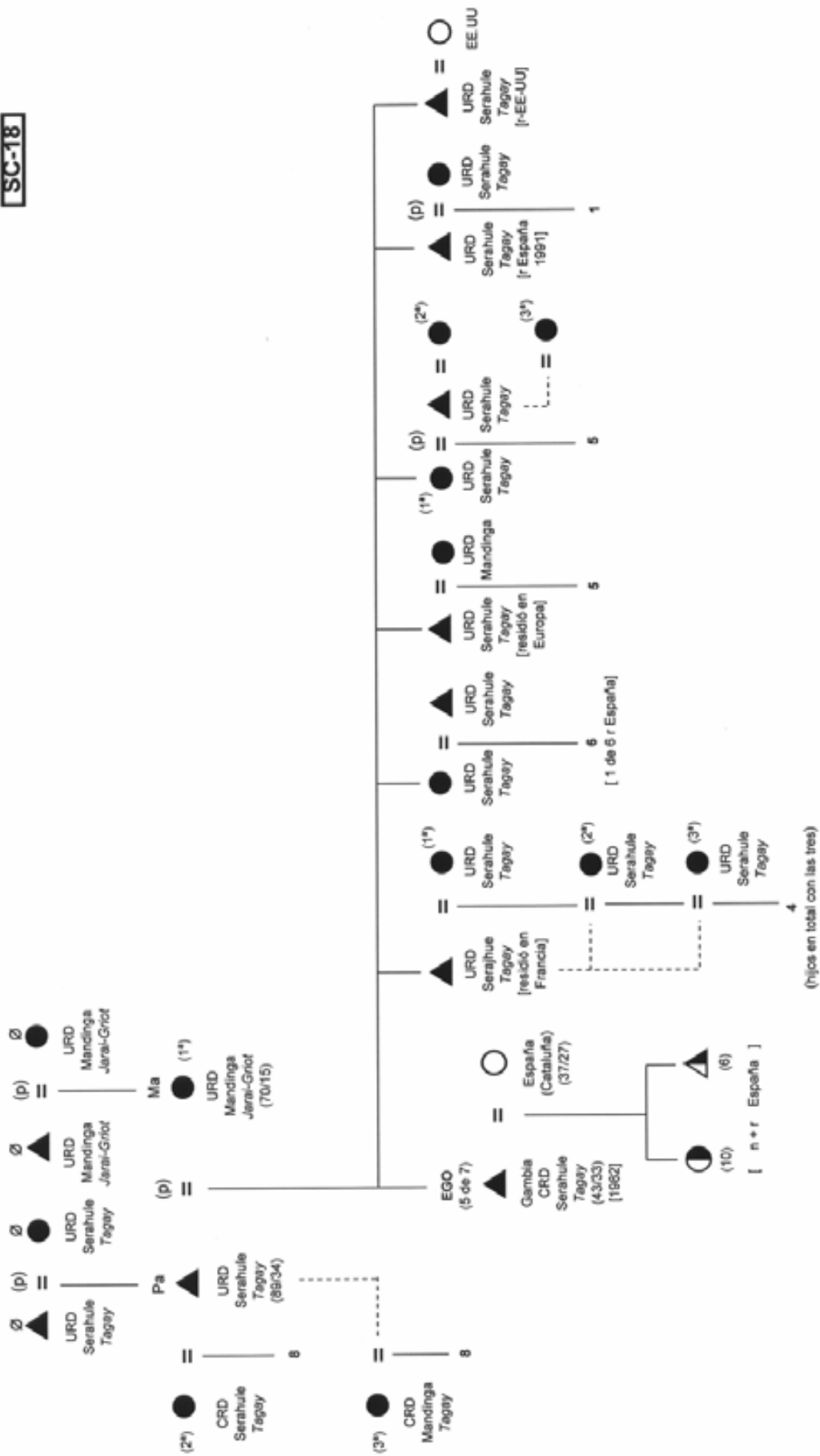


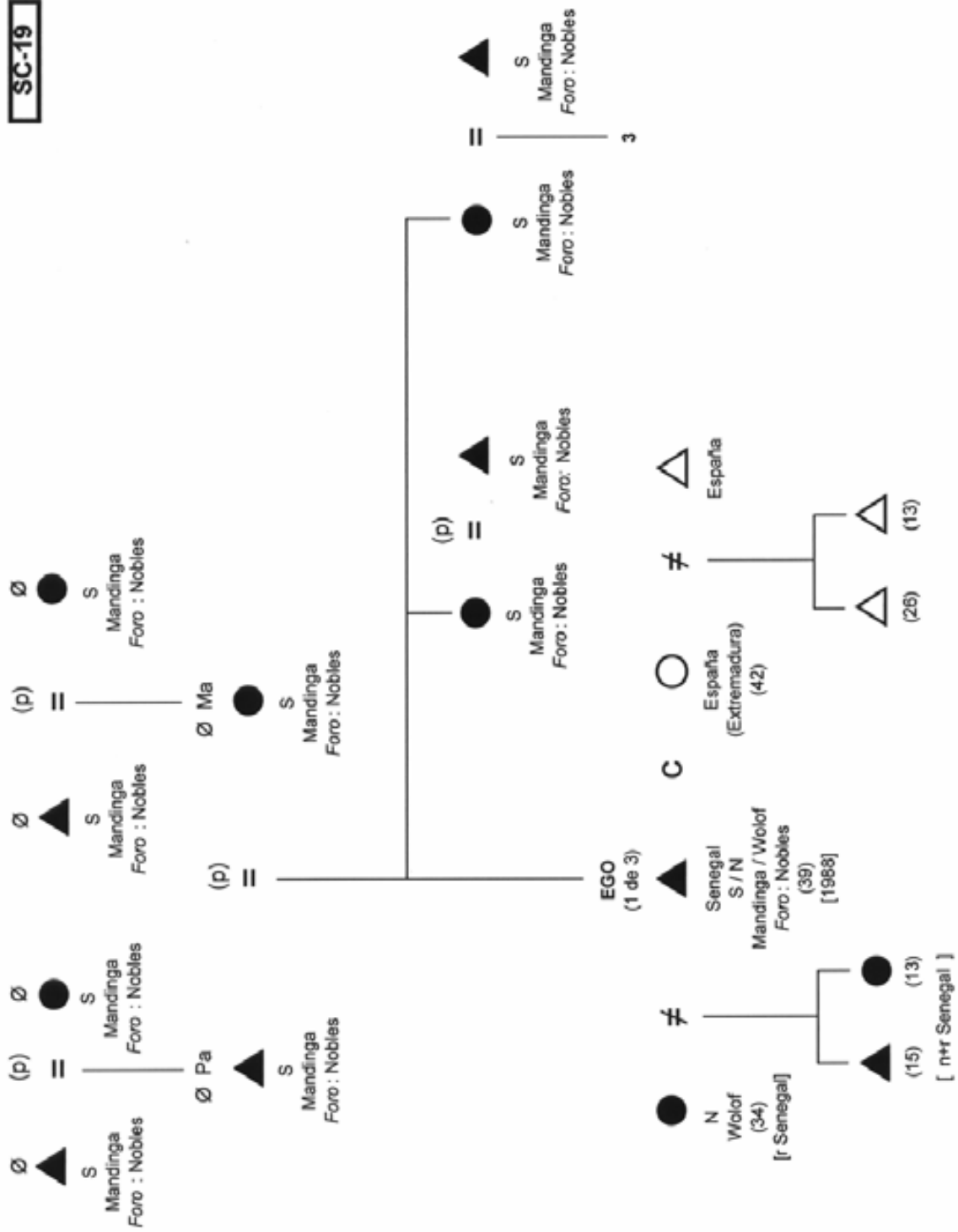
SC-12

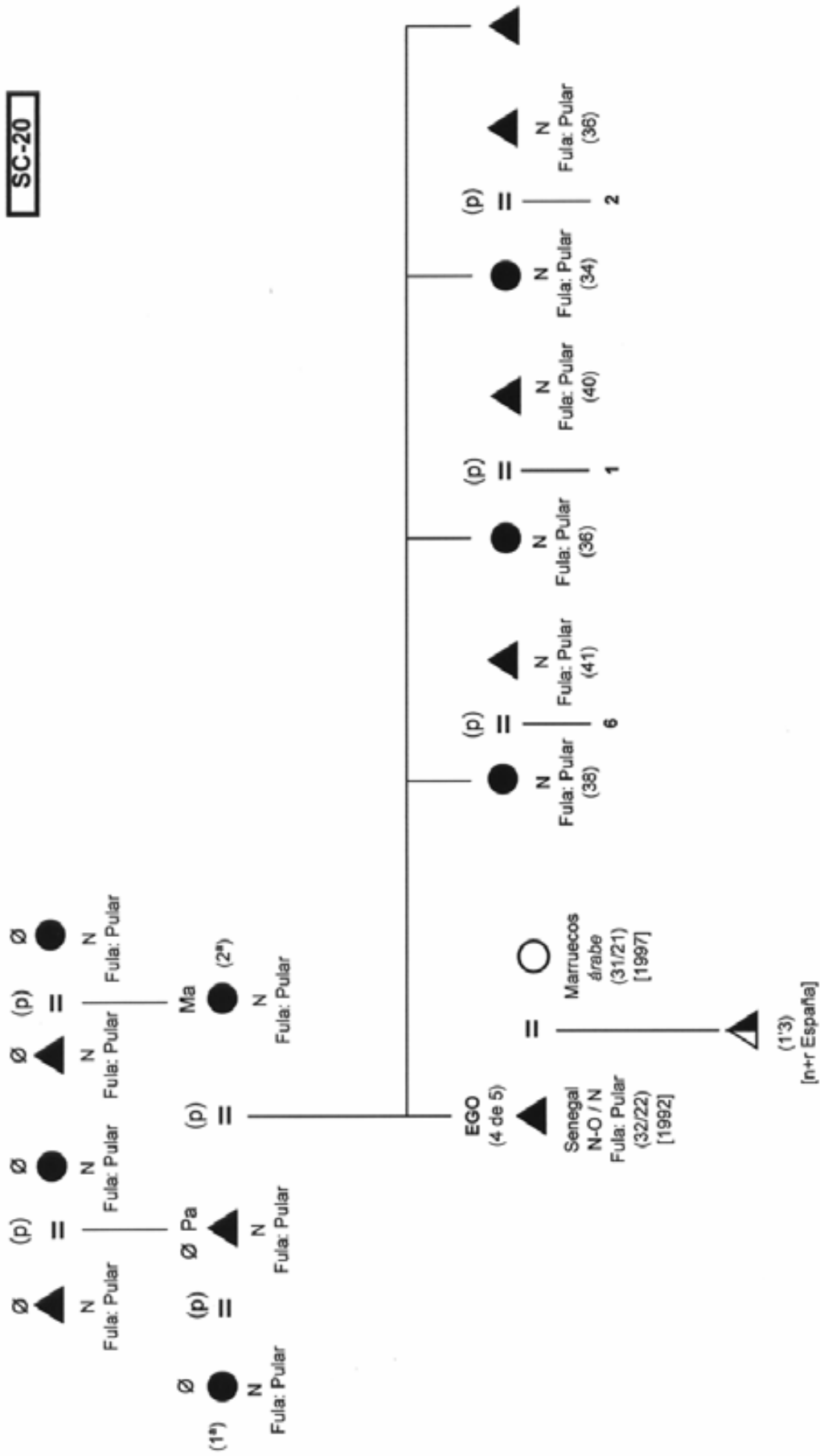


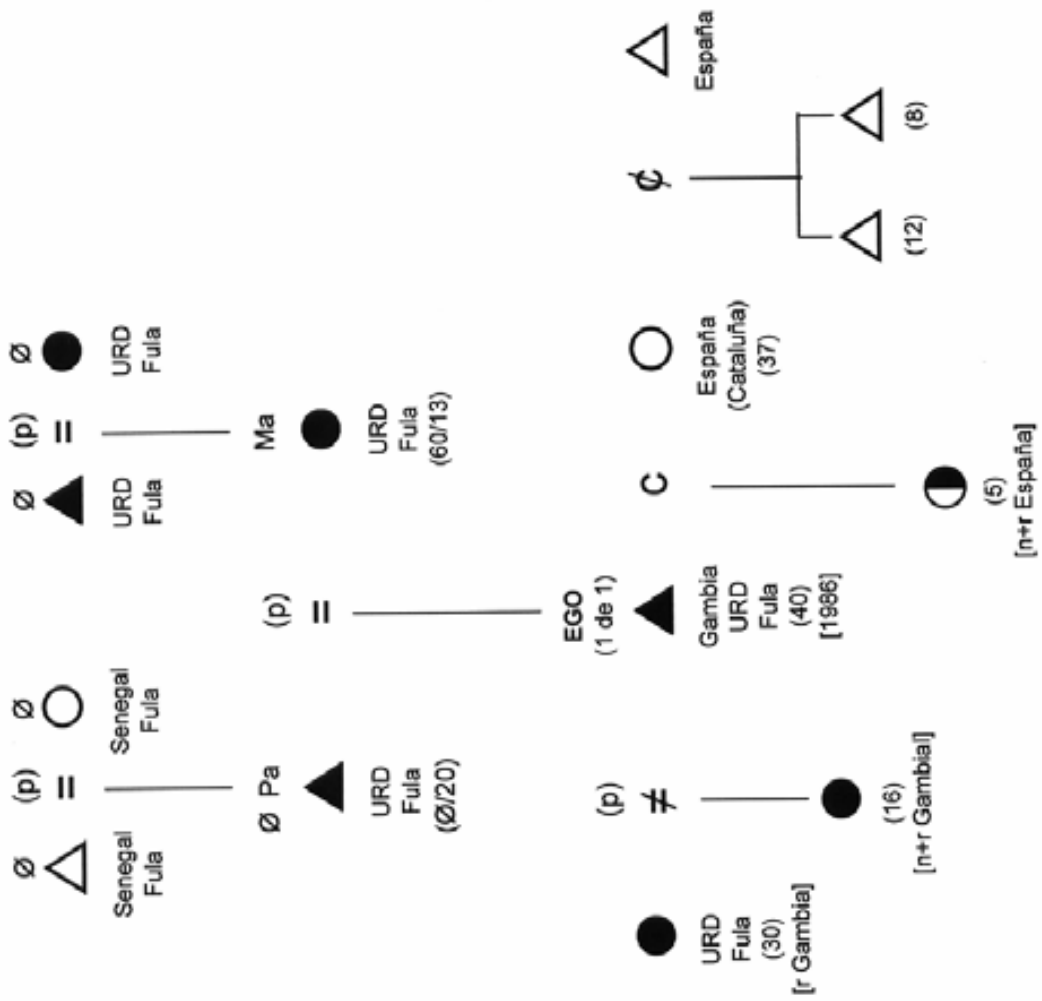


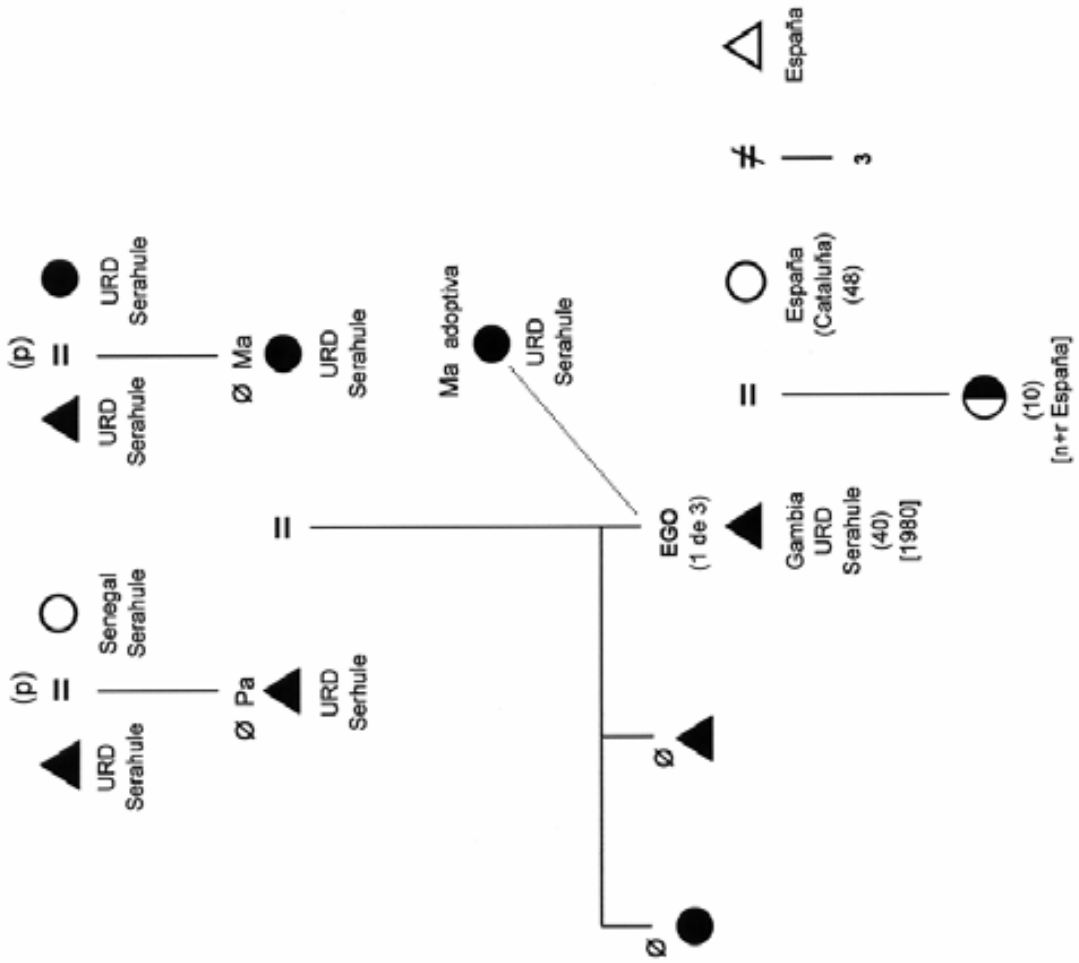












CAPÍTULO 7

CONCLUSIONES SOBRE LOS PROCESOS DE ENDOGAMIA/EXOGRAMIA DE LA POBLACIÓN SENEGAMBIANA ENTRE CATALUÑA Y ÁFRICA

A lo largo del Primer capítulo del trabajo, hemos visto que la elección de la pareja o cónyuge y los procesos de endogamia/exogamia son un fenómeno multidimensional, donde se combinan factores estructurales y normativos: culturales, demográficos, psico-sociales, etc. Todas las evidencias confirman que, para diferentes grupos y en diferentes contextos socioculturales, la elección y formación de la pareja y el matrimonio no se realiza al azar, sino dentro de patrones que tienden a la homogamia y endogamia como norma y a la heterogamia y exogamia como excepción, en un amplio conjunto de variables (i.e. país de nacimiento-socialización, estatus-clase social, residencia, religión, grupo étnico, etc.).

Desde la antropología social y cultural hemos visto que las estrategias de elección del cónyuge están inextricablemente unidas al sistema de organización de la procreación y de las estructuras domésticas (i.e. significado, tipos y función del matrimonio, etc.) y, en general, a los procesos de identidad individual/grupal. He señalado la importancia del matrimonio como alianza (exogamia), aunque paralelamente he argumentado que, por un lado, las prohibiciones o limitaciones en la elección del cónyuge no vienen estipuladas sólo por las reglas de parentesco, sino también por otros muchos factores (religioso, social, político, demográfico, etc.). Y, por otro lado, he argumentado que más que de “exogamia” como “alianza entre iguales”, lo que predomina es una tendencia al matrimonio entre categorías de personas (homogamia) más que entre grupos corporativos.

Desde la demografía, se ha incidido en que la elección de la pareja o cónyuge y los procesos de endogamia/exogamia se desarrollan dentro de una estructura insalvable: la estructura demográfica de la población y los “mercados matrimoniales”; esto es, que los efectivos poblacionales y sus características socio-demográficas (estructura por edad y sexo, y la forma en que se relacionan los grupos de hombres y mujeres), son, en sí mismos, determinantes de la endogamia/exogamia, en tanto que delimitan el círculo de cónyuges elegibles. Sin embargo, se ha argumentado también que no es posible definir una población de personas de los dos sexos que contenga todas las parejas elegibles (potenciales) para todos sus miembros; y que cabe considerar también factores socioculturales e individuales en estos procesos. También hemos visto que, en general, las mujeres tienden a casarse hipergámicamente, y los hombres hipogámicamente. Pero hemos señalado que cabe analizar este fenómeno en el contexto de la sociedad patriarcal; es decir, que en las dinámicas de hipergamia/hipogamia según el sexo, la oferta y la demanda no actúa en términos exactamente de “mercado” económico, sino más bien influenciados por las relaciones de género imperantes en la sociedad. Finalmente, también desde la demografía,

hemos visto que existen infinitos sistemas para que los inmigrantes en países industrializados respondan demográficamente a sus nuevas circunstancias y que, por lo tanto, no cabe esperar una respuesta homogénea en los comportamientos socio-demográficos.

Desde la sociobiología y la demografía-antropología biológica he argumentado que el mestizaje es positivo en términos biológicos. Y que más que los factores genéticos, son los factores estructurales (i.e. composición de la población, situación geográfica, etc.) y normativos (i.e. reglas de parentesco, etc.) los que explican la tendencia a la endogamia y a la homogamia.

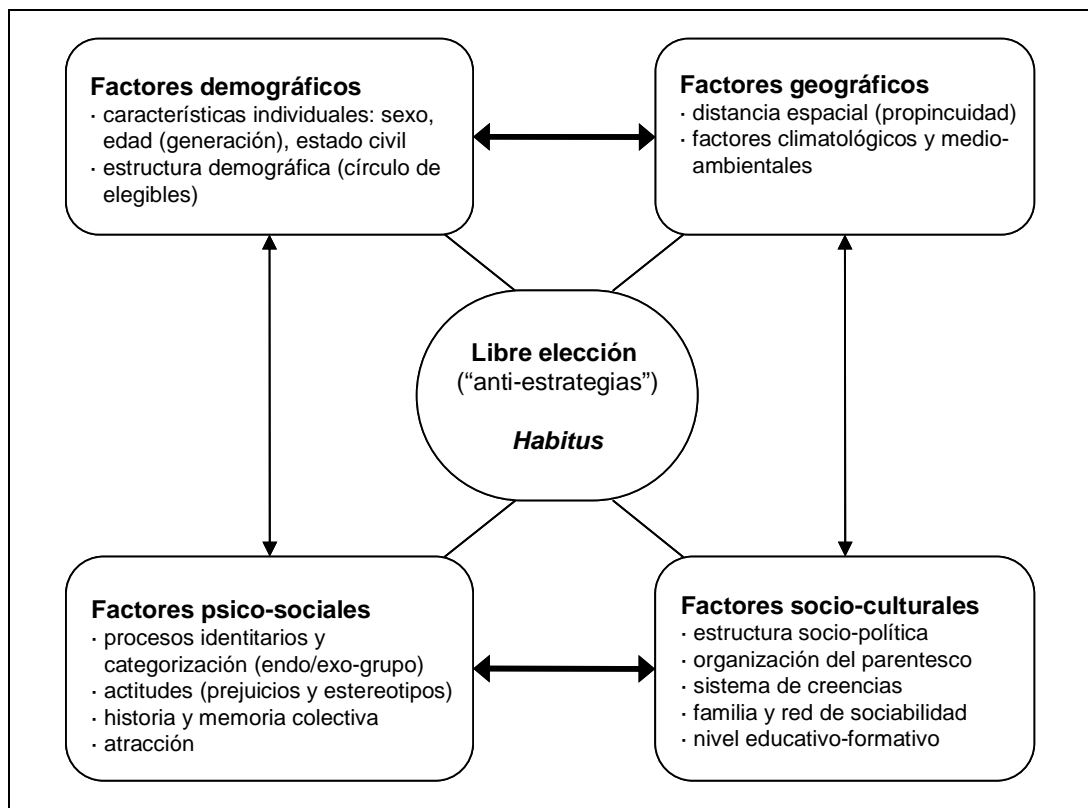
Desde la sociología hemos visto que tanto en las sociedades rurales como en las llamadas “sociedades complejas”, nos movemos en redes de relación determinadas y nos casamos con personas no demasiado lejanas, ni tampoco demasiado próximas (homogamia); debido a factores de movilidad, propinquidad e interacción social. En cuanto a la variable étnica o racial (fenotípica) en los procesos de endogamia/exogamia, hemos visto que, en general, ocurre más frecuentemente el matrimonio entre hombres “de color” y mujeres “blancas” que el matrimonio entre mujeres “de color” y hombres “blancos”; y que en los casos de exogamia étnica los hombres se casan hipogámicamente (por debajo de su nivel), mientras que las mujeres lo hacen hipergámicamente (por encima). De nuevo, la desigualdad de género y clase determina en gran medida estas dinámicas: la hipergamia racial refleja las desigualdades de poder y estatus en un sistema donde el *color* está imbricado a la *clase*; la hipogamia racial o étnica refleja las complejidades de un sistema de relaciones raciales en donde la etnicidad es sólo uno de los diferentes ejes de la diferenciación social, y donde el estatus en un eje puede ser intercambiado por el estatus en otro. Significativamente, la homogamia predomina también en las uniones interétnicas.

Desde la psicología social se ha argumentado la importancia de los procesos identitarios y la interrelación entre el nivel ideológico-cognoscitivo, el afectivo-actitudinal y el comportamental. Según esto, las actitudes de los individuos están en gran medida influidas por las relaciones intergrupales y los procesos de categorización social. Pero, a la vez, se ha argumentado que cabe evitar la reducción tanto sociologista como psicologista (i.e. el socio-centrismo o auto-valoración sistemática y a todos los niveles positiva del endo-grupo y negativa del exo-grupo; equivalencia entre el comportamiento *normal* en términos estadísticos –endogamia– y su valoración moral: *mejor*). En suma, las percepciones y actitudes individuales (p.e. en torno a la atracción) están orientadas fuertemente por las normas socio-culturales y son un reflejo de las presiones sociales generales, de la producción y reproducción de convenciones en un determinado medio socio-cultural y, en general, de las relaciones intergrupales y los procesos de memoria colectiva.

Podemos ver reflejado todos estos factores en el siguiente esquema (véase la Figura (7).1, en la página siguiente).

Figura (7).1

Factores de influencia en la elección de la pareja *



* Las flechas más gruesas indican mayor imbricación entre los factores.

Fuente: Elaboración propia.

El que unos factores tengan más influencia que otros dependerá en gran parte de las características e intensidad de estos factores en el contexto particular analizado. Factores de estructura demográfica (como la edad, el estado civil o los efectivos poblacionales por sexo) pueden tener más relevancia en contextos en los que la segmentación social (p.e. en base a factores como la etnia o la religión) sea escasa. Por el contrario, en un contexto estructurado en base a un sistema de castas (p.e. la India), ese factor de estratificación social afectará de forma fundamental a la elección.

Ahora es posible evaluar el peso de estos factores en la población estudiada.

7.1 Conclusiones sobre la hipótesis principal y las hipótesis secundarias

7.1.a Conclusiones sobre la hipótesis principal: endogamia y homogamia

Antes que nada, es preciso señalar que la variedad de opciones y situaciones es algo que debe ser tenido en cuenta en las generalizaciones. A la diversidad de casos y la diversidad interna de la población analizada (p.e. por razón de grupo étnico) se suma la multidimensionalidad de planos de análisis (discursivo, actitudinal y de comportamiento), que no siempre coinciden. Además, la descripción de esa realidad multidimensional observada es siempre provisional, pues cambia o se transforma continuamente. Teniendo en cuenta todo esto, las conclusiones del trabajo son las siguientes:

Todas las evidencias, tanto teóricas como empíricas, muestran que, en general, la endogamia y la homogamia son las tendencias que predominan, y que la exogamia y la heterogamia son la excepción. Entre la población senegambiana residente en Cataluña, a la que he caracterizado como una población *transmigrante*, predomina la endogamia y la homogamia a todos los niveles: religión, país de nacimiento-socialización (y región o área geográfica), grupo étnico, familia (parentesco) y clase-estatus social. Todos ellos son factores que están imbricados y que no se entienden separadamente.

Esto ocurre especialmente a nivel de comportamiento, y menos a nivel ideológico y actitudinal, donde las preferencias suelen ser más flexibles. Si bien, como hemos visto, muchas veces se dan contradicciones discursivas entre las consideraciones iniciales y el discurso profundo; es decir, que a pesar de que muchas veces no se expresa una preferencia concreta de entrada, en casi todos los casos –también en las uniones exógamas– al profundizar en el discurso, surgen actitudes que demuestran preferencias endogámicas u homogámicas a varios niveles –unas veces con más consistencia que en otras.

Según la explotación cuantitativa del Censo de Población de 1991 y de la Estadística de Población de Cataluña 1996, la gran mayoría de los matrimonios de la población senegambiana –y africana en general– residente en Cataluña son uniones entre personas del mismo país de nacimiento o nacionalidad. España es el país mayoritario en las uniones exógamas. Y hay diferencias según consideremos la *nacionalidad* del cónyuge o su *país de nacimiento*: hay más matrimonios exógamos entre personas de diferente nacionalidad que entre personas nacidas en un país diferente. Por tanto, estaríamos subestimando la endogamia (matrimonios entre individuos del mismo país de origen) si sólo tuviéramos en cuenta la variable *nacionalidad*.

Asimismo, en torno al 64% de los hombres senegambianos de la muestra de población de trabajo de campo en Cataluña (MTC a partir de ahora) forman uniones con mujeres senegambianas (el 70% con africanas), y en torno al 26% están casados o cohabitan con mujeres españolas (recuérdese que en este caso se han ido a buscar ese tipo de parejas). El

resto de uniones exógamas tienen lugar con personas nacidas en Marruecos, otros países subsaharianos, Latinoamérica y Filipinas. El hecho de que la mayoría de las uniones mixtas sea con individuos españoles se debe en gran parte a la incompatibilidad de dos proyectos migratorios distintos y las dificultades que supone mantener lazos de solidaridad familiar con dos familias que están cada una en un país distinto de España.

Significativamente, todas las explotaciones cuantitativas muestran que las uniones entre marroquíes y senegambianos (tanto por país de nacimiento como por nacionalidad), y en general entre norteafricanos (Magreb) y subsaharianos, (África Negra), son prácticamente inexistentes –perteneciendo los pocos casos de exogamia a individuos senegaleses. Esto es algo que se confirma con la explotación de datos del Censo de Población de 1991 y de la Estadística de Población de Cataluña de 1996, según la cual casi la totalidad de los matrimonios exógamas a nivel de país de los residentes africanos son entre individuos de países vecinos o de la misma zona geográfica. Como he argumentado, esta escasez de uniones entre magrebíes y senegambianos se debe tanto a razones estructurales de búsqueda de compatibilidad en el proyecto migratorio y la mayor facilidad en el mantenimiento de los vínculos familiares, como a una preferencia por la similitud sociocultural, en donde unos se atribuyen a otros vivencias religiosas, estructuras de parentesco y relaciones de género distintas. Asimismo, se atribuye a los magrebíes una actitud de etnocentrismo jerárquico hacia los negro-africanos, en gran parte en términos socio-religiosos, lo que da lugar a una dinámica de alterofobia en términos socioculturales entre unos y otros. En este sentido, podría hablarse de una cierta pan-etnicidad (y pan-nacionalidad) en términos socio-religiosos que diferenciaría a unos y a otros, y que induciría a la endogamia.

Por otro lado, y de forma significativa, las uniones mixtas entre senegaleses y gambianos son también casi inexistentes. Dentro de este patrón, los senegaleses son algo más exógamos que los gambianos, lo que se confirma con la explotación de datos del Censo de Población de 1991 y de la Estadística de Población de Cataluña de 1996: de las tres poblaciones analizadas (Senegal, Gambia y Marruecos), los más endógamos son los gambianos, con más del 80% de las uniones endógamas en ambos años (1991 y 1996) y tanto según la nacionalidad como según el país de nacimiento del cónyuge; seguidos de los marroquíes, con más del 70% también en todos los casos, y los senegaleses, con alrededor del 60%, y que son los que presentan un mayor porcentaje de matrimonios con personas de otros países que no son el propio.

Las razones para la predominancia de la endogamia entre los senegambianos residentes en Cataluña son tanto estructurales como de preferencia en términos socioculturales (y a la vez estructurales). A saber:

- a) Patrón de migración y proyecto migratorio: compatibilidad estructural (temporalidad, proyecto de retorno e inversión en origen). Lo que está vinculado a la estructura tradicional de parentesco en origen: integración entre acontecimientos individuales y colectivos; estabilidad y cohesión de la unión y de la familia (matrimonio concertado, alianzas familiares) y, consecuentemente, rechazo de la unión exógama.
- b) Evitación de conflictos originados por diferencias socio-culturales (hábitos o modo de vida): solidaridad familiar; relaciones de género; transmisión de los valores y los códigos de la sociedad y la cultura de origen; etc. Aquí la religión del Islam funciona como catalizador cultural (y que en gran parte conduce a la endogamia y homogamia a distintos niveles).

Entre los factores analizados, cabe no perder de vista que el hecho de que la unión sea con un individuo y no otro es, en gran medida, una cuestión de *habitus* (i.e. de hábito no necesariamente acompañado de una normativización o estructuración precisa) y de estructura dada. Pero no sólo en cuanto a la oportunidad de interacción social; sino también en el sentido de la “adhesión o apego primordial” de la que habla Geertz (1987: 222); esto es, de una cierta afinidad psico-sociológica imperativa:

[...] el que procede de los hechos “dados” de la existencia social: la contigüidad inmediata y las conexiones de parentesco principalmente, pero además los hechos dados que suponen el haber nacido en una particular comunidad religiosa, el hablar de una determinada lengua o dialecto de una lengua y el atenerse a ciertas prácticas sociales particulares. Estas igualdades de sangre, habla, costumbres, etc. se experimentan como vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos. Uno está ligado a su pariente, a su vecino, a su correligionario *ipso facto*, como resultado no ya tan sólo del afecto personal, de la necesidad práctica o de los comunes intereses, sino en gran parte por el hecho de que se asigna una importancia absoluta e inexplicable al vínculo mismo.

Puede decirse que la endogamia, a diferentes niveles, es en gran medida un elemento de referencia que los individuos/colectivos intentan mantener o reproducir en el proceso migratorio, siendo la organización familiar un soporte básico y el principal vehículo para la transmisión de los valores y los códigos de la sociedad y la cultura de origen, ante el proyecto de retorno. En el proceso transmigratorio tienen lugar procesos de “expansión cultural”, en el sentido de cambios en los modelos socioculturales que compelen a la exogamia, y que en gran parte se deben a una disociación entre los modelos tradicionales y su función socio-cultural; y procesos de “contracción cultural”, en el sentido de revitalización de tales modelos, que compelen a la endogamia.³¹⁰ Los procesos de *expansión* y *contracción* sociocultural en las uniones mixtas dependerán del grado de observancia religioso-cultural (i.e. separación de roles sexuales) tanto del cónyuge

³¹⁰ Consúltese Meyer y Gestchiere (1999).

senegambiano como de su pareja española; de los procesos identitarios y de adaptación o cambio en la relación (i.e. diálogo y consenso, cambio y transformación), así como del contexto social general (i.e. presión y/o conectividad de la red social y familiar en origen y destino). Por regla general, la mayor conectividad de la red comunitaria en origen (i.e. conexiones familiares, dependencia familiar, etc., que puede dar lugar a un mayor o menor “encapsulamiento”) y en destino (i.e. mantenimiento del vínculo a través del flujo transnacional de bienes e información destino-origen y los viajes más o menos continuados) conduce a la endogamia. Y la menor conectividad o desconexión de la red de sociabilidad en destino y en origen (i.e. desconexión de los vínculos y consecuente disociación entre los modelos y las prácticas tradicionales y su función socio-cultural) conduce a la exogamia (además de otras desvinculaciones: monogamia, negativa a la circuncisión femenina, secularización, etc.). Que se produzca una disociación o una revitalización de los modelos socioculturales tradicionales dependerá también de las condiciones socio-económicas de los inmigrados/as y de sus parejas (sean o no inmigrantes), donde se puede dar una revalorización (“contracción cultural”) de los modelos tradicionales (endogamia) en situaciones de empeoramiento o crisis económica y/o social (también en el sentido de un contexto socio-ideológico desfavorable a los intereses socioculturales o identitarios de los individuos, y no sólo a nivel de integración económica), y una “expansión cultural” o debilitamiento de los referentes de origen en los procesos de gentrificación. Así, siguiendo a San Román (1994), si las alternativas que ofrece el sistema socio-económico mayoritario son más favorables que las que están al margen del sistema, la resistencia (endogamia) sería un impedimento a la supervivencia, y la tendencia pasaría a ser la asimilación (exogamia); aunque es preciso añadir que, de hecho, no se trata de procesos excluyentes ni irreversibles. Generalmente, el mayor grado de endogamia corresponde a los individuos más observantes religiosamente; y a una mayor observancia religioso-cultural de partida, corresponde una mayor tendencia a la revitalización religioso-cultural (“contracción”).

Una de las conclusiones generales fundamentales, y que señalan diversos trabajos realizados en contextos distintos³¹¹, es que el factor *social* predomina sobre todos los demás factores (p.e. étnico, nacional). Entre la población inmigrante senegambiana, el estatus social aglutinaría en gran parte los demás niveles: la “calidad personal-familiar” en términos socio-morales (i.e. observancia religiosa, educación, buen comportamiento y reputación familiar, bondad); el grupo étnico; el grupo social y estamento histórico; el nivel educativo-formativo y las pertenencias en bienes materiales. Así, ahora que las “identidades” están sustituyendo a las “clases sociales”, y que parece que las clases sociales ya no existieran, es pertinente señalar que, de hecho, muchas veces las actitudes de justificación de la endogamia o la exogamia en términos de identidad étnica-cultural están construidas en base a aspectos –conscientes o no– de clase o estatus social. La homogamia

³¹¹ Por ejemplo, los trabajos de: Kang Fu (2001); Kalmijn (1998) y Bastide (1970), entre otros. Además de la tendencia a la homogamia en general, que señalan otros tantos trabajos también analizados en el Capítulo 1, como los de: Winch (1958, 1974); Kerckhoff (1963); Girard (1981); Roussel (1975); Carabaña (1983); Murstein (1973, 1976, 1986) o Segalen (1992).

–entendiéndose el factor de “clase-estatus social” en la forma compuesta descrita– se vehicula a través de la endogamia, y predomina tanto en las uniones endógamas como en las exógamas. Es decir, que en casos de exogamia a diferentes niveles (p.e. país de nacimiento), predomina la homogamia y, en todo caso, la hipergamia (para los cónyuges senegambianos). Como se comprueba en el análisis cuantitativo de la MTC (véase el Capítulo 5, apartado 5.3), en las uniones mixtas entre senegambianos y españolas esto ocurre no sólo en el sentido “extenso” del concepto de homogamia al que me he acabado de referir, sino también en su sentido estricto: ambos cónyuges tienen más o menos el mismo estatus socio-profesional o, en todo caso, el cónyuge español tiene un nivel más alto que el cónyuge senegambiano (hipergamia del *partenaire* senegambiano). (Esto es algo que también se confirma en el estudio con la población gambiana residente en Londres). La exogamia asociada a la hipergamia incluye procesos de xenofilia (occidentofilia) y mixofilia que pueden describirse en ocasiones como situaciones de *passing* socio-cultural.

7.1.b Conclusiones sobre las hipótesis secundarias: edad (generación), sexo y carácter formal/informal de la relación

Las tres sub-hipótesis iniciales que hacen referencia al análisis de tres variables cruciales: *sexo*, *edad* (generación), y nivel *formal/informal* de la relación, derivadas de la investigación con gambianos en Londres, se cumplen:

a) **Los hombres son más exógamos que las mujeres.**

Esto es debido tanto a factores culturales como estructurales, todos ellos imbricados, y que ofrecen mayor movilidad y oportunidades para la exogamia a los hombres. Por un lado, la doctrina islámica y la estructura de parentesco en origen, sumado a la división de roles de género, hace que las mujeres tengan menos posibilidades de movilidad e interacción. Esto es algo que señalan otros trabajos respecto a distintos colectivos inmigrantes africanos, como los marroquíes:

En cuanto a las relaciones entre sexos, en muchas familias marroquíes se muestra una marcada segregación entre hombres y mujeres, entre los espacios de unos y de otros. Esto puede constituirse en elemento de conflicto al no estar la sociedad de acogida tan rígidamente demarcada, lo que condiciona el desarrollo socioafectivo de los hombres y mujeres marroquíes [...] La segregación sexual tiene su expresión hacia las mujeres con un mayor número de restricciones matrimoniales, sexuales, laborales e incluso educativas. [...] Por otro lado la mayor presión social a la hora de saltarse ciertas normativas para las mujeres que para los hombres explica el que las mujeres tengan un mayor peso en el mantenimiento de las pautas culturales.³¹²

³¹² Gregorio Gil (1996: 227).

Este tipo de matrimonio exige un cambio importante de mentalidad y se da raramente entre las mujeres inmigrantes de primera generación. [...] las mujeres musulmanas aún tienen que romper de manera más radical con la tradición para poder llevar a cabo uno de estos matrimonios, ya que la religión lo prohíbe y socialmente pasan a ser consideradas casi como prostitutas.³¹³

Obviamente, los preceptos religiosos islámicos, que establecen que una mujer no pueda desposar a un hombre que no sea musulmán y que un hombre en cambio sí pueda desposar a una mujer no musulmana, contribuyen a que los hombres sean más exógamos. Pero, debido a la estructura y organización social patriarcal general, los hombres, sean religiosos o no, tienen más libertad para la exogamia religiosa –que es corolario de la exogamia a nivel social y/o nacional– que las mujeres.

Por otro lado, como se ha señalado repetidamente, la gran mayoría de las mujeres senegambianas que residen en Cataluña han emigrado por reagrupación familiar, en cambio muchos hombres emigran solteros (y aún casados tienen más libertad de acción). Este patrón de migración masculino determina en gran parte el hecho de que muy pocas mujeres estén casadas con hombres españoles. Como se deduce de la MTC (explotación cuantitativa de los datos de Trabajo del campo en Cataluña), la endogamia de país entre los senegambianos es casi absoluta entre las mujeres, y los casi inexistentes casos registrados de uniones exógamas de las mujeres senegambianas tienen lugar con hombres de otros países subsaharianos. En los pocos casos de mujeres subsaharianas que forman pareja con hombres españoles, las mujeres no son senegambianas, sino de países como Guinea. Los pocos casos conocidos de parejas de hombres españoles con mujeres senegambianas suelen formarse a través del turismo. Cabe añadir que las mujeres senegalesas son algo más exógamas que las gambianas.

Es previsible que la progresiva feminización de la inmigración –también de la inmigración senegambiana– de lugar a un aumento de las uniones mixtas entre mujeres senegambianas y hombres españoles (o de otras nacionalidades).

b) La exogamia es mayor en las relaciones *informales* que en las *formales*.

Como se vió en la explotación de datos cuantitativa del Capítulo 5, de hecho en la MTC hay contabilizadas más uniones exógamas *formales* (matrimoniales) que *informales* (no matrimoniales) Esto es debido en gran parte a que las relaciones informales que se han podido contabilizar son las relaciones estables con cohabitación y, en menor medida, las relaciones estables sin cohabitación; pero no las relaciones no estables sin cohabitación (relaciones casuales breves). Teniendo en consideración todo tipo de relación informal, y lo que expresan los propios entrevistados respecto a su red de relación, podemos decir que

³¹³ Pumares (1996: 132-133). Consúltese también Losada (1992).

predominan las relaciones exógamas de tipo informal, aunque la exogamia formal sea mayor de lo que se podría esperar.

Todos los casos contabilizados de relaciones de tipo informal por parte de los hombres senegambianos de la MTC son relaciones exógamas, principalmente con mujeres españolas, y en menor medida con mujeres de otras nacionalidades.

En conjunto, la predominancia de la relación informal en las uniones mixtas, que se confirma también en el caso de los gambianos residentes en Londres (Inglaterra), es también debida tanto a factores culturales (p.e. doctrina islámica) como estructurales; todos ellos relacionados entre sí. En general, por razones culturales, los hombres gozan de mayor libertad en el campo de las relaciones maritales-sexuales (tanto por la afiliación al Islam como por la estructura social patriarcal en general).

Los que tienen más relaciones informales exógamas son también los más jóvenes, en parte por la desvinculación generacional entre el matrimonio como alianza matrimonial. Es pertinente señalar aquí una tesis de Foucault (1976: 139), según la cual la sexualidad substituye a la alianza cuando ésta se hace innecesaria.

El contexto social desfavorable al mestizaje juega también a favor de las uniones mixtas informales, puesto que a nivel formal (público) la presión de la norma es mayor. Como expresan algunos de los propios entrevistados, una relación formal pública estaría más “mal vista”.

Asimismo, la exogamia informal estaría relacionada con la xenofilia y mixofilia; esto es, la propensión a la modernidad (occidentofilia) y los procesos de “expansión cultural” por parte del cónyuge senegambiano, y la exaltación y valoración positiva de los atributos asociados a la extranjería (exotismo) y la “negritud” (hipersensualidad, hipersexualidad, etc.) por parte del *partenaire* español. Sería reduccionista pensar que éste es siempre el móvil –o al menos el único móvil– en la relación; o que cualquier relación informal interétnica implica la promoción de estereotipos sexuales étnico-raciales. Incluso sería un error pensar que en el análisis de las uniones mixtas debe predominar el modelo de intercambio de recursos tangibles, incluido el atractivo físico (*cf.* O. Gaines y Liu 1997). Pero sería igualmente ingenuo pensar que estas actitudes no existen en absoluto, especialmente en las relaciones íntimas informales, y dentro de estas las de tipo más informal (relaciones casuales breves), como se ha observado empíricamente durante esta investigación, además de los apoyos teóricos y empíricos de otras investigaciones recogidas a lo largo de este trabajo.

Por otro lado, la exogamia también puede ser una vía para la emigración y la obtención de recursos con el fin de ayudar a la familia en origen. De ahí que también exista

exogamia *formal* –en parte– con esta finalidad (incluidos los “matrimonios blancos”, que claramente no predominan entre la población estudiada).

Además, hay que señalar que la endogamia o exogamia a nivel *formal* y la exogamia a nivel *informal* no son excluyentes; es decir, que pueden coexistir, lo que indica que no se trata de una dicotomía rígida. De hecho, muchos senegambianos residentes en Cataluña compaginan las uniones endógamas formales (con esposas senegambianas que normalmente residen en origen) o las uniones exógamas formales (con esposas españolas) con las uniones mixtas informales. Como se recoge en el Capítulo 5, esto ocurre más entre los gambianos que entre los senegaleses de la muestra (entre los senegaleses la proporción de uniones informales es ligeramente mayor que entre los gambianos, pero los gambianos compaginan más las uniones formales con las informales que los senegaleses). Así pues, entre los senegambianos de la muestra hay casos de hombres cuya esposa reside en origen, y que mantienen relaciones informales exógamas en destino. En ese caso, algunos confiesan no estar interesados en agilizar el proceso de reagrupación familiar de su esposa. Como me comentaba un senegalés cuya esposa reside en Marruecos: “mientras, el cuerpo tiene necesidades...” (TC6-HSW40-CXa-L). Hay también casos en los que la esposa senegambiana reside en destino, y el marido tiene alguna “amiga” española, normalmente mayor que él, y con la que no existe necesariamente una relación exclusivamente sexual, sino también de amistad que implica, por ejemplo, hacer viajes juntos, y que puede tener el consentimiento –o al menos conocimiento– de la esposa senegambiana (es el caso de TC1-HGM40-1CXa2NXe-B).

En principio, la mayor informalidad en las relaciones exógamas estaría también relacionada con un menor nivel de observancia religiosa. Aunque, de hecho, en muchos de los casos citados, los hombres se consideran musulmanes observantes (de hecho, para los hombres, tener relaciones informales estando casados no está estrictamente prohibido por el Corán). De nuevo, cabe separar el ámbito puramente normativo del ámbito del comportamiento real, y considerar a los sujetos como agentes activos y transgresores, con identidades complejas y desarticuladas –aunque se articulen en determinadas ocasiones.

Finalmente, hay que decir que, en origen, la exogamia informal entre las mujeres tiene que ver con el turismo y la prostitución, algo que se mantiene en destino (no tanto entre las mujeres senegambianas como de otras nacionalidades subsaharianas)³¹⁴. En Cataluña cada vez hay más parejas de hombres españoles con chicas extranjeras que ejercen la prostitución explotadas por mafias. Se trata de hombres mayores, muchas veces jubilados, que en ocasiones sacan a la mujer de la cadena de la prostitución; una vía de salida, esta, que se difunde rápidamente entre las inmigrantes recién llegadas. Cabe mencionar también el aumento de casos de niños nacidos de prostitutas que son acogidos en centros de atención.

³¹⁴ Las prostitutas africanas que desde hace poco tiempo rondan las calles de Barcelona, por ejemplo, son en su mayoría originarias de países subsaharianos en conflicto como: Nigeria, Sierra Leona o Liberia.

c) Las generaciones jóvenes son más exógamas que las generaciones viejas.

En general, los jóvenes senegambianos o descendientes de inmigrantes senegambianos son cada vez más exógamos y heterógamos en todos los sentidos. Esta tendencia es en gran parte una previsión en el caso que nos ocupa (senegambianos en Cataluña), que está basada en lo que se ha observado en el caso de Inglaterra y que también ha ocurrido en otros países³¹⁵; puesto que las “nuevas generaciones” (i.e. los hijos de descendientes de inmigrantes senegambianos), entre las que previsiblemente habría mayor exogamia, son en nuestro caso o bien prácticamente inexistentes (“tercera generación”) o bien demasiado jóvenes como para casarse (“segunda generación”) (véase el Anexo II al Capítulo 6: diagramas genealógicos SC-2, SC-3, SC-4, SC-7, SC-10, SC-13, SC-15, SC-18, SC-20, SC-22, SC-23 y SC-24). Esto no es así en todos los colectivos africanos. Así, entre los ecuatoguineanos residentes en Cataluña llegados en los años 1970s, existen ya “segundas” y “terceras” generaciones (Sepa Bonaba 1993: 32). De los casos existentes, los hijos o hijas de matrimonios mixtos forman o han formado pareja con individuos nacidos en España (véase el Anexo II al Capítulo 6: diagramas genealógicos SC-11 y SC-12).

Como hemos visto a lo largo del Capítulo 6, actualmente muchos senegambianos se refieren a la endogamia en general –así como a las formas de la estructura del parentesco tradicional: poligamia, familia extensa, matrimonio arreglado, etc.– como algo anticuado; y al mestizaje como una tendencia de la modernidad:

[*en tono muy bajo*] Los amigos, algunos pueden decirte, si es una persona muy religiosa te puede decir: “ah, pues tú tiene que hacer esto y hacer esto”; pero cada uno tiene la libertad de hace lo que... lo que ve bien, es que... Es que esta tendencia [*endogamia*] está... está pasando de moda. La gente están pasando... ¡están cambiando!; están cambiando. La gente están cambiando. [...] Yo estoy de acuerdo con Senghor [*ex-presidente de Senegal*]. Senghor decía que el porvenir del mundo es el mestizaje; y se nota. Progresivamente se nota. Aquí sí, la inmigración como acabamos de decir que es casi un generación; allí hay dos o tres generaciones en Francia o en Inglaterra. Aquí hay una sola generación, ¿y cuantos niños han nacido de *métisses*?, hay un montón. [...] Hay sitios que costará más y sitios que costará menos, pero con el tiempo ya... (SC19-HSW39-ChXe-B)

La tendencia a la mayor exogamia entre los jóvenes –así como el menor índice de poligamia– se debe a: la desvinculación con los vínculos de origen, la mayor interacción social (diversificación de las redes), así como al proceso de secularización. Y particularmente al primer aspecto; esto es, la disociación entre las prácticas “tradicionales” (matrimonio arreglado) y su función socio-cultural (i.e. alianza, estabilidad y cohesión familiar en origen), que afecta a todos los niveles: grupo étnico, familia (vínculo de parentesco), clase-estatus social y país. El conflicto intergeneracional se manifiesta en

³¹⁵ Consúltese, por ejemplo, Tribalat y Muñoz Pérez (1991) para el caso de Francia.

relación con la pérdida/mantenimiento de los referentes culturales de los descendientes de la “primera generación” de inmigrantes. En este conflicto, los padres se debaten entre el deber del mantenimiento cultural por los vínculos existentes y que se quieren mantener con la sociedad de origen, y el hecho de que los hijos han nacido y/o se han socializado en un contexto socio-cultural distinto, de forma que también los soportes identitarios son distintos a los de las generaciones anteriores. Como señala con una clara metáfora un joven senegalés residente en Mataró:

La gente joven pasan... y es normal. Yo cojo estas cosas como una maleta que me han dado mis padres... y a una cierta edad tengo que pensar: esto me interesa, esto no... Es un concepto (cultura) que todavía no he aclarado... es como una maleta, que coges y quitas, coges y quitas... y eso es exactamente lo que están haciendo los jóvenes. (TC11-HSF30-NXe-B)

Esta tendencia a la mayor exogamia de las generaciones jóvenes y los conflictos que genera es mayor en las familias mixtas. A estos conflictos intergeneracionales se refieren diversos trabajos en contextos distintos, tanto en el contexto de Cataluña (Domingo *et al.* 1995: 75), como en otros países (Varro 1995: 44-45, para el caso de Francia).

Que el índice de matrimonios exógamos aumenta en las generaciones de hijos de inmigrantes, es algo que señalan numerosos trabajos (Coleman 1983, 1985, 1992-a, 1993: 71-74; Booth 1992: 48; Berrington 1994: 535; Anwar 1994: 27; Todd 1996: 71). Algunos estudios señalan que, de hecho, no hay necesariamente mayor exogamia entre los más jóvenes, sino entre los que han llegado más jóvenes y entre los nacidos y/o socializados en el país de inmigración de sus padres (Molde y Fisher 2001: 178). Sin embargo, esta tendencia y sus consecuencias dependerán en gran medida de las situaciones concretas y las auto-percepciones de estas “nuevas generaciones”. De hecho, pueden darse procesos de revitalización cultural, en parte provocados por contextos económicos y/o socio-ideológicos desfavorables en la sociedad de acogida. Esto es lo que observé entre la población gambiana de Londres: frente a lo que se podía esperar, muchos de los gambianos de generaciones más antiguas tenían una idea del retorno menos concreta que la de muchos de los jóvenes nacidos en Inglaterra, que expresaban sus planes de casarse con una mujer gambiana y de establecerse permanentemente en Gambia, lo que coincidía con un contexto socio-económico desfavorable.

Por un lado, ciertamente, el trabajo con población senegambiana en Cataluña apunta a que entre los descendientes de los inmigrantes senegambianos en Cataluña –especialmente en los hijos de parejas mixtas– puede producirse un rechazo hacia la cultura de origen de los padres y una voluntad de *passing* cultural o de eliminación de las “marcas de extranjería” por influencia de un contexto socio-cultural donde se experimentan situaciones, valores y referentes distintos. La influencia negativa del contexto socio-ideológico, las actitudes racistas y xenófobas, que ejercen presión sobre las parejas mixtas (mixofobia), además de sobre los propios inmigrantes, viene mediada por prejuicios hacia

los inmigrantes senegambianos –y en general procedentes de países pobres; a saber: delincuentes, drogadictos, atrasados, gandules, oportunistas, que se casan o mantienen relaciones con nativas por interés, etc. A éstos se suman una serie de estereotipos y prejuicios en torno a la moralidad y la sexualidad de los negros (i.e. el mito del negro como individuo hipersexual, amoral, corruptor y, en el caso de los hombres, potencial violador de la “casta mujer blanca”). El hecho de que la mayoría de senegambianos, y africanos en general, sean musulmanes, supone otro factor de presión social. Actualmente, la afiliación al Islam se da en un contexto reacio³¹⁶, en gran parte por la influencia de los *mass media*, que recrean el imaginario colectivo negativo del Islam. La imagen del Islam que llega a la gente está asociada a la violencia y el conflicto, a la desigualdad y la pobreza, y se identifica erróneamente Islam con integrismo. Estos prejuicios y estereotipos se reproducen, de hecho, en la misma escuela. Es significativo señalar que la política de la Unión Europea sobre inmigración y convivencia, a la vez que considera que algunas obligaciones sociales de la ley islámica (p.e. poligamia, posición subordinada de la mujer, repudio, etc.) topan con el pluralismo democrático occidental, hace un énfasis especial en la problemática del renacimiento de los viejos prejuicios en cuanto al enfrentamiento: Islam vs. Cristianismo (Generalitat de Catalunya 2001: 157). Así, sucesos como los atentados terroristas del 11 de septiembre en Estados Unidos, atribuidos a grupos integristas islámicos, han contribuido a propagar esta islamofobia. Hablar –como se hizo pocos días después de los atentados– de “choque de civilizaciones” agrava las actitudes de rechazo e implica obviar la complejidad y diversidad de la afiliación al Islam (el Islam moderado, que es mayoría, está tan en contra del integrismo como sus críticos occidentales). Ciertamente, la otra cara también existe (el esfuerzo de perfección individual que supone la *jihad* se conjuga con la afirmación de la *Umma* o comunidad de creyentes ante los enemigos de Allah, aquellos que obstaculizan su expansión, en cuyo caso el uso de la violencia no tiene límites). Pero confundir los extremos con la totalidad es un grave error. Otro ejemplo famoso de proceso de racialización de la religión y de homogeneización de los musulmanes como el “extremo Otro”, ocurrió en Inglaterra en 1989, con el fenómeno Rushdie, cuando se fortaleció la imagen de los musulmanes como una sola comunidad con una sola voz (fundamentalista), perdiendo de vista la complejidad del caso. Los *mass media* jugaron aquí, como siempre, un importante rol en cuanto a la reificación de las dicotomías Nosotros/Ellos, modernidad/primitivismo, etc.³¹⁷ En suma, en un contexto en que el Islam está en desprestigio a nivel social, es difícil que las “nuevas generaciones”, que como todos buscan la aceptación del resto del grupo, se identifiquen abiertamente como musulmanes, o como “hijos de inmigrantes extra-comunitarios”. Todo esto, digo, influye en la tendencia a la exogamia de las generaciones jóvenes.

³¹⁶ Cabe recordar, además, que la política de integración de los inmigrantes en España no tiene lugar en un marco estatal aconfesional o laico; aunque en la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea se hable de: “respeto de la diversidad de culturas y del respeto a la libertad de pensamiento y religión”.

³¹⁷ Sobre éste tema consúltese Modood (1992) y véase Brah (1996: 168) y Ahmed, A. S. (1992: 3, 169-177). Puede consultarse también S. Cottle (1991) Reporting the Rushdie affair: a case study in the orchestration of public opinion, *Race & Class*, 32 (4), p. 46.

Pero, por otro lado, también se ha observado que entre los hijos más mayores se produce en muchas ocasiones una mayor voluntad de vínculo con el país de origen de los padres (o en el que ellos nacieron y no se socializaron), especialmente si se ha mantenido contacto con Senegal o Gambia. Esto es algo que también señala Sipi (1997: 61) respecto al incumplimiento del pronóstico de lo que ella llama: “la ideología del nuevo converso” (i.e. rechazo de la sociedad de origen, etc.). Esto, sumado a un contexto socio-ideológico desfavorable, puede también dar lugar a procesos de revitalización identitaria en el sentido en que Epstein (1978) hablaba de primordialisismos; esto es, la capacidad de movilización y respuesta, de aglutinación y reificación, en cuanto al sentimiento de pertenencia identitaria en situaciones como las descritas más arriba.³¹⁸

Finalmente, en cuanto a la identidad de los hijos de parejas mixtas, hay que tener en cuenta la multiplicidad y flexibilidad de las identidades, como muestran diversos trabajos referentes a otros contextos pluriculturales.³¹⁹

A la vez, y como señalé en la Introducción del trabajo, quiero insistir en que la cuestión de la denominación de la “segunda/tercera... generación” no está resuelta. Insisto en que el tratamiento que se le da aquí al concepto tiene que ver con el interés en conocer las vinculaciones físicas y/o simbólicas con el origen de los padres (o padre o madre) y los procesos identitarios, y cómo esto se vincula con la elección de la pareja o cónyuge. Aquí, la cuestión de los fenotipos tampoco se puede obviar, pues, de hecho, son marcas (visibles y construídas) que juegan un papel importante en los procesos identitarios. Se trata, en suma, de una realidad, más o menos construída –y esa construcción también forma parte del análisis– que es significativa para el tema que aborda este trabajo, y que no pretende etnificar a los individuos sino, al contrario, tener en cuenta sus auto-percepciones (y las percepciones de los demás) en relación con los procesos analizados.

7.2 Conclusiones sobre las uniones mixtas entre senegambianos y españolas

7.2.a Perfil socio-demográfico de las uniones

La mayoría de senegambianos que forman uniones mixtas son hombres solteros –o con relaciones previas no formalizadas– con recursos socio-económicos suficientes o por encima de la media y con contactos previos en el exterior. Normalmente emigran los hombres solos, y una vez establecidos en Cataluña, reagrupan a su cónyuge e hijos –si los hay. Esa es en gran parte la razón por la cual apenas hay casos de matrimonios mixtos entre mujeres senegambianas y hombres españoles.

³¹⁸ Véase vi-Makomé (2000: 119-122), quien también plantea esta problemática identitaria entre los hijos de la inmigración.

³¹⁹ Consúltese Fuyo Gaskins (1999), para el caso norteamericano.

Podemos establecer una tipología básica de la formación de la unión exogámica:

- a) Hombres inmigrantes casados, con o sin hijos, que emigran y forman otra unión en destino, con o sin ruptura de la relación anterior (normalmente sin ruptura formal)
- b) Hombres inmigrantes solteros que:
 - b.1) Conocen a una mujer de otro país (principalmente española) en destino
 - b.2) Conocen a una mujer turista en su país de origen y luego emigran juntos
- c) Mujeres inmigrantes divorciadas que:
 - c.1) Llegan a destino casadas en reagrupación familiar, se divorcian y vuelven a casarse en destino con un hombre de otro país, principalmente español (poco común)
 - c.2) Llegan a destino ya divorciadas y forman una unión mixta (menos común)
- d) Mujeres inmigrantes solteras, que generalmente emigran en reagrupación familiar (hijas de inmigrantes), y que forman una unión mixta en destino (potencialmente más común)

Del 26% de los casos de uniones matrimoniales o de cohabitación entre hombres senegambianos y mujeres españolas de la MTC, la mayoría de las mujeres han nacido en Cataluña (69%), aunque un porcentaje considerable lo ha hecho en otras comunidades autónomas (31%), principalmente del sur y centro de España (Andalucía: Jaen, Granada, Cádiz y Córdoba; Extremadura; Castilla-León: Palencia y Logroño; y Castilla-La Mancha: Ciudad Real). Estas uniones con mujeres de otras comunidades autónomas corresponden a las uniones más antiguas en el tiempo. De hecho, se puede establecer una distinción entre dos “tipos de parejas”, que más o menos coinciden con distintos momentos en tiempo:

a) Por un lado, las parejas mixtas entre senegambianos y españolas que se formaron en los años 1970s y 1980s, suelen ser parejas que se conocían en destino, generalmente en contextos lúdicos (p.e. discotecas). Las mujeres proceden fundamentalmente del sur y centro de España (Andalucía, Extremadura, Castilla-León, Castilla-La Mancha, etc.), y muchas de ellas estaban divorciadas y con hijos previamente a la unión mixta. Se trata, generalmente, de uniones donde las mujeres españolas tenían la idea de formar una familia.

b) Por otro lado, las parejas más recientes se han conocido a través del turismo, ya sea en origen (habiendo viajado la mujer a África y conociendo a su pareja *in situ*) o en destino (tras regresar de África y conociendo a su pareja en destino a través de aquella experiencia). Es cada vez más frecuente el caso de mujeres occidentales que visitan Senegal o Gambia, o cualquier otro país africano por ejemplo, vinculadas en programas de acción humanitaria o como miembros de ONGs, y que conocen a su actual pareja en origen y regresan juntos a destino. En este caso se dan más uniones de tipo informal (con o sin cohabitación); aunque en ocasiones las uniones de cohabitación acaban en matrimonio. En ellas las mujeres son mayoritariamente nacidas en Cataluña, más jóvenes, más independientes y con mayor estabilidad laboral, y no suelen haber estado casadas anteriormente.

La mayoría de las mujeres españolas casadas con hombres senegambianos tienen un nivel educativo mayor y puestos más cualificados que sus cónyuges (hipergamia en el caso de los hombres senegambianos). Sin embargo, generalmente las mujeres españolas tienen menos ingresos que sus parejas (si bien la proporción de las que ganan más es mucho mayor que en el caso de las esposas africanas). En los casos de cohabitación entre hombres senegambianos y mujeres españolas –y también de otros países que no son ni España ni el propio– las uniones son fundamentalmente homogamas en términos socio-profesionales, y en un nivel de formación-remuneración generalmente no bajo. En general, en las uniones entre hombres senegambianos (africanos en general) y mujeres españolas, las mujeres suelen ser de la misma edad o mayores que los hombres (a diferencia de las uniones endógamas, entre africanos), especialmente en las uniones de cohabitación estable o estable sin cohabitación.

Generalmente los hombres senegambianos que forman uniones mixtas son menos observantes religiosamente; y todavía lo son menos aquellos que forman uniones de cohabitación.

Cabe destacar también que, según la MTC, en las uniones mixtas entre hombres senegambianos y mujeres españolas, los hombres se han divorciado alguna vez –previamente a la unión mixta– en el 12% de casos, y en torno al 30% lo han hecho las mujeres.

Finalmente, la mayoría de parejas mixtas entre senegambianos y españolas tienen uno o dos hijos en común. Algunos más, pero en general el número de hijos es menor que en África (compárense los diagramas genealógicos de las entrevistas semi-dirigidas realizadas en Gambia –Anexo I al Capítulo 6– con los de las realizadas en Cataluña –Anexo II al Capítulo 6). Los gambianos tienen más hijos que los senegaleses, pues generalmente los segundos han llegado a España más tardíamente.

7.2.b Formación de la unión mixta y dinámica de la pareja/familia

Como se ha visto que expresan los propios sujetos entrevistados, la mayoría de las parejas mixtas entre senegambianos y españolas afirman la impredecibilidad de su unión. En este sentido, existe una diferencia entre el proyecto inicial del *partenaire* senegambiano (i.e. migración temporal y matrimonio endógamo) y la realidad posterior (i.e. migración permanente y matrimonio exógamo). La misma estructura social, tanto en origen para el cónyuge senegambiano como en destino para el cónyuge español, así como la presión hacia la endogamia que ejercen las respectivas familias y el contexto social general (inmigrofobia y mixofobia), hace que la unión mixta constituya en muchos sentidos una “anti-estrategia”.

He argumentado que la exogamia puede suponer para el cónyuge senegambiano un proceso de *passing* socio-cultural. Aunque también puede inscribirse dentro del proyecto de la emigración pensada como estancia temporal para la obtención de recursos económicos y/o formativos que servirán para ayudar a la familia en origen y/o invertir en origen para garantizarse una estabilidad vital a largo plazo, lo que incluye el plan a medio-largo plazo de una unión endógama y la formación –o mantenimiento si ya la había– de una familia en origen o reagrupación de la unidad conyugal en destino. Este proceso incluye los casos de “matrimonios blancos” que, de hecho, en sentido estricto (única razón de la unión), no son comunes entre los senegambianos residentes en Cataluña (España), sino más bien en países norte-europeos. También pueden darse situaciones de bigamia, coexistiendo la unión endógama en origen y la unión exógama en destino (constituyendo un “matrimonio blanco” o no). En este caso, la exogamia supone una vía para ayudar ya no sólo a la parentela, sino fundamentalmente a la/s esposa/s e hijos en origen, que pueden ser luego reagrupados (esposa y/o hijos). Pero esto, de hecho, tampoco es algo común.

He argumentado también que en las relaciones mixtas entre senegambianos y españoles pueden existir actitudes de xenofilia y mixofilia, tanto por parte del *partenaire* senegambiano como del *partenaire* español. Esta actitud por parte de algunos de los *partenaires* senegambianos se refiere a un sentimiento de xenofilia hacia lo occidental (modernidad), donde la “negritud” tendría un valor negativo, mientras que la “blancura” tendría un valor positivo asociado a la modernidad y a un mayor estatus. En este caso, la unión mixta puede suponer una vía para el *passing* cultural y/o estructural (integración social). Por parte del *partenaire* español, la xenofilia se basaría en una exaltación y valoración positiva de los atributos asociados la extranjería (exotismo, valores culturales distintos: solidaridad, espiritualidad, vitalidad: baile, música, etc.) y la negritud (hipersensualidad, hipersexualidad, etc.) que, por otro lado, pueden ser valoraciones compartidas por el *partenaire* senegambiano. Obviamente, como ya se ha dicho, este tipo de actitudes no son siempre el único móvil, o ni siquiera un móvil de la unión; pero sin duda juegan un papel significativo en las relaciones mixtas, especialmente en las relaciones íntimas a nivel informal.

Hemos visto que en las uniones o familias mixtas pueden surgir problemas de convivencia y conflictos por motivos estructurales y diferencias en el bagaje sociocultural y los hábitos cotidianos, por lo que son muchos los que expresan que en todas las parejas, pero especialmente en las parejas mixtas, el respeto, el diálogo y la flexibilidad son fundamentales para la convivencia. Uno de los motivos de conflicto es el choque entre distintos proyectos vitales a largo plazo; esto es, entre el plan de retorno e inversión en origen, por parte del cónyuge senegambiano, y la voluntad permanencia e inversión en destino (España) de la esposa española. Aunque, de hecho, para la mayoría de las parejas mixtas, y especialmente aquellas que tienen hijos nacidos y/o socializados en Cataluña, el proyecto futuro no es tanto el retorno definitivo como la residencia transnacional; es decir, estar *aquí* (Cataluña) y *allí* (Senegambia). La inversión por partida doble, en origen y en destino, con el fin de asegurar una residencia en cada sitio –tanto para la pareja como para los hijos– es algo en lo que están de acuerdo la mayoría de parejas (por otro lado, las mejor situadas, que pueden afrontar esos gastos). El proyecto de retorno definitivo es menor (en intensidad y en su puesta en práctica) cuanto mejor es la situación socio-económica y la adaptación en Cataluña por parte del cónyuge senegambiano –y también de su pareja. De hecho, este regreso definitivo al país de origen sólo se llevaría a cabo una vez se dispusiera de los recursos suficientes como para afrontar el gasto que requiere la solidaridad económica familiar en origen y poder asegurarse así una estabilidad de por vida en origen. Aunque generalmente este momento se pospone interminablemente, pues nunca se alcanza el nivel deseado, que con el tiempo tiende a aumentar (téngase presente la Figura (3).1, en la página 293, sobre el campo de la transmigración). En cualquier caso, es algo generalizado el mantenimiento de los vínculos con el país de origen del padre por parte de la familia (i.e. pareja e hijos).

Por otro lado, y en parte relacionado con lo anterior, los conflictos pueden derivarse de hábitos socioculturales distintos, como el choque entre la independencia del modo de vida occidental y la solidaridad familiar africana en sus dos vertientes: a) ayuda económica a la familia en origen (que muchas veces incluye el deber de salvar la deuda contraída por el soporte económico a la emigración) y b) sociabilidad y ayuda mútua –no necesariamente económica– entre paisanos en destino. No obstante, por parte de los individuos senegambianos también se producen contradicciones entre un discurso sobre la solidaridad familiar (ayuda económica a la familia de origen, etc.) y una actitud escondida de autonomía y proyecto individual.³²⁰

³²⁰ Esto es algo que también señalan otros estudios sobre inmigrantes senegambianos en Europa, como los de Riccio (1999; 2000: 46).

Asimismo, los conflictos pueden venir generados por distintos modelos en las relaciones de género (p.e. separación de roles sexuales vs. tendencia a la igualdad de roles), que en el caso de los senegambianos están vinculados a la afiliación al Islam, pero también a la propia estructura social en origen. Obviamente, en las parejas en las que ambos cónyuges coinciden a nivel de observancia religiosa, existe mayor consenso a nivel de relaciones de género. Sin embargo, es preciso relativizar el peso de la religión en estos conflictos. En los procesos de revitalización cultural que pueden llevar a la ruptura de una unión mixta y a la formación de una nueva unión endógama, las razones religiosas muchas veces enmascaran diferencias y desigualdades sociales vinculadas al patriarcalismo en general. De hecho, los conflictos de convivencia en los matrimonios mixtos a los que me he referido en el Capítulo 6, se reproducen muchas veces con exactitud en los matrimonios endógamos. El choque no se da, entonces, sólo entre aspectos culturales, sino entre las diferencias en las relaciones de género a nivel global. De ahí que la ruptura de una pareja mixta no tenga que estar necesariamente asociada a las diferencias en las afiliaciones religiosas (culturales). El móvil de la unión endógama tras la ruptura de una unión mixta en los casos analizados ser más la diferenciación social de roles según el sexo (esposa a cargo de la casa y el cuidado de los hijos, y marido que trabaje fuera y goce de un alto grado de independencia) que la preferencia por la misma afiliación religiosa *per se*. Igualmente, la preferencia por la conversión al Islam de la esposa tiene que ver más con un comportamiento acorde con el aprendido (i.e. respeto, fidelidad, separación de roles, etc.) que con una voluntad de conversión estrictamente religiosa (y en la práctica, muchas parejas mixtas no consideran la conversión del cónyuge no musulmán como algo complicado o demasiado sacralizado, sino más bien como un trámite para seguir la tradición). Es decir, que la estructura social patriarcal pesa más que los demás factores; aunque esos factores puedan acomodarse o ser usados para legitimar a esa estructura (p.e. religión islámica). Esto supone, de hecho, una crítica al propio concepto de ‘cultura’ en la forma difusa, y a la vez reificante, en que se usa actualmente.

En definitiva, muchas veces se atribuyen a las diferencias culturales los problemas de convivencia en las uniones mixtas, cuando en realidad se trata de conflictos en las relaciones interpersonales en los que las *personas* –más que las *culturas*– son los protagonistas.

7.3 Conclusión final: la endogamia/exogamia como espacio diaspórico de contestación y dinámica socio-cultural

En general, el resultado de los procesos migratorios y de la interculturalidad es a la vez cambio y mantenimiento cultural; transformación y conservación o recreación. En este sentido, es preciso repensar el concepto de ‘cambio social’, en la medida en que las transgresiones no implican necesariamente rupturas, y las rupturas no son necesariamente estáticas o unidireccionales. Más bien, el espacio de la migración y la interculturalidad es un espacio donde los procesos de *globalización* y de *localización*, de *contracción* y *expansión* sociocultural coexisten. Esta dinámica socio-cultural no hace sino subrayar el hecho de que las culturas, o mejor, las personas que ponen en práctica un bagaje socio-cultural, son dinámicas y complejas.

En este contexto, los procesos de endogamia/exogamia constituyen un espacio dialógico de conflicto y dinámica sociocultural especialmente complejo y activo. No hay que considerar a la familia únicamente como el espacio en el que se transmiten los valores y modelos que sirven para mantener y proporcionar estabilidad al grupo; es decir, como elemento contractivo, sino también en su rol de innovación y transformación (expansión o flexibilidad cultural). Y en gran parte, el motor de estos procesos de innovación, transformación o recreación son los propios descendientes de los inmigrantes nacidos y/o socializados en el país de destino. No obstante, hay que entender el cambio como algo no unidireccional ni irreversible, ni eliminatorio o incompatible; es decir, los cambios no son necesariamente estructurales, sino más o menos flexibles y temporales, constituyendo muchas veces transformaciones y/o recreaciones. Además, procesos de *contracción* y *expansión* sociocultural pueden ocurrir simultáneamente. Así, por ejemplo, como hemos visto, un individuo senegambiano puede “romper con la norma” casándose con una mujer española, y luego divorciarse y casarse endógamicamente a todos los niveles: país, religión, etc. O pueden coexistir la unión endógama en origen y la unión exógama en destino (constituyendo o no un “matrimonio de conveniencia”). O, simplemente, un individuo puede formar una unión mixta y ser endógamo a otros muchos niveles y en diferentes planos; esto es, con una ideología y/o actitudes y/o comportamientos contrarios a lo que se podría esperar de su “apertura al mestizaje”. Porque la unión mixta tampoco implica la aceptación completa de los representantes de ambos grupos por parte de los respectivos cónyuges; y los prejuicios y límites étnico-raciales pueden estar bien presentes. Es decir –y especialmente aplicado a la previsión del comportamiento de las “nuevas generaciones”– existen muchas maneras de ser “transgresor”, y serlo en unos aspectos puede coexistir con ser “conservador” en otros. Sería un error, pues, considerar que estas dinámicas, la multiplicidad de voces y manifestaciones (¿contradicciones?), no forman parte de la realidad, cuando, en general, constituyen la realidad misma.

Por otro lado, lo que es o no una “ruptura” o una “expansión” cultural, es algo más o menos relativo. Ello dependerá en gran medida de cómo se perciban y negocien las

diferencias; lo que a su vez dependerá de las políticas de espacio/lugar; es decir, del significado que los individuos den a la *localización* en el sentido físico y simbólico del *lugar-diferencia*.³²¹ Esto supone romper con el mito de la “bi-culturalidad” o, incluso, de la “multi-culturalidad” en el sentido de que los espacios de acción no se limitan a “dos (o más) culturas” estáticas. Cabe retomar aquí la idea del ‘origen’ (*homeland*) y de la ‘diferencia’ como entidades más o menos imaginadas, recreadas y transformadas en el proceso migratorio o diaspórico. Construcciones flexibles y cambiantes, en gran parte fruto de la inter-relación constante entre los que se han desplazado y los que no lo han hecho (téngase presente la Figura (3).1, en la página 293, sobre el campo de la transmigración). En este sentido, entiendo las identidades culturales, más que como esencias, como posicionamientos producidos en una relación continua entre historia, cultura y poder (en la línea de: Hall 1994; Brah 1996; Luke y Luke 1998). Las identidades y sus representaciones son constantemente imaginadas y re-imaginadas; creadas y re-creadas dentro de contextos socio-económicos y políticos fluctuantes que son constituidos dentro de dimensiones locales, regionales, nacionales y transnacionales y que proveen espacios para su re-negociación y re-definición.

Puede concluirse, pues, que las situaciones y procesos de endogamia/exogamia constituyen un *intersespacio* (*‘inbetween spaces’*), donde las experiencias intersubjetivas en base a factores diversos (p.e. nacionalidad, valores culturales, etc.) son negociadas. Un proceso de articulación de las diferencias que es un acto de hibridez sociocultural (Bhabha 1994: 1). Los procesos y dinámicas de endogamia/exogamia constituyen, en suma, un *espacio diaspórico* de contestación cultural (cambio, transformación y/o recreación) de las identidades y, en general, de las relaciones de poder, donde interseccionan las esferas de clase, raza y género. Siguiendo la definición de Brah de *‘diaspora space’* (1996: 208-209, 248):

[...] the intersectionality of diaspora, border, and dis/location as a point of confluence of economic, political, cultural and psychic processes. It is where multiple subject positions are juxtaposed, contested, proclaimed or disavowed; where the permitted and prohibited perpetually interrogate; and where the accepted and the transgressive imperceptibly mingle even while these syncretic forms may be disclaimed in the name of purity and tradition [...] diaspora space is the point at which boundaries of inclusion and exclusion, of belonging and otherness, of ‘us’ and ‘them’, are contested [It addresses the realm] where difference and commonalty are figured in non-reductive relationality.

³²¹ Sobre los conceptos de ‘diferencia’ y ‘diferenciación’, consúltese Brah (1992; esp. pp. 140-144).

TERCERA PARTE

CAPÍTULO 8

ENDOGENIA, EXOGENIA Y RELACIONES INTERÉTNICAS EN LAS SOCIEDADES PLURALES. HACIA UN ANÁLISIS PROFUNDO DE LA INTERCULTURALIDAD

8.1 Políticas de inmigración y modelos de sociedad en las sociedades plurales

8.1.a Contexto general

Hoy día la mayoría de sociedades son cultural y étnicamente plurales (Kymlicka 1996). De hecho, ni el multiculturalismo es una novedad, ni obedece a un único patrón. En el Reino Unido, por ejemplo, la multiétnicidad no empieza con la inmigración afrocaribeña de los años 1940s. Antes hubo romanos, sajones, vikingos, daneses, normandos, etc. (Mullard 1973: 39-40). Tampoco en España, donde el fenómeno de la inmigración extra-comunitaria es más reciente, la diversidad étnica y cultural es un fenómeno nuevo. Además de por su pasado histórico andalusí, de acuerdo con el modelo de Estado plurinacional autonómico, España puede definirse como uno de los países más plurales de Europa. En una Europa, pues, ya de por sí profundamente heterogénea, los nuevos flujos migratorios internacionales han contribuido a la pluriculturalidad y el cosmopolitismo. La respuesta política a esta realidad ha sido diversa según los países. En el caso británico, fue en el período de la Primera Guerra Mundial y, especialmente, de la Segunda, con el asentamiento permanente de muchos de los trabajadores que habían emigrado a Inglaterra, cuando se empezó a plantear la cuestión de la “segunda generación” de inmigrantes, un tema al que se referían como ‘The Black question’ (Solomos 1988: 160). Ésta cuestión se planteaba en términos de asimilación o *conformity* (i.e. conformidad a los valores culturales dominantes). Este modelo de asimilación dominó desde los años 1950s hasta mitades de los 1960s. Sin embargo, las críticas a este modelo crecieron paralelas a una política basada en la noción de integración pluralística (*pluralistic integration*) e igualdad de oportunidades. Este proceso puede compararse a la evolución desde la *anglo-conformity* o asimilación a la política del *Melting-Pot* en los EE.UU. Cohen (1988: 164-165) recoge los comentarios al respecto de Roy Kenkins en 1966:

Integration is perhaps a loose word. I do not regard it as meaning the loss, by immigrants, of their own characteristics and culture. I do not think that we need in this country a ‘melting pot’, which will turn everybody out in a common mould, as one of a series of carbon copies of someone’s misplaced vision of the stereotyped Englishman. I define integration, therefore, not as flattening process of assimilation but as equal opportunity, accompanied by cultural diversity, in an atmosphere of mutual tolerance.

Paradójicamente, este tipo de discursos coexistía con una política activa de control de la inmigración, incluida la restricción en la reagrupación familiar (Cohen 1988: 164-165; Coleman 1992-a: 441). En cualquier caso, los políticos asumieron que el simple aprendizaje de la lengua inglesa no era la solución, y que los procesos de interculturalidad que abordaban eran algo mucho más complejo. Así, durante los años 1970s, el modelo multicultural se fue asentando, especialmente en cuanto a política educativa (p.e. curriculums multiculturales en las escuelas), aunque sin imbricarla con el ámbito de la integración laboral (Cohen 1988: 172-181). Esta tendencia hacia un modelo pluralista se reforzó durante los años 1980s (Molle y Zandvliet 1993: 100); y en la actualidad el Primer ministro británico, Tony Blair, se refiere al Reino Unido como una sociedad multicultural o multiracial en términos positivos.³²²

En otros países se han seguido procesos parecidos, y actualmente se puede distinguir entre dos líneas que tienden a fusionarse. Por un lado, está el modelo asimilacionista de la *Europe des citoyens*, de tradición liberal francesa. Y por otro lado, está el modelo pluralista de la *Europe des minorités*, de tradición inglesa (cf. Luthra 1997: 105; Miles 1993: 174-176). Como digo, no se trata de fórmulas excluyentes; de hecho, en la actualidad la mayoría de países europeos mezclan ambos modelos. Cabe señalar, pues, siguiendo a Nicholls (1974), que el concepto de ‘sociedad plural’ tiene diferentes significados en distintos períodos y contextos, pudiendo adoptar diferentes formas (pluralismo cultural, pluralismo social y pluralismo estructural), lo que va más allá de la definición de Smith (1965), que limita las sociedades plurales a las que presentan tradiciones culturales diferentes.

En los últimos años, diversos autores han señalado que estos dos modelos, como opciones separadas, están en proceso de colapso, en parte por la acumulación de contradicciones internas (Giménez 1993-a; Carens 1994; Crowley 1996; Zolberg 1996; Bauböck 1996; Luthra 1997; Baumann 1999; Parekh 2000). Por un lado, la perspectiva asimilacionista implica la abolición de las diferencias, cuando a veces pueden coexistir. Por el otro, el modelo pluralista (multiculturalismo como “mosaico cultural”) puede favorecer procesos de esencialización y segregación, con repercusiones en las relaciones de poder internas³²³, en detrimento de principios de ciudadanía común. Como señala Parekh (1990: 72) para el caso de la Gran Bretaña multiétnica:

Britain cannot allow separate legal systems for different communities [...] violating the fundamental principles of common citizenship.³²⁴

³²² Aunque algunos autores señalan que el término ‘multi-racial’ es menos satisfactorio que el término ‘multi-cultural’ o ‘multi-étnico’ (Parekh 1990), de hecho, todos pueden incluir diversos significados: universalismo, asimilación, homogeneidad cultural o igualdad (Simpson 1995: 470).

³²³ Por ejemplo, a nivel de relaciones de género. Consúltase Yuval-Davis (1997-b).

Más que de modelos, la cuestión, planteada por Bauböck (1996), es: ¿en qué formas y en qué medida deben los inmigrantes adaptarse a la sociedad de acogida y viceversa?. Parece claro que la tendencia futura es hacia un modelo transnacional local-global adaptado a cada país según sus particularidades poblacionales e históricas, que concilie la diversidad cultural e identitaria con la cohesión social y política (cf. Carens 1994; Giménez 1994; Kymlicka 1996, 2001; Luthra 1997: 223-229; Grillo 2000³²⁵; Castles y Davidson 2000; Bauböck 1996, 2002; Martiniello 2002). Así, Martiniello apunta hacia la necesidad de una ciudadanía multicultural dentro de una democracia multicultural, que supone la constitución de:

[...] un corps de citoyens actifs jouissant des mêmes droits et des mêmes devoirs et qui partagent le même espace public et un projet démocratique commun dans le respect du droit et des procédures juridiques et politiques. Ces citoyens peuvent par ailleurs présenter des identités et des pratiques culturelles variées de leur choix, soit dans en privé, soit dans l'espace public. Ces choix culturels et identitaires révocables ne conditionent toutefois pas leur position dans l'ordre social, économique et politique.³²⁶

En la misma línea, y en vista de la tendencia global a la existencia de comunidades transnacionales (i.e. individuos y grupos basados en dos o más países), Bauböck (1996, 2002) arguye que la mejor forma de interpretar el impacto de la migración en la ciudadanía democrática es la ciudadanía transnacional –en lugar de multinacional– que reconoce la superposición o coexistencia de diversas afiliaciones políticas, tendiendo a un cosmopolitismo federal “desde abajo”; esto es, no centralizado, sino con distintos niveles y competencias (desde el nivel local al nacional). Esto supone deconstruir la identificación entre ciudadanía y nacionalidad; es decir, la idea encorsetada de vinculación o pertenencia a un único Estado, e incluso a varios Estados (bi-nacionalidad o multi-nacionalidad). La complejidad y fluidez de la transnacionalidad requiere cambios sociopolíticos a nivel estructural.

³²⁴ Consúltense también Parekh (2000). Para una crítica constructiva del modelo multicultural consúltense: Turner, T. (1993); Gutmann (1994); Baumann (1999) y Kymlicka (2001). Véase también Pujadas (1998: 257). Para una crítica del multiculturalismo en mi opinión simplista, que esencializa y reifica las diferencias, consúltense Sartori (2001).

³²⁵ Del mismo autor, consúltense también: R. Grillo (1998) *Pluralism and the politics of difference. State, culture and ethnicity in comparative perspective*, Oxford: Clarendon Press (esp. Cap. 9: Multiculturalism and Beyond, y Cap. 10: Pluralism and the postmodern condition).

³²⁶ Martiniello (2002: 47). Consúltense, del mismo autor, *Sortir des ghettos culturels*, Paris: Presses de Sc. Po., La Bibliothèque du citoyen, 1997.

La tendencia, pues, es hacia un modelo de multiculturalismo transnacional o cosmopolita, adaptado a las particularidades de cada país. Según Kymlicka (2001), un multiculturalismo post-étnico, flexible e híbrido o mestizo del tipo de Quebec.³²⁷

Podemos reflejar estas propuestas en el siguiente esquema tipológico (véase la Tabla (8).1; téngase en cuenta que todos los niveles están relacionados).

Tabla (8).1

Tipología de políticas de inmigración-integración social

	ASIMILACIÓN (<i>anglo-conformity</i>)	MULTICULTURALISMO (<i>segregation</i>)	PLURALISMO TRANSNACIONAL (<i>border-crossing</i>)
MARCO IDEOLÓGICO-SOCIAL	universalismo cultural (tradición francesa)	particularismo cultural (tradición alemana-inglesa)	cosmopolitismo, globalización-localización, transmigración
EFFECTO POLÍTICO	ciudadanía nacional (cohesión nacional): integración unidireccional, igualdad estructural y cultural (identitaria) (<i>top-down</i>)	ciudadanía multicultural: diferencia cultural y estructural (separación institucional) (<i>bottom-up</i>)	ciudadanía transnacional (pluri-nacionalidad: <i>ius domicilii</i>), acomodación multidireccional: negociación de la diferencia en la unidad (<i>top-down + bottom-up</i> : centro-periferia)
EFFECTO SOCIO-CULTURAL	asimilación: aculturación	retención cultural: segregación, getthización (enclaves étnicos)	multiculturalismo transnacional, interculturalidad (espacio híbrido dialógico)
EFFECTO BIO-SOCIAL	fusión: un tipo único (nacional)	yuxtaposición: mosaico cultural	hidridez, sincretismo (interculturalidad)

Fuente: Basado en Grillo (2000). Elaboración propia.

³²⁷ Mestizo e híbrido por la multiplicidad y fluidez de las identidades en general, y también porque Kymlicka señala que el nivel de aceptación de los matrimonios interraciales en Quebec (signo de integración), es considerablemente más elevado que en los Estados Unidos (2001: 43).

8.1.b La política de inmigración y el ‘modelo catalán de integración’ en el marco español y europeo

En el contexto actual de mundialización de los flujos migratorios transnacionales (Faist 2000) la UE apuesta, dentro de la tendencia a nivel mundial, por una política global centrada en el control restrictivo del cruce de fronteras, que arranca del Tratado de Amsterdam, consolidado en los Acuerdos de Tampere de 1999, donde se fijaron tres prioridades básicas: a) control de flujos³²⁸, b) integración social del inmigrante³²⁹ y c) ayuda al desarrollo de los países de origen. Así, se plantea la formulación de unas normas legales comunes a todos los países miembros para hacer frente a la inmigración, que incluye la introducción de un único documento de residencia y permiso de trabajo o una policía europea de fronteras, entre otras cosas (la fecha límite para la adopción de medidas conjuntas que comporten la creación de un espacio libre es: 01/05/2004). El pilar básico de esta política es la distinción entre inmigrantes en situación *legal* e inmigrantes en situación *ilegal*, con un énfasis en las políticas de integración sólo de los primeros y un fortalecimiento del control de la inmigración en lugar del planteamiento de cambios en las estrategias políticas y económicas globales (*cf.* Castles 2002). Un énfasis en la necesidad de control que se incrementa a partir de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001. Como señalaba recientemente el Comisario europeo de Justicia e Interior, Antonio Vitorino, en el *Simposi Internacional Europa-Mediterrània. Polítiques d’immigració*, celebrado en Barcelona en la sede del Institut Català de la Mediterrània entre el 30 de enero y el 1 de febrero de 2002³³⁰:

[...] Existe una dimensión que no podemos ignorar y es el cambio en la agenda política en asuntos de Justicia e Interior provocado por los acontecimientos a partir del 11 de septiembre [...] La Comisión va a presentar algunas propuestas intentando reforzar la dimensión seguridad en cuestión de migraciones. Por ejemplo, vamos a ampliar el Sistema eurodac, sistema común de toma de huellas dactilares, para todas las personas que entran en espacio europeo; estamos estudiando la viabilidad de crear un sistema europeo de identificación de visados, incluyendo, porque no, un sistema de fotos electrónicas o de sistema antropométrico, para evitar las falsificaciones en los visados [...] pero les quiero garantizar que todo este reforzamiento de las medidas de seguridad no debe hacerse en detrimento de los derechos fundamentales, y que en ese sentido todas estas propuestas estarán basadas naturalmente en la Carta de Derechos fundamentales [...] proclamada en el Consejo Europeo de Niza en diciembre del 2000.³³¹

³²⁸ El énfasis en el control de flujos parte del Tratado de Schengen de 1985 (firmado por España en 1991) y de los intereses en conseguir los objetivos del Tratado de Maastrich de 1992.

³²⁹ Sobre los programas de integración en los países de la OECD véase OECD-SOPEMI (2001: 81-84).

³³⁰ A partir de ahora me referiré a este simposio como “Simposio 2002”.

³³¹ Grabación y transcripción propias (de esta y de las siguientes citas del Simposio 2002). Sobre la Carta de Derechos Fundamentales de la UE consúltese el sitio web: <http://www.elpais.es/p/d/especial/cartaue/cartaue1>

La estrategia fundamental de esta política de inmigración europea es la política de cupos migratorios, según la cual los países establecen el número y las características de los inmigrantes según las necesidades de su mercado, en un balance delicado entre control de la inmigración y necesidad de mano de obra (Cornelius 1994: 333). La Directiva de la UE en Bruselas se pronunciaba recientemente sobre el tema con una visión muy pragmática:

[...] la inmigración no es un problema ni una solución, es un hecho (...) existe una necesidad económica de inmigrantes.³³²

Esto es algo que reiteró el Comisario europeo de Justicia e Interior en el Simposio 2002:

Hasta hace poco tiempo no existía entre los quince estados miembros la conciencia que los quince estaban convirtiéndose en países receptores netos de migración [...] Dado el envejecimiento de la población europea, Europa, sin ninguna duda, necesita inmigrantes [...] El principio fundamental debe ser establecer canales legales de admisión de inmigrantes económicos en la Unión Europea [...] El objetivo, pues, es canalizar la entrada de inmigrantes, no aumentar el número, mejorando la gestión y los destinos de los flujos migratorios.

La cuestión es si esta política de inmigración, que no suprime barreras sino que las refuerza, no está recreando la ilusión de la temporalidad de la inmigración, donde se continua considerando a los inmigrantes como a trabajadores invitados ('*guestworkers*' o '*gastarbeiter*'), en lugar de como a ciudadanos transnacionales (Castles 2000). Como señala Sayad (1991), es justamente en este paso del inmigrante como elemento *temporal* a elemento *permanente* cuando su presencia empieza a ser cuestionada. Paradójicamente, esta "globalización fronterizada", como la denomina Arango (2002: 27), ocurre en un marco legal general, la Declaración Universal de los Derechos humanos de la ONU de 1948, que asegura el derecho a la movilidad de todos los seres humanos (...).

En España, el fenómeno de la inmigración ha pasado a formar parte central de la agenda política a partir del año 2000.³³³ El cuerpo legislativo elaborado a partir de entonces, así como la creación de planes, foros y consejos sobre inmigración a nivel nacional y autonómico así lo indican. La legislación española sobre inmigración es, pues, muy reciente,³³⁴ y todavía muy inmadura en cuanto al diseño de una política de

³³² *El País Digital. Edición Cataluña* (<http://www.elpais.es>), 12-07-2001.

³³³ Es interesante pensar que la preocupación por la inmigración extranjera en España entra antes en la agenda política, entre 1985-1990, con la primera Ley de inmigración, que en la agenda sistémica (la preocupación de la sociedad civil), a mediados de los 1990s, justo cuando los *mass media* se hacen eco de la inmigración irregular. Es decir, que la segunda está en gran parte originada por la primera.

³³⁴ La primera Ley Orgánica de Extranjería se aprobó en 1985 con el Gobierno del PSOE, habiendo sido luego modificada en varias ocasiones.

inmigración integral y profunda. De hecho, la falta de claridad respecto al concepto de ‘integración’, tan manoseado como ambiguo, es paralela a la existencia de muchos obstáculos en el acceso a los derechos civiles básicos defendidos teóricamente. En el Programa GRECO (Global de Regulación y Coordinación) de extranjería e inmigración en España, se argumenta que la política nacional en materia de inmigración está dentro de un diseño global y coordinado en el marco de la UE; y se trata la inmigración como “fenómeno deseable para España [pues] los residentes extranjeros y sus familias contribuyen activamente al crecimiento de nuestro país”. En este programa queda clara cual es la política de cupos (criterios, mecanismos, competencias autonómicas en la selección, etc.)³³⁵, la política general de control de flujos, etc. En cambio, y a pesar de que teóricamente se pone tanto énfasis en la necesidad de control como de integración de la inmigración extranjera³³⁶, no se habla en profundidad de esta segunda cuestión, y no queda claro el modelo (¿modelos?) de convivencia por el que se aboga. El discurso suele ser vago y, especialmente, contradictorio, como mostraba la alocución del Delegado del Gobierno para la inmigración, Enrique Fernandez Miranda, en el Simposio 2002:

[...] nos hemos movido, por lo tanto, en torno a una serie de objetivos, que nos están permitiendo el modelo de sociedad multiracial, en perfecta convivencia adaptándose a los criterios básicos de convivencia que vienen a resumirse en el texto de nuestra Constitución [...] La integración debe conseguirse a partir de factores básicos: estatus de legalidad, puesto de trabajo digno y el derecho de la reagrupación familiar. Y de una serie de factores instrumentales: conocimiento del idioma, de las costumbres, de las prácticas religiosas, del conocimiento de las obligaciones y los derechos [...] en definitiva integración que tenemos la obligación de favorecer con todos los recursos disponibles, que obviamente debe ser correspondida con la voluntad de querer integrarse; y adaptación en ocasiones, porque en definitiva, desde ciertas distancias culturales, deben ser asumidas como propias normas básicas de convivencia en las que nosotros nos movemos, en las sociedades del estilo de la Unión Europea [...] para alcanzar el objetivo de una convivencia perfecta en una sociedad multiétnica. [*Pero*] El fenómeno migratorio debemos gestionarlo como un fenómeno laboral.

El modelo actual de integración de la inmigración en España puede ser comparado más con el modelo liberal asimilacionista francés que con el modelo multicultural inglés; aunque, de hecho, y como se ha dicho al principio de este capítulo, España pueda ser definido como uno de los países más plurales de Europa en términos autonómicos e identitarios.

³³⁵ Para el año 2002 se ha fijado el contingente de trabajadores extranjeros en 32.079 personas (la mayoría empleos de temporada). Recientemente, en el Simposio 2002, el Delegado del Gobierno para la inmigración, Enrique Fernandez Miranda, reiteró la negativa a la regularización de inmigrantes sin papeles al margen del cupo de empleados inmigrantes autorizado para ese año, alegando la capacidad de acogida limitada que establece el mercado laboral. Sobre este tema consúltese: <http://www.mtas.es/migraciones/conting02/>

³³⁶ Consúltese también Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales (1997).

En Cataluña se apuesta por una política de inmigración más abierta y transparente, donde se enfatiza la necesidad del conocimiento mutuo y del diálogo cultural, y que intenta no limitarse a la adopción de medidas represivas de la inmigración. Como han venido reiterando políticos y académicos, puede afirmarse que Cataluña no se puede entender sin el componente inmigratorio (Cabré y Domingo 1993: 509, 513; Domingo *et al.* 2001: 149). Como señala Anna Cabré (1989-a: 285), la inmigración ha sido parte integrante y principal del moderno sistema catalán de reproducción. Esto ejemplifica algo bien sabido, y es que Cataluña siempre ha absorbido corrientes migratorias; en el pasado sobre todo internas, y ahora cada vez más externas. Ciertamente, los nuevos procesos de interculturalidad en Cataluña debidos a la nueva inmigración internacional, se producen en un contexto ya de por sí diverso étnicamente (*cf.* Fossas 2001). Podemos decir, sin embargo, que este paso de *Els altres catalans* de Candel (1967) a *Els negres catalans* (1993) de Sepa Bonaba, plantea nuevos retos. En el *Pla Interdepartamental d'Immigració 2001-2004* (Generalitat de Catalunya 2001: 159-163), se reconoce el origen diverso de la población de Cataluña y la vocación por la integración de los inmigrantes:

La immigració comporta un increment de la diversitat cultural als països d'arribada, i viure la igualtat des del respecte a la diferència consistirà en un dels fets estructurals bàsics de les societats d'acollida [...] Catalunya té i va tenir una doctrina sobre immigració referida a la població provinent de la resta d'Espanya entre els anys vint i seixanta del segle XX. Una doctrina que apunta a la integració i a la igualtat. Si en jutgem els resultats, cal dir clarament que Catalunya no ha esdevingut una societat dual o conflictiva culturalment [...] El 55,5% dels catalans han nascut o tenen ascendència en altres comunitats autònomes [...] el 79,3% dels catalans no nascuts a Catalunya es consideren plenament integrats.

Así, desde dentro y desde fuera, se considera que Cataluña está trabajando desde hace años en una política de integración más elaborada que en el resto del Estado (Apap 1997: 152-153).³³⁷

Sin embargo, la política de inmigración catalana se enmarca –a falta de mayores competencias– en el contexto de la política global estatal y, en general, de la UE, centrada en el control de la inmigración y la política de cupos. Así, la actitud política hacia los “nuevos inmigrantes”, está moldeada por los conceptos de ‘cohesión’ y ‘unicidad’. En 1997 el Presidente de la Generalitat de Catalunya, Jordi Pujol, expresaba en un discurso pronunciado en una universidad inglesa lo siguiente:

Cohesion is necessary for a country (...) we must integrate immigrants, we must integrate this people, to [create] cohesion.³³⁸

³³⁷ Un ejemplo es el primerizo Informe de Girona: 50 propostes sobre immigració, de julio de 1992.

³³⁸ Extraído de la Conferencia de Jordi Pujol: “*States, Regions and Trans-national organization*”, Londres, Old Theatre de la London School of Economics and Political Science, 6 de noviembre de 1997. Grabación y transcripción propias.

En el *Pla Interdepartamental d'Immigració 2001-2004* (Generalitat de Catalunya 2001: 161-162), se desenvolupan las bases de esta política de cohesión social:

Cal, per tant, desenvolupar una doctrina que permeti mantenir l'equilibri entre la cohesió social i la diversitat, i sembla que la doctrina d'integració és la més convenient atès que és la més respectuosa amb els drets dels immigrants i amb el dret de la societat receptora de mantenir la seva cohesió i la seva identitat. Catalunya ha d'apostar per un model d'integració que aconsegueixi el màxim equilibri entre el respecte a la diversitat, per un cantó, i la consciència de pertanyer a una sola comunitat, per un altre cantó [...] Si es promoguéss l'assimilació es produiria el desarrelament. Per integrar a la societat els qui han arribat d'altres orígens, cal una defensa de la pluralitat cultural i una actitud de respecte. Cal col·locar-nos en una lògica i uns processos d'identitat múltiples i gestionar-los en l'horitzó de la defensa de la pròpia identitat nacional. I cal evitar la pràctica d'una política d' "inserció de comunitats" a l'estil anglosaxó, en compartiments estancs, agregats al sistema dominant, que aniria en contra de la cohesió social, i alhora, de la cohesió nacional [...]. Això comportarà, per als immigrants, un procés d'adaptació sense menystenir el seu propi origen i la seva identitat. I no hi haurà una bona adaptació que menin a la convivència i al respecte mutu si els ciutadans catalans no fan un esforç d'acollida i, al seu torn, els immigrants no intenten situar-se a la terra que els acull. (el subratllat és meu)

Ciertamente, el *Pla Interdepartamental d'Immigració* está orientado a implementar las políticas de *jus soli*, que implican que los hijos de los inmigrantes se consideran catalanes, con los mismos derechos sociales y civiles que los nativos, etc. Pero la tendencia hasta el momento es hacia una política de integración unilateral (asimilación), en lugar de entender la inmigración dentro de la interculturalidad; esto es, un proceso interactivo de convivencia en la diversidad, que debe dejar espacio para un replanteamiento de las bases estructurales de la sociedad, una necesidad que, por otro lado, se tiene cada vez más en cuenta. Así, en una Jornada sobre inmigración y política que tuvo lugar en Barcelona en octubre de 2001³³⁹, se volvió a plantear el "problema" de la inmigración, con representantes del mundo académico y político. Se habló de la necesidad de crear una política autonómica de inmigración, donde Cataluña tenga más competencias en el control y administración de la inmigración; y de la necesidad de consensuar un modelo propio catalán de integración: la 'vía catalana d'integració', un modelo ni asimilacionista ni multiculturalista o de mosaico cultural (tipo británico), que favorezca la pervivencia de la identidad nacional. Un modelo, en suma, parecido al de Quebec, basado en el aprendizaje del idioma y la educación de los hijos de los inmigrantes (cf. Carens 1994: 156-158). Así, el 'model català d'integració' o la 'vía catalana d'integració', vendría dada por la particularidad de Cataluña como Comunidad autónoma dentro del estado, poniéndose el acento en el

³³⁹ *Jornada Immigració i Política*, Auditori de l'Àgora Jordi Rubió i Balaguer de la Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 31 de octubre de 2001. Los extractos aquí recogidos también fueron grabados y transcritos personalmente.

aprendizaje de la lengua como herramienta de integración e identificación con el territorio. Según expresó A. Miret (Secretario para la inmigración del Dept. de la Presidència de la Generalitat de Catalunya), en la citada Jornada:

A l'any 2000 el tema de la immigració ha deixat de ser un tema sectorial per ser un tema prioritari en la política catalana [...] La vía catalana d'integració busca el màxim equilibri entre la diversitat que aporten els immigrants, i el sentiment de pertanyer a una sola comunitat [...] És un concepte que vol allunyar-se tant del concepte de 'multiculturalisme', com d'una visió només econòmica de la immigració. [*Es tracta*] d'evitar la creació d'estructures paral·leles que provoquin la segregació i s'allunyin de la integració [...] Catalunya està feta de corrents migratoris. Sense aquesta immigració no seriem el país que som ara [...] No podem discriminar als immigrants impedit-los l'aprenentatge d'una llengua que esperem que sigui la dels seus fills.

En su intervención, el Presidente de la Generalitat de Catalunya, Jordi Pujol, insistía en la complejidad y profundidad de la inmigración actual, y en “los problemas auténticos que plantea”. Pero, de nuevo, la ‘vía catalana d'integració’ se planteaba como una mezcla (‘barreja’) de todos los elementos de la sociedad que debe dar lugar a *una* realidad (identidad), planteando la integración como algo que recae más en los inmigrados que en la sociedad civil:

El Govern de la Generalitat s'ha preocupat d'aquest tema, entre altres coses perquè naturalment l'afecten en molts aspectes. Des d'un punt de vista més general, diguem-ne, del que podríem dir la preocupació identitària de Catalunya, fins a la cosa més concreta doncs de resoldre el problema a les escoles, dels nens immigrants al carrer [...] Però ja dic, des del tema purament identitàri: qué serà Catalunya, no?...; fins el tema aquest, el tema de la seguretat, el tema de l'escola, de l'habitatge, o bé el tema de la formació d'adults, per exemple [...] Per tant d'aquí ve que a nosaltres ens ha permès aprovar un Pla Interdepartamental d'Immigració de l'any 2001 a l'any 2004 que estem aplicant [...] El Govern de la Generalitat té una opció davant del tema de la immigració que és el de la integració [...] això implicarà certs canvis en la nostra... manera d'organitzar-nos dins la societat i fins i tot, finalment, la identitat catalana evidentment en sortirà modificada. Les identitats, saben que jo, com a nacionalista declarat que soc les defenso doncs... amb molta rotunditat i amb molta convicció; ara, lo que sí és cert que les identitats canvien, no?, vull dir: la identitat catalana del segle XX no és com la del segle XV; evidentment [...] Ni la identitat del 2001 és com la que era tan sols la de 1950... Ara, el que passa es que el que volem es tenir una continuïtat i que d'aquesta finalment hi hagi prous punts, prous punts en comú per qué la gent s'hi pugui sentir identificat amb aquests punts en comú, no?. Tot i que, doncs, obviament, aquests punts en comú configuraran, repeteixo, una identitat en certs aspectes diferents de la que hi havia abans. De cara a això necessitem poder oferir un projecte de país que sigui atractiu [...] Hi ha molta gent que es pot adherir a un sentit identitàri, en un sentit d'identitat catalana, de: “venim del passat, venim de Carlemany,

venim de molt lluny”. Però altra gent en aquests moments s’identifica amb una identitat catalana que té més aprop: “venim de fa cinquanta anys, fa seixanta anys, cent anys”; però s’identifiquen. Ve de fora, però s’ha integrat, s’ha barrejat. És molt important que la gent es barreji, molt important que la gent es barreji!. Potser amb alguna de les immigracions que ara tenim és més difícil la barreja. Nosaltres sempre hem optat a Catalunya, i el català ha optat, per la barreja; en aquest sentit ningú podrà dir he estat... Per la barreja; que la gent es tracti, que la gent es casi; que la gent, doncs... crei una realitat nova a base de tots el components que hi ha a la societat. Vull dir, aquesta realitat nova, però ens avenim perquè sigui una realitat, no tres o quatre o cinc realitats. Totes les matitzacions que vulguin, però amb una realitat. Ara, el que hem d’entendre és que perquè això sigui possible, ha estat sempre com integracions, tant pel que fa la propia integració dels segles XVI i XVII a Catalunya, com la immigració castellana i de la resta d’Espanya al segle XX, com la que ve ara, nosaltres, naturalment, estem creant un criteri, un concepte d’identitat al qual hi hagi gent que s’hi pugui incorporar no només venint del passat, molt llunyà o relativament recent, 500 anys o 40 anys, sino venint del futur. És a dir, que s’hi pugui incorporar pensant: “jo m’incorporo aquí perquè això és un projecte comú de cara al futur”. Els hi donaré un exemple com el català: el Quebec és un país que [...] tenen una consciència sòlida, i molt basada en la seva identitat històrica-cultural [...] En tot cas, una visió integradora, no?. Necessitem, això sí, un sol país; amb totes les matitzacions i tot el que vostés vulguim... però necessitem una unitat de país, i més amb algunes de les immigracions que ara ens venen: la nord-africana és difícil en aquest sentit; la subsahariana potser no ho és tant, de vegades porten...; la sudamericana també ho pot ser, obviament ho és menys que la nordafricana... Això és lògic!, no?, vull dir, no s’escandalitzin... Vull dir, siguem lògics. Vull dir: què és més fàcil, què és més fàcil, aviam: integrar un ecuatorià a Madrid o integrar un pakistaní? [...] Què és més fàcil: integrar un italià a Barcelona, o integrar un... un gambià?. No se m’escandalitzi ningú, per favor eh!, no es tracta aquí de... [...] Per tant, la distància cultural d’un d’aquests... la distància cultural vull dir en quant a valors, no vull dir en quant nivell... valors, això no hi ha ni superiors ni inferiors, de tota mena... però diferents sí!, diferents molt! () [...] La integració és difícil, no?; però nosaltres els catalans l’hem de fer, perquè además no tenim altra solució; som un poble massa petit, massa fràgil, massa... [...] perquè si no resollem el tema de la integració, estem perduts!. És a dir, això, un gran país amb molts milions d’habitants, com Espanya en el seu conjunt, o els EE.UU a la seva manera, o la mateixa França... Però nosaltres, o integrem bé o estem perduts, estem perduts com a país. [...] Això de: “distribuim bé les escoles...”; però compreguin les dificultats: els nordamericans en un moment donat van fer una política d’integració molt radical [...] un autobús agafava nens blancs i els portava a l’altra punta de la ciutat a escoles de nens negres; i al revés: agafava nens negres i els portava amb nens blancs. Aleshores, d’una manera compulsiva, impositiva, imposava la barreja. Això nosaltres és més fàcil que tot això. Bé, ho hem de fer, però compreguin que és complicat. Vull dir: obligar a uns musulmans a que portin nens, perquè la quota ho diu, a escoles confesionals, és complicat, no només per l’escola confesional; pels pares musulmans [...] A França, tots aquests xicots fills de magrebins, que es diuen els *beurs*, que son els de segona i tercera generació, els pares produeixen uns elements de rebuig contra França, i el

conflicte generacional entre pares i avis, qué sí que volíen ser francesos, i que els altres no volen ser-ho... [...]

La argumentación sobre mayor dificultad en integrar a unos inmigrantes que a otros no es nueva. En 1989 Jordi Pujol ya afirmaba que: “es fácil integrar a polacos, italianos o alemanes, pero no así a un árabe que tenga una fuerte vivencia musulmana”.³⁴⁰ El mismo discurso se mantenía diez años más tarde, en una conferencia sobre los problemas del espacio sur de la Unión Europea en la Universidad Sorbona IV de París, donde calificó la ribera sur del Mediterráneo de “diferente y peligrosa” y remarcó las dificultades de los magrebíes para integrarse en la sociedad catalana, sin dejar de expresar el miedo a que la tercera generación de inmigrantes se rebele porque –según dijo– después de una primera y una segunda generación que se integran, hay una tercera que se rebela: “ustedes saben que no es lo mismo integrar a un polaco que a un árabe o a un bereber”, volvió a señalar.³⁴¹ Sorprendentemente, esta idea de que hay algunos inmigrantes que suponen un obstáculo a la empresa política asimiladora no está presente sólo en los discursos políticos, sino también en las argumentaciones de académicos de reconocido prestigio. Así, por ejemplo, para Todd (1996: 350-351): “Francia asimila a todos sus inmigrantes, empresa que la diferencia objetiva magrebí hace difícil”. En suma, los paquistaníes en Inglaterra, los turcos en Alemania, los magrebíes en Francia o los senegambianos en Cataluña –“los más diferentes”– son los que “no se dejan integrar (asimilar)”. Esta argumentación lleva implícita la preferencia de unos determinados inmigrantes –los más asimilables– en aras de la defensa de la identidad propia (“supervivencia del pueblo”), una visión que magnifica y esencializa el aspecto territorial de la diferencia cultural y que parte de una concepción restringida de la identidad (¿nación?) y de la ciudadanía, y que recrea la visión negativa del fenómeno de la inmigración.³⁴² De hecho, esto es un planteamiento presente en toda Europa, y del que son un buen ejemplo las argumentaciones de Le Pen y el Frente Nacional

³⁴⁰ *La Vanguardia*, 03-11-1989.

³⁴¹ *La Vanguardia*, 23-05-2001. Esto enlaza con las polémicas declaraciones de Marta Ferrusola, esposa de Pujol, respecto a la inmigración y la integración de los inmigrantes de religión islámica en Cataluña, durante una conferencia que tuvo lugar en Girona el 20/2/2001, y a las que siguieron unas declaraciones marcadamente xenófobas y eugenistas de Heribert Barrera (ex-secretario general de ERC), y que agitaron el clima social y político durante varias semanas. En resumen, se expresó que cierta inmigración supone una invasión cultural en detrimento de la identidad cultural catalana. Sobre esta polémica véase: Aluvión de críticas a las opiniones sobre la inmigración vertidas por la esposa de Pujol, *El País. Edición Cataluña*, 22-02-2001, p. 5, Cataluña; El Conseller en cap defiende que Ferrusola critique la inmigración, *El Periódico de Cataluña*, 22-02-2001, pp. 14 y 30; Los nuestros y los otros, *El País. Edición Cataluña*, 22-02-2001, p. 3, Cataluña; Las ideas xenófobas de Barrera provocan un nuevo escándalo, *El Periódico de Cataluña*, 28-02-2001, p. 16; *El País. Edición Cataluña*, 02-03-2001, portada y pp. 1-5, Cataluña; *El Periódico de Cataluña*, 02-03-2001, portada y pp. 14-15; Miedo, *El País. Edición Cataluña*, 25-02-2001, p. 3, Cataluña.

³⁴² La política de cupos en España sigue el criterio de reclutar a aquellos inmigrantes con características más similares a los nacionales (p.e. ecuatorianos). Esto recuerda la fijación de cuotas anuales por grupo étnico impuestas en Estados Unidos a lo largo de la década de los 1920s, legitimadas por la tesis de la asimilación (p.e. la Ley de exclusión de los chinos).

francés,³⁴³ y, aunque de una forma más indirecta, también las de Sartori en Italia (*cf.* Sartori 2001).³⁴⁴

Lo que la inmigración plantea en realidad es cuáles son los criterios de pertenencia y ciudadanía y cuáles son las características de esos criterios y, en suma, cuál es nuestra vinculación con el Estado y el territorio. De ahí que la integración se plantee generalmente en términos unidireccionales (los inmigrantes –ellos– se deben integrar *en* la sociedad), en lugar de plantearse como una acomodación (*accomodation*) que implica cambios también en la sociedad de acogida (interculturalidad); cambios que son también estructurales, y que requieren un replanteamiento de los esquemas políticos democráticos actuales (*cf.* Bauböck 1996: 115; Zolberg 1996: 57-61). Como se ha argumentado más arriba, la tendencia mundial es hacia un multiculturalismo transnacional adaptado a las particularidades de cada país. En este contexto, la integración adecuada no consiste en hacer, como propone Jordi Pujol, que los inmigrantes sean *indistinguibles* de los demás ciudadanos (*cf.* Carens 1994, 2002). La igualdad a nivel estructural (i.e. derechos del ciudadano) no implica la asimilación a nivel identitario; ni una eliminación de la diversidad cultural que, en cierto grado, puede coexistir con una cultura pública común dentro de una sociedad democrática plural.³⁴⁵ Como señala Carens (1994: 181):

[...] any defensible version of liberal democracy today entails a commitment to pluralism that inevitably opens the door to multiculturalism in some form.

Esta es la misma línea de argumentación de Habermas:

The identity of a political community, which may not be touched by immigration, depends primarily upon the constitutional principles rooted in a political culture and not upon an ethical-cultural form of life as a whole. That is why it must be expected that the new citizens will readily engage in the political culture of origin. The *political acculturation* demanded of them does not include the entirety of their socialization. With immigration, new forms of life are imported which expand and multiply the perspective of all, and on the basis of which the common political constitution is always interpreted.³⁴⁶

³⁴³ Según Le Pen: “son los extranjeros los que, hoy, quieren imponer sus costumbres: hoy las mezquitas y el velo en la escuela, mañana la poligamia y la ley coránica para el matrimonio, la herencia y la vida civil”, *Present*, 28-10-1989. O todavía: “I love North Africans [...] But their place is in the Mahgreb”. Citado por Malik (1996: 196), a su vez citado por Taggüeff (1990) *The New Cultural Racism in France*, *Telos*, 83.

³⁴⁴ Criticando un multiculturalismo anti-pluralista, Sartori habla de la inmigración como del “problema del extraño” (*straniero, stranei, strano*). Habla de tipos de extrañezas, que incluyen las “extrañezas radicales” (pp. 108-113), y advierte del peligro de “una diversidad eternamente creciente” (p. 62), fijando el tamaño de la población foránea que es posible acoger –según él no más del 20% (p. 121).

³⁴⁵ Un ejemplo concreto sobre los límites de la diversidad en las democracias plurales es el de las mutilaciones genitales, que he abordado en el Capítulo 4 (apartado 4.2.d). Sobre estos límites véase también Carens (1994: 164).

Cabe preguntarse ahora por el papel que ocupan los procesos de endogamia/exogamia en este contexto.

8.2 Los matrimonios mixtos en Cataluña: la *barreja* y la unidad nacional

Actualmente, es un fenómeno conocido que el aumento de la natalidad de los países industrializados receptores de inmigración extranjera se debe en gran medida a los hijos nacidos de personas extranjeras. De hecho, las primeras estimaciones del Eurostat para el año 2000 confirman que los flujos migratorios suponen en torno al 70% del crecimiento de población en la UE en ese año. Así, en Luxemburgo, estos nacimientos representan el 48'5% del total en Luxemburgo, el 22% en Suiza, y en torno al 13% en Francia, Inglaterra y Alemania (OECD-SOPEMI 2001: 50). Esto mismo está ocurriendo también en España. Según la Oficina Europea de Estadística, el indicador coyuntural de fecundidad (i.e. número medio de hijos por mujer en edad fértil) en España en el año 2000 era de 1,23, todavía el más bajo de Europa, aunque mayor que el registrado en 1999. Actualmente, hay un aumento de las uniones matrimoniales o de cohabitación, paralelo a un aumento de la fecundidad, a su vez paralelo al uso de las nuevas tecnologías reproductivas (reproducción asistida); pero en gran parte, el incremento de la natalidad en Cataluña se debe a la inmigración extra-comunitaria. Según el I.N.E, el crecimiento vegetativo positivo se debe a los nacimientos de los hijos de inmigrantes extranjeros (uno o ambos cónyuges). Así, los 20.054 hijos de padres extranjeros, principalmente mujeres magrebíes y latinoamericanas, aseguraron un superávit de 6.477 personas durante 1999. Las comunidades con mayor presencia de extranjeros son las que han remontado sustancialmente la natalidad; esto se ve claro en el caso de Ceuta y Melilla, con una alta proporción de inmigración extranjera, y que en el año 2000 tenían un crecimiento vegetativo del 7,72 y del 11,95 respectivamente, cuando el crecimiento medio español era sólo del 0,92.

No obstante, en primer lugar, sería un error pensar que la inmigración es la solución a los problemas de envejecimiento y fecundidad de Europa. Aunque la ONU aconseja mantener ciertos niveles de inmigración extranjera y muestra la necesidad de definir el nivel óptimo que cada país europeo necesita para evitar la disminución y envejecimiento de la población, diversos estudios coinciden en señalar que la inmigración no es una solución *per se* a la preservación del peso demográfico de un país, ni para mantener el mismo número de personas en edad activa ni para que la población total se mantenga o aumente (Generalitat de Catalunya 2001). Por un lado, y como se ha analizado en el apartado sobre demografía del Capítulo 1 (1.1.c), porque los inmigrantes se adaptan a los patrones de fecundidad del país de residencia o, en cualquier caso, los índices de fecundidad son menores que en el país de origen. Por otro lado, se comete el error de

³⁴⁶ J. Habermas (1992) *Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe*, *Praxis International* 12 (1), p. 17. Citado por Carens (1994: 161).

considerar a los nacimientos sólo como tales, en lugar de considerarlos como personas que, en el futuro, serán también trabajadores y pensionistas. Esto además de tener en cuenta sólo la demografía, y no considerar las posibles alternativas en el marco institucional o reglamentario (Cabré 2000).

En Cataluña, según datos del Idescat (Generalitat de Catalunya 2001: 59-64; Fundació Jaume Bofill 2001: 80-81), al finalizar el año 1999, el 9,3% de la población extranjera había nacido en Cataluña, siendo entre los individuos de nacionalidad africana entre los que se registraban las proporciones más elevadas (12,3%). Los nacimientos en los cuales el padre era español y la madre tenía otra nacionalidad –mayoritariamente marroquíes, seguidas de francesas, alemanas y dominicanas– representaban el 2% (1.196, en valores absolutos). Los nacimientos en los que la madre tenía nacionalidad española y el padre tenía otra nacionalidad –principalmente marroquíes, seguidos de franceses, alemanes e ingleses– representaban el 2,2% (1.280). Los nacimientos en los que ambos padres eran de nacionalidad extranjera representan el 5,2% (3.079), dos tercios de los cuales eran matrimonios donde ambos eran de nacionalidad africana, principalmente marroquíes (1.619), pero también gambianos (318). En suma, casi en uno de cada diez nacimientos, uno de los padres o los dos eran de nacionalidad extranjera, una proporción que mostraba un crecimiento superior al que registraba la totalidad de nacimientos (*Ibid.*: 61). Esto se debe a la misma estructura demográfica de la población inmigrante: adultos jóvenes que se encuentran en edad de formar pareja y tener hijos. En cuanto a la distribución por provincias, era en Girona donde había mayor proporción de nacimientos donde ambos padres eran extranjeros (11,8%) o lo era uno de los dos (5%). Por otro lado, se señala que existe un porcentaje significativo de “matrimonios mixtos”, entendidos como los “formados por una persona de nacionalidad española y una persona de nacionalidad extranjera no comunitaria”, y que al finalizar el año 1999 la proporción de matrimonios mixtos (4%) era mayor que la de los matrimonios entre una persona de nacionalidad española y una de nacionalidad comunitaria (1%) o de los matrimonios donde ambos cónyuges son de nacionalidad extra-comunitaria (Fundació Jaume Bofill 2001: 80).³⁴⁷ Esta es también una realidad de la que se hacen eco los *mass-media* (véase Volumen 2, Anexo IV, IV.21: Interculturalidad y matrimonios mixtos en Cataluña).

Los discursos en torno al mestizaje bio-cultural en Cataluña han ido cambiando. A mitades de los años 1930s, J. A. Vandellós advertía de los peligros que representaban la inmigración –fundamentalmente de Almería y Murcia– y un mestizaje no bien dirigido para la perduración de la nación catalana. Según Vandellós, el mestizaje es favorable siempre que suponga la asimilación de los elementos foráneos a la cultura e identidad propias. Es decir, unos elementos que deben asimilarse culturalmente para evitar la degeneración de la etnia-cultura catalana, y que también deben ser lo ‘mejor’ posibles

³⁴⁷ Aquí no se analiza paralelamente, sin embargo, la variable ‘país de nacimiento’ u ‘origen’, lo que nos aclararía algo la estimación de las parejas mixtas donde el cónyuge de nacionalidad española ha nacido en un país no comunitario.

biològicament, con el fin de evitar la degeneración biológica del pueblo. Ante todo, pues, se insiste en la necesidad de una política asimilatoria catalanista de los elementos foráneos en defensa de la etnia catalana. En *La immigració a Catalunya* (1935: 143, 195, 206-207, 131-132, respectivament), Vandellós expone:

Hem vist com a Catalunya s'havia produït una barreja de races anteriors als ibers i que aquests havien mantingut un predomini en una part del territori català [...] Aquestes diferències racials no són prou fortes per a desequilibrar de moment el nostre conjunt nacional, que s'ha elaborat amb els segles de convivència, amb exclusió d'elements forasters, i ha elaborat una mentalitat que encara perdura al Rosselló, tot i la influència de la cultura francesa.

Des d'un punt de vista econòmic, tenim un deute respecte als immigrants, perquè llur vinguda ens permet continuar el progrés industrial, i, a més, a un cost inferior al que hauríem de gaudir per pujar a un nombre semblant de catalans.

[...] com més pura es manté una agrupació ètnica, més possibilitats té de desaparèixer. Fins ara no s'ha vist el resultat d'aquest encreuament dels catalans amb els nuclis forasters, els quals haurien de servir d'empelt a la nostra soca vital que començava a envellir [...] Cal, però, que estimulem i vigilem la barreja i assimilació dels immigrants [...] Fóra per a nosaltres ben satisfactori que, en plena decadència i forçats a acudir a l'aportació de sang forastera, la barreja ens portés, en un terme relativament curt, una reviviscència de la nostra ètnia [...] Ens satisfaria, però, molt més que els catalans volguessin tenir més fills; perquè la idea de la substitució del nostre poble per un altre de nou, més o menys assimilat per la nostra cultura, suposant sempre que no s'oposessin obstacles a la funció assimiladora, desvetlla moltes aprensions.

És clar que no podem posar al mateix nivell el mestissatge de les grans races amb el de les races en què es distribueix una mateixa gran raça com l'europoide, i encara menys el que produeix la barreja de grups ètnics fòmats per dues o més d'aquelles races. És ben sabut que els mestissos entre grans races, especialment entre negre i blanc, per regla general no presenten les qualitats de cap d'aquelles i constitueixen, per tant, una barreja lamentable. Encara que les diferències entre un català i un almerià no són molt pronunciades, és evident que existeixen, no tan sols sota el punt de vista físic, sino també en allò que fa referència als caràcters psíquics, al conjunt cultural que és el dipòsit de les generacions anteriors i que regula les reaccions dels individus davant les obligacions socials [...] Si poguéssim evitar que es posessin en contacte fins que el millor règim alimentari que aquí poden proporcionar-se hagués produït el seu efecte en les pròximes generacions, potser els fills de matrimonis mixtos foren de millors qualitats físiques [...] Com que no es pot pensar en la possibilitat d'una eliminació voluntària o mig imposada dels grups ètnics que no ens semblin propicis a la barreja si realment poguéssim triar els elements que ens són necessaris per al creixement de la nostra població, s'ha d'anar, com més aviat millor i en les condicions en què es pugui, a

facilitar la barreja perquè el que menys ens convé són inclusions forasteres que per llur ràpida creixença cada dia es facin més importants i vinguin a representar una mena de minories nacionals. El grup ètnic que més dificultats pot representar per a la barreja és l'almerià, perquè ja hem dit que una part dels murcians són de raça semblant a la nostra i que àdhuc n'hi ha que porten sang catalana a les venes.³⁴⁸

Los discursos políticos han ido cambiando con el tiempo; aunque arrastrando un poso que no ha cambiado tanto en el contenido como en la forma. También hoy la inmigración es vista a la vez como el *problema* y la *esperanza* de Cataluña (Pujol 1976); y lo segundo en gran parte por la preocupación ante la baja tasa de natalidad de los catalanes. Como señalaba hace no mucho el Conseller de Benestar Social de la Generalitat de Catalunya (Comas 1998):

No tenemos que olvidar un factor presente en toda Europa como es el bajo nivel de crecimiento demográfico debido a una tasa de natalidad que, en el mejor de los casos, conserva porcentajes respecto al de años anteriores. Debemos prepararnos para asumir, en un futuro no lejano, una sociedad que será plural, multicultural y multirracial, conservando siempre los imprescindibles principios de convivencia y cohesión social.

Ciertamente, parece que la evolución de los fenómenos nos lleva a la apertura, y a la conciencia de nuestra esencia mestiza. Como expresaba Vicens Vives hacia mediados de este siglo: “som fruit de diversos llevats i, per tant, una bona llesca del país pertany a una biologia i a una cultura de mestissatge.” El mismo Presidente de la Generalitat de Catalunya, Jordi Pujol, reconoce su condición de “mestizo”, al declarar su pasado occitano, y añade:

Catalunya és un país que té una gran tradició de integració [...] la resposta catalana sempre davant els fenòmens d'immigració ha estat la integració, no ha estat el rebuig ni ha estat la compartimentació, sino que ha estat la integració, la barreja [...] hi ha hagut una gran barreja entre gent de dintre i de fora de Catalunya, que al final ja no sabem distingir quins sons els uns i quins son els altres, perquè del que es tractava precisament es de no poder-ho distingir; és impossible distingir si ens hem refós en una nova unitat de poble català.³⁴⁹

³⁴⁸ Obviamente, cabe situar a Vandellós en su contexto histórico, un contexto en el que hay una preocupación por la decadencia de la población en Europa y donde predominan la medicina y la antropología biológica, las teorías eugenistas y el discurso de la “raza” (Vandellós prefiere hablar de ‘características étnicas’ para referirse a las particularidades de los catalanes: básicamente, la lengua). Vandellós es contemporáneo de destacados eugenistas, como el francés R. Martial o el italiano C. Gini, y da soporte a sus argumentaciones con las teorías de la herencia del carácter de Mendel (cf. Vandellós 1935). Sobre las argumentaciones de Vandellós véase también Maluquer Sostres (1963: 58).

³⁴⁹ Extraído del acto de clausura de las *Primeres Jornades sobre les administracions locals i la integració social dels immigrants*, Mataró 20-21 de marzo de 1997. Grabación y transcripción propias.

Así, se aboga por una mezcla ('barreja') de todos los elementos de la sociedad que de lugar no a varias, sino a *una* realidad (identidad); como he recogido más arriba:

És molt important que la gent es barreji, molt important que la gent es barreji!. Potser amb alguna de les immigracions que ara tenim és més difícil la barreja. Nosaltres sempre hem optat a Catalunya, i el català ha optat, per la barreja; en aquest sentit ningú podrà dir he estat... Per la barreja; que la gent es tracti, que la gent es casi; que la gent, doncs... crei una realitat nova a base de tots el components que hi ha a la societat. Vull dir, aquesta realitat nova, però ens avenim perquè sigui *una* realitat, no tres o quatre o cinc realitats. Totes les matitzacions que vulguin, però amb *una* realitat.³⁵⁰

La idea del mestizaje como algo positivo se refleja también en actos como el ocurrido en marzo de 1997, cuando el C.I.T.E organizó, coincidiendo con el Día internacional contra el racismo, la celebración de una "boda ilegal" entre un hombre nativo sudanés y una mujer nativa catalana, como respuesta crítica a la Orden ministerial 8593 del 11 de abril de ese mismo año sobre exenciones de visado, según la cual los extranjeros casados con españoles debían esperar tres años para poder legalizar su situación en España (actualmente este período es de un año si se permanece en España, y cuestión de un mes si se viaja al país de origen). En el acto se reunieron representantes políticos de primera fila, como Joan Clos (entonces Segón Tinent d'Alcalde de Barcelona), Rafael Ribó (I.U) o Joan Coscovilla (Secretario General de CC.OO), entre otros, además de una gran cantidad de periodistas de radio, prensa y televisión (véase Volumen 2, Anexo IV, IV.22: Matrimonio mixto en el Día internacional contra el racismo). En las intervenciones de los representantes políticos, se señaló que en Cataluña los matrimonios interculturales entre la población inmigrada son un hecho cada vez más común, y se insistió en que éstos son la prueba más clara de superación de los prejuicios racistas. Según el portavoz del C.I.T.E:

El casament d'una persona immigrada amb una altra de nacional és l'acte últim en el qual han hagut de superar-se els prejudicis racistes més profunds que hi ha a la societat.

Joan Clos, por su parte, señaló que:

Les ciutats han de ser el centre de l'esperança de la convivència, essent els matrimonis interculturals l'exemple més clar d'aquesta voluntat [...] Barcelona és un bressol de mostra concreta de l'esperança de convivència, que s'ha de reafirmar amb la identitat de tots nosaltres i amb la voluntat de compartir les identitats i barrejar les identitats per formar el que som: la col·lectivitat, la ciutat, el país, etc.

El mensaje no es banal, teniendo en cuenta que la mixofobia en algunos sectores de la población está a flor de piel. Prueba de ello son los brotes de discriminación racial (¿sólo?)

³⁵⁰ *Jornada Immigració i Política*, Auditori de l'àgora Jordi Rubió i Balaguer de la Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 31 de octubre de 2001. Grabación y transcripción propias.

del año 1999 en Ca n'Anglada, donde las parejas formadas por marroquíes y españoles vivieron con especial intensidad los acontecimientos.³⁵¹ O, en el mismo año, el asalto mixóforo a una residencia de menores magrebíes en Fuerteventura cuando algunos de ellos intentaban entablar relación con muchachas de la zona (véase Volumen 2, Anexo IV, IV.23: Mixofobia en Fuerteventura).

Sin embargo, tanto la consideración del matrimonio mixto (exogamia) como *panacea* de la integración, como la consideración negativa de la endogamia, deben ser cuestionadas.

8.3 Crítica del reduccionismo de la exogamia/endogamia: el “efecto Benetton” vs. el “efecto ghetto”. Ubicación de los procesos de endogamia/exogamia en las sociedades plurales

The demand for cultural assimilation is ultimately a demand for biological assimilation or amalgamation.

Parekh (1982: 15)

L'integration se mesure-t-elle au nombre de mariages mixtes et d'acquisitions de nationalité ou au nombre d'élus et de leaders des 'minorités'?

Costa-Lascoux (1991) Des lois contre le racisme.
Citado por Miles (1993: 173)

The notion of integration has an ideological character and role: because it has no specific object, it can only mystify existing social relations.

Miles (1993: 177)

Tradicionalmente, la convergencia demográfica en términos de unión matrimonial y estructuras de parentesco han sido tratadas como indicadores de asimilación o de integración de poblaciones inmigrantes en la sociedad de acogida; unas teorías que fueron desarrolladas extensamente por los sociólogos de la Escuela de Chicago. La perspectiva asimilacionista ha sido comúnmente adoptada por demógrafos y sociólogos desde los años 1950s. En este contexto, los matrimonios “interétnicos” o “mixtos” han sido analizados como indicadores de la integración de esa diversidad, presuponiendo que éstos implican la ausencia de prejuicios étnico-raciales y el fin la ghetización. El antropólogo Franz Boas ya sostenía que el “matrimonio interracial” era la solución al prejuicio racial; la gran esperanza para el futuro. Esta es también, básicamente, la argumentación de Banton en su

³⁵¹ Véase: Todos somos inmigrantes, *El País. Edición Cataluña*, 17-07-1999, p. 22.

ya clásico *The Coloured Quarter* (1955).³⁵² De la misma época es el estudio de la UNESCO (1955), donde el matrimonio interétnico es visto como un elemento de progreso, por el efecto de la inmigración sobre el trabajo y la economía, y de eliminación de las tensiones sociales a través de la concepción de una “raza brasileña” homogénea, producto de la fusión cultural y biológica de todos los grupos humanos (un discurso que ya abordamos en el apartado 1.1.b.5 del Capítulo 1, y que hay que entender en su contexto). Pero quizás la más conocida exposición de estas ideas sea el trabajo de Gordon (1964), para quien el matrimonio mixto es el último eslabón en una serie de asimilaciones culturales y estructurales. Más recientemente destacan trabajos como los de Blau, P. *et al.* (1984), Jiobu (1988), Lee, S. M. (1990, donde analiza la importancia de la exogamia en la asimilación de los asiáticos en los Estados Unidos), o Gregory y Sanjek (1994: 107). Para estos últimos, el matrimonio mixto (‘mixed marriage’) destruye las diferencias étnicas construidas artificialmente a partir de los rasgos culturales y, por tanto, cada vez hay menos “contenido” que requiera asimilación. Todd (1996) también habla de exogamia en términos de asimilación y de endogamia en términos de segregación, abogando por la asimilación como único destino final considerable:

El índice de exogamia, proporción de matrimonios realizados por los inmigrantes, sus hijos o sus nietos con miembros de la sociedad receptora, es el índice antropológico más fiable de asimilación o de segregación y puede imponer su verdad a la de los indicadores políticos o ideológicos [...] Sólo la asimilación debe ser considerada como destino final.³⁵³

En la misma línea, para Coleman, que considera que la convergencia demográfica en los comportamientos demográficos (matrimonio, fecundidad, etc.) es un indicador de integración estructural (social) así como de asimilación a los valores socio-culturales del país de acogida, los matrimonios interétnicos³⁵⁴ y su descendencia serían el mayor indicador de integración social y de asimilación étnica (Coleman 1992-a: 488; 1994). Según esto, el control en la elección del cónyuge y en la reproducción (endogamia), limita la integración pluriétnica, y mantiene las diferencias. Lo contrario (exogamia) las hace desaparecer (Coleman 1993: 38-39):

[...] el *matrimonio mixto* es el paso más decisivo en el proceso de asimilación. Los modelos de elección matrimonial determinan en último término si una sociedad sigue caracterizándose por subdivisiones de religión, de regiones o de etnias, o si, por el contrario, desarrolla una cultura más homogénea. La existencia de numerosos matrimonios mixtos nos indica que existen pocas barreras sociales o geográficas entre dichos grupos y que conviven en armonía [...] la

³⁵² Otros trabajos en esta línea no citados en la bibliografía y que cabe mencionar son los de: S. F. Collins, (1957) *Coloured Minorities in Britain*, London: Lutterworth; y S. Patterson (1963) *Dark Strangers: a study of West Indians in London*, London: Tavistock.

³⁵³ Todd (1996: 16-17). De hecho Todd aboga por un ‘asimilacionismo abierto’; aunque también parece confundir la *ciudadanía* con la *identidad* cultural.

³⁵⁴ Coleman utiliza normalmente el término ‘inter-ethnic marriage’ y no ‘mixed marriage’.

tendencia al aumento de matrimonios “mixtos” [en Europa] demuestra que estas barreras están desapareciendo. [...] Esta tendencia [...] puede ser considerada como un indicador de actitudes frente a la aceptación o exclusión de diferentes grupos minoritarios y de cambios en las actitudes de dichos grupos, influidas por los intercambios matrimoniales.³⁵⁵

Coleman reconoce que la asimilación a través del matrimonio mixto depende en gran medida de la integración estructural, y que la marginación social y geográfica son obstáculos a este proceso (Coleman 1992-a: 516). Pero el error, en mi opinión, es seguir confundiendo dos esferas distinguibles: la cultural y la estructural. Pienso que no es correcto plantear las dinámicas de endogamia/exogamia en términos de *integración* más allá de los índices demográficos estructurales. Además de las complejidades conceptuales sobre qué cabe considerar como “matrimonio mixto” (i.e. arbitrariedad de las categorías, etc.), y que ya desarrollamos en el Capítulo 1 (apartado 1.2). Hay que insistir en varias cuestiones. Por un lado, el matrimonio mixto no es una precondition para la integración a otros niveles, en términos de acceso a derechos civiles igualitarios (i.e. empleo, vivienda, etc.), como señalan diversos trabajos, incluyendo los referentes a poblaciones subsaharianas inmigradas.³⁵⁶ Por poner un ejemplo claro: el hecho de que un senegalés esté casado con una catalana (nativa) y tenga la nacionalidad española, e incluso hijos nacidos en Cataluña, no es un obstáculo para que la policía le pida los papeles por la calle, o que sea discriminado laboralmente. Además, hay que considerar la existencia en este contexto de los llamados “matrimonios de conveniencia” (cuyos objetivos pueden ser justamente contrarios a la pretendida asimilación a otros niveles que no sean el estructural). En este sentido, es necesario distinguir entre los *efectos* y las *causas* de la asimilación a través del matrimonio interétnico; es decir, si son un efecto (índice) de la asimilación o una causa de ésta (*cf.* Maluquer Sostres 1963: 149-150).

Por otro lado, como he venido argumentando, la exogamia, a nivel formal o informal, no implica ausencia de prejuicios raciales, étnicos o sociales; algo que apuntan trabajos ya clásicos como el de Bastide (1961: 83, 90):

[...] el contacto sexual sólo es aceptado bajo la forma del concubinato o de las relaciones efímeras, y acentúa el prejuicio más de lo que pueda debilitarlo [...] la mestización revelaría la ausencia de prejuicios raciales en el único caso de que se concretase por la vía legal del matrimonio. Y además sería necesario que los integrantes de la pareja matrimonial ostentasen un mismo rango.

³⁵⁵ Sobre el impacto de los matrimonios mixtos para en la estructura de la población a nivel mundial véase también IOM-ONU (2000: 28).

³⁵⁶ Véanse: Ebron (1997: 236), para el caso de los gambianos en Europa; Craven (1968: 48), para el caso de los centroafricanos en Londres; y Jerrome (1978: 377), para el caso de los nigerianos Ibo en Londres.

Como hemos visto a lo largo de este trabajo, y como queda sintetizado en el Capítulo 7, en general, los procesos de expansión y de contracción sociocultural no son incompatibles. Situaciones y/o actitudes de exogamia y de endogamia pueden coexistir. También la mixofilia hacia un grupo o grupos puede ser paralela a la mixofobia respecto a otros grupos o categorías; incluso dentro del propio grupo. Como demuestran algunos trabajos, el matrimonio mixto tampoco implica la aceptación completa de los miembros de ambos grupos por parte de los respectivos cónyuges, y los prejuicios y límites étnico-raciales pueden estar bien presentes (Kang Fu 2001: 157). De hecho, los informes sobre migración internacional y procesos de interculturalidad señalan cada vez más esta complejidad y la necesidad de un análisis profundo de los procesos de endogamia/exogamia. Por ejemplo, el informe de OCDE-SOPEMI (1999: 86-87):

Le pourcentage de mariages mixtes dans le total des mariages peut être perçu comme un indicateur du degré d'intégration des groupes d'immigrants dans la société, dans la mesure où le mariage permet de créer des liens permanents avec le pays d'accueil. Toutefois, une analyse de la structure démographique de la population étrangère ou d'origine étrangère s'impose pour expliquer l'importance relative des mariages mixtes dans les pays de l'OCDE et ses liens avec l'intégration des migrants dans les pays d'accueil.

En suma, los matrimonios interétnicos no deben ser vistos como una *panacea*. En lugar de una política del “buenismo”, hay que plantearse cuales son los derechos de todos los miembros de una sociedad, independientemente de cuál sea su origen nacional, étnico o social: el mestizaje no es el signo de la integración si ello supone que, por ejemplo, un senegambiano se casa con una mujer española porque el Estado le pone barreras a la reagrupación de su esposa (recuérdese que los matrimonios mixtos-“de conveniencia” aumentan en la medida en que el acceso a la ciudadanía se hace más restrictivo). Ni tampoco lo es si la reagrupación familiar es más fácil para unos que para otros en función de su procedencia y de sus características socioculturales.³⁵⁷ En suma, la *integración*, término que procede del latín *integer* (i.e. completar un todo con las partes que le faltan) se refiere al acceso a los derechos cívicos de la población; esto es: derecho a una vivienda, un puesto de trabajo regularizado, escolarización de los hijos, seguridad social, reagrupación familiar, etc. (San Román 1996: 131-132; Molle y Zandvliet 1993: 99; Giménez 1992). El mestizaje y sus bondades, incluido el “efecto *Benetton*” (la prometidora belleza mestiza), vienen después.

³⁵⁷ En la III Conferencia sobre Población y Desarrollo, celebrada en El Cairo en septiembre de 1994, la ONU negó a los inmigrantes el reconocimiento de la reagrupación familiar como derecho (Giménez y Malgesini 2000: 353). La situación en España es bastante restrictiva, pues más que un derecho fundamental, resulta un elemento de presión manejado como una concesión supeditada a modelos y necesidades socio-políticos de la sociedad de acogida que depende del acceso a otros tantos derechos limitados (p.e. trabajo, vivienda, etc.). La tendencia creciente, al menos en Cataluña, es al fortalecimiento de este derecho. Así, según la política de inmigración de la Generalitat de Catalunya (Generalitat de Catalunya 2001: 162), no debe sólo permitirse, sino también facilitarse, la reagrupación familiar como derecho inherente a todo inmigrante.

Tampoco la endogamia debería ser juzgada como negativa *a priori*, clasificándola dentro del imaginario de la ghetización. Coleman (1993) recoge de Siegel (1970) el concepto de ‘actuaciones de estructuración defensiva’; esto es, elementos “anti-integrativos”, y que incluyen aspectos como: una elevada fecundidad; hostilidad frente a cualquier planificación familiar; segregación geográfica; un control estricto en la elección del cónyuge o sanciones en contra de aquellos que contraen matrimonio fuera del grupo o que abandonan la fe o la comunidad (Coleman 1993: 47). En la misma línea, para Todd (1996: 333-346) la diferencia representada en la práctica de la endogamia va en contra de la integración, que supone un estado de anomia o de falta de referentes sobre origen y destino. Más bien es al contrario, al menos en principio. Ciertamente, como señalan numerosos estudios, las poblaciones inmigradas o minorías étnicas suelen mantener patrones de concentración residencial y de endogamia (cf. Giddens 1993: 254 [1989]; Bauböck 1996: 96; Kang Fu 2001: 149). Pero la concentración espacial es en gran medida producto de la desprotección del individuo en estas circunstancias; y la endogamia tiene mucho que ver con la articulación de una red social básica (cf. Richmond 1988: 109) para evitar, precisamente, la anomia (cf. McDaniel y Tepperman 2000: 83). De hecho, y según lo argumentado, las llamadas ‘actuaciones de estructuración defensiva’ serían parte del proceso de desorganización y re-organización cultural-estructural que implica la migración, y del que son parte la reproducción de formas socio-culturales propias en destino (redes de parentesco, cohesión de grupo nacional, étnico o religioso, etc.). Como señala Bauböck (1996: 96):

Ethnic minorities have generally been under much stronger pressure to assimilate. This fact undermined their simple international reproduction via household and family, e.g. by maintaining a certain level of residential concentration and endogamy.

Propongo, pues, considerar los procesos de endogamia/exogamia desde una perspectiva que no obvie ni minimice su complejidad y su dinamismo; y que no haga asunciones *a priori* respecto a la “bondad” o “maldad” de las distintas opciones (esto es, superar la dicotomía: ‘efecto Benetton vs. efecto ghetto’). Los procesos de endogamia/exogamia constituyen un espacio dialógico de conflicto y dinámica sociocultural especialmente activo y complejo, que cabe ubicar en el contexto de la interculturalidad (i.e. relación e interacción entre todos los miembros de una sociedad) y de la tendencia al pluralismo transnacional.

EPÍLOGO

La “anti-estrategia” del amor y la unidad del ser humano

Tradicionalmente, los enfoques sociológicos y antropológicos sobre las dinámicas de formación del matrimonio y la familia tendían a una racionalización de la experiencia a través de reglas de tipo funcionalista, leyes y patrones de afiliación; unos modelos demasiado rígidos y generalmente sesgados. Desde la antropología, se tendía a centrar la atención en las reglas matrimoniales y los intercambios racionalizados; mientras que desde la sociología se tendía a explicar los cambios en la estructura familiar o de los hogares, obviando a los sujetos implicados. Cada vez más trabajos –en gran parte a partir de la ruptura feminista de los años 1970s– se centran en los individuos como sujetos activos y en sus experiencias; en las dinámicas y la multiplicidad de voces, mostrando cómo las experiencias y sus interpretaciones difieren según los individuos de acuerdo con sus características de edad y sexo, entre otras. Se trata, pues, de incorporar al estudio de la endogamia/exogamia la interacción entre los procesos sociales más amplios y las vivencias personales.³⁵⁸ Y aquí incluiríamos: la consideración del factor afectivo –no sólo instrumental– de la identidad en el sentido epsteiniano (Epstein 1978); las *universal human emotions* de Mark Hudson, que trascenderían barreras lingüísticas, sociales y culturales³⁵⁹; y también lo que algunos han llamado: el “modelo romántico de relaciones interpersonales” (O. Gaines y Liu 1997). Todo esto da pie a hablar de lo que Kohn (1998: 68-69) llama: “the reckless anti-strategy of love” (literalmente: “la temeraria anti-estrategia del amor”), para referirse a cuando la atracción hacia un “cónyuge extranjero” supera la costumbre y la hostilidad. Como expresa uno de los individuos entrevistados en Cataluña, un gambiano casado con una española, a este respecto:

Yo creo que no existe el color del amor, lo que existe de lo fondo, del querer y entender y llevando bien [...] El amor es una cosa que no puede mandar nadie, es más fuerte que todo. Porque hay matrimonio se rompe el propio madre y lo padre con su hijo; ¡fíjate, fíjate que son más fuerte el amor!. Porque tú ha visto una negra, ¡hablamos claro!, ha visto una negra, tú te casas con ella, y viene a casa. Tu padre no le gusta la negra que tiene a casa; y tú le gusta; ¿y tú sabe qué le vas a decir a la chica?: “¿sabes qué?, ¡me cojo mi maleta y me he marchao!”. Ahí nacido tú; ahí criaba tú; ahí te lo hace lo hombre... y tú le dejaba aquella casa para aquél chica; ¿entiende? [...] Entonces, es una cosa no se puede esperar nunca el día que te sale. Viene, y viene igual como hoy que mañana, pero viene, y tú no puede controlar. (SC13-HGM37-CXe-T)

³⁵⁸ En mi opinión la mejor muestra actual sobre estas orientaciones es la edición de Breger y Hill (1998).

³⁵⁹ Consúltese M. Hudson (1990) *Our Grand Mother's drums*, London: Mandarin.

Una actitud, ésta, que se refleja también en una famosa copla:

ÉL : Si tu gente no me quiere, ni a tí te traga la mía,
ELLA: porque tú te has vuelto loco y yo estoy loca *perdía*;
ÉL: Si tú no tienes dinero, y yo no tengo dos reales,
ELLA: qué vamos *asé* entrañas con tan grandes capitales.
AMBOS: Valgamé la *soleá*, si somos uno del otro, quien nos puede separar.
Son las cosas de la vida, son las cosas del querer,
no tienen fin ni principio ni quien, como ni porqué.
ELLA: Tú eres alto, yo bajita; tú eres rubio yo *tostá*,
ÉL: tú de Sevilla la llana y yo de Puertoreal;
AMBOS: Que no tiene *na* que ver, el color ni la estatura con las cosas del querer.
ÉL: Si tú me quieres de noche, y yo te quiero de día,
ELLA: y yo bebo de tu boca y tú bebes de la mía;
ÉL: Si el aire que tú respiras, es el que estoy respirando,
ELLA: *pal* que no tienen razones del qué, del cómo y del cuando.
AMBOS: Lo nuestro tiene que ser, aunque entre el uno y el otro levanten una pared.
Son las cosas de la vida, son las cosas del querer,
no tienen fin ni principio, ni quién, cómo ni porqué.
ELLA: Tú eres alto, yo bajita, tú eres rubio yo *tostá*,
ÉL: tú de Sevilla la llana y yo de Puerto Real.
AMBOS: Que no tiene *na* que ver,
el color ni la estatura con las cosas del querer;
el color ni la estatura con las cosas del querer;
con las cosas del querer;
con las cosas del ... querer.
(*Las cosas del querer*, A. Quintero, R. León y M. Quiroga)

En este sentido, y más allá de las constricciones socioculturales y estructurales, estoy con H. L. Mencken en que el amor no deja de ser el triunfo de la imaginación sobre la inteligencia.

Las conclusiones de este trabajo apuntan hacia la necesidad de no trivializar el fenómeno estudiado; de asumir los procesos de endogamia/exogamia desde una perspectiva que no obvie su complejidad y su dinamismo, y que no haga asunciones *a priori* respecto a la “bondad” o “maldad” de las distintas opciones (endogamia, exogamia). Desde los orígenes del cine, el tema del amor interétnico se ha llevado a las pantallas: empezando con la obra maestra de D. W. Griffith: “Broken Blossoms, or the Yellow man and the girl” (1919, traducida al castellano como: “Lirios Rotos”), un drama sentimental basado en una novela de Thomas Burke, que narra la historia de amor entre un joven chino, que llega a Londres para predicar las enseñanzas de Budha, y una frágil chica inglesa que sufre el

maltrato de su padre. “Missisipi Massala” (Mira Nair, 1992), que narra la historia de una familia de clase media de origen indio asentada en África, que huye de Uganda en los años 1970s con la subida al poder del general Idi Amin y que consigue afincarse en una localidad americana cercana al Missisipi; allí la hija se enamorará de un joven negro pese a la total oposición de sus padres. La clásica “Adivina quién viene esta noche”, con Sidney Poitier, cuya relación con una chica blanca también recibe el rechazo de sus respectivas familias. El film español “Alma Gitana”, una historia de amor entre un payo y una gitana, y cuyo amor trata de superar barreras culturales que para ellos no pesan tanto. O, finalmente, “Pocahontas”, de la factoría Disney (1997), la historia en dibujos animados de la princesa india –hija favorita de un poderoso caudillo de las tierras que hoy constituyen el estado norteamericano de Virginia– que salvó la vida del capitán inglés John Smith, hecho prisionero por los indios; y que más tarde se casaría con un inglés (John Rolfe) convirtiéndose en Lady Rebeca.³⁶⁰

Ciertamente, el cine, que juega con la imagen y el mensaje, ha idealizado y trivializado –en unos casos más que en otros– estas historias sobre lo que aquí llamariamos “exogamia”. Pero, y aquí es donde quería llegar, este ideal, que traspasa barreras sociales, étnicas, y de cualquier otro tipo, preconiza, simplemente, que si nos podemos enamorar de y/o casar con alguien de un determinado origen geográfico, religión, clase social, etc. es porque lo consideramos, en el nivel más básico, igual a nosotros. Es, pues, la contrapartida de la “verdadera endogamia” de la que habla Lévi-Strauss: la negación a la posibilidad del matrimonio fuera de mi comunidad implica la negación de la similitud entre *ellos* y *yo*. Este es el único sentido que veo en la preconización de la exogamia y de la mixofilia. Y por eso, bienvenidas: “Broken Blossoms”, “Missisipi Massala”, “Alma gitana” y “Pocahontas”, cuya lectura implícita es justamente esta: la afirmación de la *unidad* del ser humano.

³⁶⁰ Para un relato riguroso y ameno sobre la historia real de la princesa Pocahontas, consúltese: C. S. Woodward (1995) [1969] *Pocahontas*, Barcelona: Hesperus.



Pocahontas y John Smith,

Fuente: C.S. Woodward (1995) [1969] *Pocahontas*, Barcelona: Hesperus (portada).

ADDENDA

Previsión de continuidad de la línea de investigación

Este trabajo es sólo el principio de una línea de investigación que tendrá continuidad, dada la diversidad y la complejidad de los campos de estudio que abarca.

Está previsto realizar, a partir de Septiembre de 2003, una investigación postdoctoral en Canadá: Toronto y/o Quebec. La opción por Toronto, responde tanto al hecho de que se trata de “la ciudad más multicultural del mundo” (tiene el mayor porcentaje de población no-nativa), como a la calidad de sus centros de investigación. En Julio de 1999 se iniciaron ya contactos con el Departamento de Antropología de la Universidad de Toronto, en concreto con la Dra. Janice Boddy, de la Div. Social Sciences, especialista en inmigración y temas de género. Asimismo se hizo una prospección bibliográfica, en el *Multicultural History Society of Ontario* (Toronto). Casi dos años después, en Febrero de 2001, se llevó a cabo una actualización bibliográfica en la Universidad de Toronto, y se contactó con los Departamentos de Antropología y de Sociología. Asimismo, en febrero de 2002, con motivo del *Simposi Internacional Europa-Mediterrània. Polítiques d’immigració*, celebrado en Barcelona en la sede del Institut Català de la Mediterrània entre el 30 de enero y el 1 de febrero de 2002, se contactó con el Dr. Joseph Carens, profesor de Ciencias Políticas de la Universidad de Toronto, y especialista en políticas de inmigración e integración de los inmigrantes, a través del cual se perfiló el centro de más interés para ubicar la investigación: el *Centre for Ethnic and Pluralistic Studies* de Toronto, dirigido por el Dr. Jeffrey G. Ritz, profesor del Departamento de sociología de la Universidad de Toronto y especialista de prestigio internacional en temas de inmigración y relaciones interétnicas. En función de las posibilidades, la investigación se desarrollaría también en Quebec, dado su interés en cuanto a políticas de inmigración y multiculturalismo, que son un referente a nivel mundial. En esta investigación se trabajaría especialmente con población africana, afro-caribeña y asiática, en un estudio comparativo.

El objetivo a corto-medio plazo es, pues, hacer investigación comparada entre el caso catalán y canadiense, como ya se hizo con el caso inglés, con el propósito, de nuevo, de : a) aportar información que facilite una conceptualización transcultural de las relaciones de parentesco, y b) obtener un conocimiento profundo y comparado de los procesos de endogamia/exogamia en el contexto de la interculturalidad y las sociedades plurales, que a la vez proporcionen elementos teóricos y metodológicos para la previsión de los acontecimientos a corto y medio plazo en Cataluña (España).

En este sentido, también se preveen a medio-largo plazo estancias de investigación en Inglaterra (*Centre for Research in Ethnic Relations* de la Universidad de Warwick, Dr. John Rex) y Francia (CNRS, Dra. Gabrielle Varro).

Como alternativa a esta etapa postdoctoral fuera de España, se prevee una investigación comparada en Cataluña centrada en las uniones/familias internacionales donde se trabaje con diversas poblaciones inmigradas; a saber: población africana (tanto magrebí como otros colectivos subsaharianos); población latinoamericana y población asiática.

En cualquier caso, en cualquiera de las opciones, en esta ocasión la investigación se centrará en las dinámicas de contracción/expansión cultural en las uniones-familias internacionales y en las dinámicas de cambio y conflicto intergeneracional en diferentes grupos comparados.

BIBLIOGRAFIA *

- ABERCROMBIE, N. y WARE, A. (1996) [1994] *Contemporary British Society*, Cambridge: Polity Press.
- AFRICAN CENTRE FOR DEMOCRACY AND HUMAN RIGHTS (2000) *Women's rights in The Gambia: an overview*, occasional paper no.1, The Gambia: Press & Publications Division, Information Unit, ACDHRS, July 2000.
- AGUIRRE BAZTÁN, A. (1993) 'Identidad étnica', en: (id.) (ed.) *Diccionario Temático de Antropología*, Barcelona: Boixareu Universitaria, pp. 359-367.
- AGUIRRE BAZTÁN, A. (1995) Identidad y diversidad étnica en los grupos urbanos, en: SÁNCHEZ, J. C. y ULLÁN, A. M^a. (comp.) *Procesos psicosociales básicos y grupales*, Salamanca: Eudema, pp. 455-463.
- AHMED, A. S. (1992) *Postmodernism and Islam. Predicament and promise*, London y New York: Routledge.
- AHMED, L. (1992) *Women and Gender in Islam*, New Haven y London: Yale University Press.
- AKERS, D. S. (1967) On measuring the marriage squeeze, *Demography*, 4 (2): 907-924.
- ALAN JOHNSON, A. (1980) *Religious Assortative Marriage in the United States*, London: Academic Press.
- ALBERDI, I. et al. (1994): *Parejas y matrimonios: actitudes, comportamientos y experiencias*, Madrid: Ministerio de Asuntos Sociales (esp. Características de las parejas y circunstancias de su formación, pp. 37-65).
- ALDEEB ABU-SAHLIEH, S. A. (1996) The Islamic Conception of Migration, *International Migration Review*, 30 (1, 133): 37-57.
- ALI, W. (2001) L'*Umma*, ciment de les societats musulmanes, en: ROQUE, M. A. y MAILA, J. (eds.) *Els reptes de la interculturalitat a la Mediterrània*, Barcelona: Proa-ICM, pp. 83-88.
- ALVARADO, J. L. et al. (1996) *Psicología social aplicada*, Madrid: Interamericana de España.
- ÁLVAREZ DEGREGORI, C. (2001) *Sobre la mutilación genital femenina y otros demonios*, Bellaterra: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.

* Incluye algunos trabajos fundamentales leídos no citados.

- ÁLVAREZ, I. (1993) Immigració i conflictes de valors, *Demà*, 20: 11-14.
- ÁLVAREZ, R. R. (1987) *Familia. Migration and Adaptation in baja and Alta California, 1800-1975*, California: University of California Press.
- ALLPORT, G. W. (1954) *The Nature of Prejudice*, Cambridge: Addison-Wesley.
- ALLPORT, G. W. (1968) [1954] The historical background of modern social psychology, en: LINDZEY, G. y ARONSON, E. (eds.) *Handbook of Social Psychology*, Cambridge: Addison-Wesley, pp. 1-70.
- AMBADIANG, T. (1994) Prejuicios étnicos en el discurso de los inmigrantes: el caso de los negros africanos, en: DD.AA. *Hablar y dejar hablar (sobre racismo y xenofobia)*, Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, pp. 63-93.
- AMNISTÍA INTERNACIONAL (1998) *La mutilación genital femenina y los derechos humanos. Infibulación, excisión y otras prácticas cruentas de iniciación*, Madrid: EDAI.
- ANDERSON, M. (ed.) (1971) *Sociology of the family*, U.S.A: Penguin modern sociology Readings.
- ANDIZIAN, S. y STREIFF, J. (1982) Transpositions and reinterpretations of the traditional female role in an immigration situation, en: *Living in Two Cultures. The socio-cultural situation of migrant workers and their families*, U.K: Gower/UNESCO, pp. 307-316.
- ANTHIAS, F. y LAZARIDIS, G. (2000) *Gender and international migration in Europe. Employment, Welfare and politics*, London: Routledge.
- ANWAR, M. (1994) *Young Muslims in Britain. Attitudes, Educational Needs and Policy Implications*, Leicester: The Islamic Foundation, Islam in Europe Series 2.
- APAP, J. (1997) Citizenship Rights and Migration Policies: The Case of Maghrebi Migrants in Italy and Spain, en: KING, R. y BLACK, R. (eds.) *Southern Europe and the New Immigrations*, Brighton: Sussex Academic Press, pp. 138-157.
- APPADURAI, A. (1993) Number in the Colonial Imagination, en: (id.) *Orientalism, the postcolonial predicament*, Pennsylvania: University of Pennsylvania, pp. 314-337.
- APPADURAI, A. (1996) *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- APPIAH, A. (1986) The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race, en: GATES, H. L. (1986) *"Race", writing and difference*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 21-37.
- APPLBAUM, K. D. (1995) Marriage with the proper stranger: arranged marriage in metropolitan Japan, *Etnology*, 34 (1): 37-51.

- ARANGO AGUDELO, *et al.* (1995) Estudio transcultural (España-Colombia) del fenómeno del sociocentrismo y de actitudes hacia exogrupos, en: SÁNCHEZ, J. C. y ULLÁN, A. M^a. (comp.) *Procesos psicosociales básicos y grupales*, Salamanca: Eudema, pp. 607-614.
- ARANGO, J. (1980) La teoría de la transición demográfica y la experiencia histórica, *REIS (Revista española de investigaciones sociológicas)*, 10: 169-198.
- ARANGO, J. (2002) El Mediterráneo, entre la mundialización y la diversidad idiosincrática, comunicación presentada en el *Simposi Internacional Europa-Mediterrània. Polítiques d'immigració*, Barcelona, en ICM-UPF (2002), pp. 27-28.
- AUGUSTINS, G. (1993) Du système a maison au système à parenté, en: COMAS, D. y SOULET, J. F. (eds.) *La família als Pirineus*, Andorra: Ministeri d'Educació, Cultura i Joventut, pp. 124-136.
- AZCONA, J. (1993) 'Etnia', en: AGUIRRE BAZTÁN, A. (ed.) *Diccionario Temático de Antropología*, Barcelona: Boixareu Universitaria (2^a ed.), pp. 257-262.
- BALIBAR, E. y WALLERSTEIN, I. (1991): *Raza, Nación y Clase*, Madrid: Iepala.
- BALTA, P. (comp.) (1994) *Islam, civilización y sociedades*, Madrid: Siglo XXI.
- BANERJEE, S. (1985) Assortative Mating for Colour in Indian Populations, *Journal of Biosocial Science*, 17 (2): 205-209.
- BANKS, M. (1996) *Ethnicity: Anthropological Constructions*, London: Routledge.
- BANTON, M. (1955) *The Coloured Quarter: Negro immigrants in an English city*, London: Jonathan Cape.
- BANTON, M. (1983) *Racial and Ethnic Competition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BANTON, M. (1988) *Racial Consciousness*, London y New York: Longman.
- BARBARA, A. (1994) Les Mariages mixtes. Quelques questions fondamentales, *Migrations Internationales*, 32 (4).
- BARFIELD, T. (ed.) (1997) *The Dictionary of Anthropology*, Oxford: Blackwell.
- BARKAN, E. (1992) *The retreat of Scientific Racism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BARKER, M. (1981) *The New Racism. Conservatives and the Ideology of the Tribe*, London: Junction Books.
- BARLETT, V. (1969) *The colour of their skin*, London: Chatto & Windus.

- BARRY, B. (1998) [1988] *Senegambia and the Atlantic Slave Trade*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BARTH, F. (1954) Father's brother's daughter marriage in Kurdistan, *Southwestern Journal of Anthropology*, 80: 164-171.
- BARTH, F. (1976) [1969] *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México: FCE.
- BARTRA, R. (1996) *El salvaje en el espejo*, Barcelona: Destino.
- BASCH, L. et al. (1994) *Nations unbound: Transnational projects, postcolonial predicaments and deterritorialized nation-states*, New York: Gordon & Breach.
- BASTIDE, R. (1961) Dusky Venus, Black Apollo, *Race*, 3 (1): 10-18.
- BASTIDE, R. (1970) *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*, Buenos Aires: Amorrortu (esp. La dimensión sexual, pp. 80-91).
- BAUBÖCK, R. (1996) Social and Cultural Integration in a Civil Society, en: BAUBÖCK, R. et al. (eds.) *The Challenge of Diversity. Integration and Pluralism in Societies of Immigration*, Vienna: Avebury, pp. 67-133.
- BAUBÖCK, R. (2002) How migration transforms citizenship – International, multinational and transnational perspectives, comunicación presentada en el *Simposi Internacional Europa-Mediterrània. Polítiques d'immigració*, Barcelona, en: ICM-UPF (2002), p. 31.
- BAUMANN, G. (1996) *Contesting Culture. Discourses of identity in multiethnic London*, London: Cambridge University Press.
- BAUMANN, G. (1999) *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*, New York y London: Routledge (publicado en castellano como: *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, Barcelona: Paidós, 2001).
- BECKER, G. (1981) *Tratado de la familia*, Madrid: Alianza Universidad.
- BEINART, W. y Dubow, S. (eds.) (1995) *Segregation and Apartheid in twentieth-century South Africa*, London y New York: Routledge.
- BELL, R. (1960) [1937] *The Qur'an*, Edinburgh: T. & Clark.
- BENNETT, P. (1993) Critical Clitoridectomy: Female Sexual Imagery and Feminist Psychoanalytic Theory, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 18 (2): 235-259.

- BENSON, S. (1981) *Ambiguous ethnicity. Interracial families in London*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BERGER, A. y LUCKMAN, T. (1968) *The Social Construction of reality*, London: Allen Lane.
- BERGERET, J. (1980) *La personalidad normal y patológica*, Barcelona: Gedisa.
- BERGUERE, J. A. (1996) Psicología Social de los procesos migratorios y relaciones intergrupales, en: ALVARADO, J. L., GARRIDO, A. y TORREGROSA, J. R. (coords.) *Psicología social aplicada*, Madrid, London, New York, etc.: McGraw-Hill, pp. 270-293.
- BERNETE, F. (1992) El estudio de los estereotipos a través del análisis de los relatos, *REIS*, 57: 123-135.
- BERRINGTON, A. (1994) Marriage and family formation among the white and ethnic minority populations in Britain, *Ethnic and Racial Studies*, 17 (3): 517-547.
- BERTRAN PETIT, J. (1981) *Estructura demogràfica i genètica de la població de Formentera*, Tesis doctoral, Facultad de Biología, Universidad de Barcelona.
- BHABHA, H. K. (1994) *The location of culture*, London y New York: Routledge.
- BLACOCK, H. M. (1982) *Race and Ethnic Relations*, New Jersey: Prentice-Hall.
- BLANCO, C. (2000) *Las migraciones contemporáneas*, Madrid: Alianza.
- BLAU, P. *et al.* (1984) Intersecting Social Affiliations and Inter-marriage, *Social Forces*, 62: 585-605.
- BLAU, P. M. (1974) 'Intercambio social', en: *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, 6, Madrid: Aguilar, pp. 185-190.
- BLUM, A. (1998) Comment décrire les immigrés?. À propos de quelques recherches sur l'immigration, *Population*, 3: 569-588.
- BODDY, J. (1989) *Wombs and Alien Spirits. Women, Men, and the Zâr Cult in Northern Sudan*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- BODNAR, J. (1994) *The transplanted. A History of Immigrants in urban America*, Bloomington: Indiana University Press.
- BONTE, P. (1994) Manière de dire ou manière de faire: peut-on parler d'un mariage "arabe"?, en: (id.) (dir.) *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris: EHESS, pp. 371-393.
- BOOTH, H. (1992) *The Migration Process in Britain and West Germany. Two demographic studies of migrant populations*, U.S.A: Avebury.

- BOTEV, N. (1994) Where East meets West: ethnic intermarriage in the former Yugoslavia, 1962 to 1989, *American Sociological Review*, 59 (3): 461-480.
- BOTT, E. (1990) *Familia y red social*, Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, P. (1989) [1972] *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press. (publicado originalmente como: *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Switzerland: Droz, 1972).
- BOURGEOIS-PICHAT, J. (1965) Les facteurs de la fécondité dirigée, *Population*, 3: 383-424.
- BOURGIEU, P. (1968) El sentimiento del honor en la sociedad de Cabila, en: PERISTIANY, J. G. (ed.) *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, pp. 175-224.
- BOYCE DAVIES, C. (1994) *Black Women Writing and Identity. Migrations of the subject*, London: Routledge (esp. Deconstructing African female Subjectivities. Anowa's borderlands, pp. 59-79).
- BRAH, A. (1992) Difference, diversity and differentiation, en: DONALD, J. y RATTANSI, A. (eds.) *'Race', Culture and Difference*, London: SAGE, pp. 126-145.
- BRAH, A. (1996) *Cartographies of Diaspora. Contesting identities*, London y New York: Routledge.
- BRAH, A. y COOMBES, A. E. (eds.) (2000) *Hybridity and its discontents. Politics, science, culture*, London: Routledge.
- BREGER, R. y HILL, R. (eds.) (1998) *Cross-cultural Marriage. Identity and Choice*, Oxford: Berg.
- BREMS, E. (1997) Enemies or Allies?. Feminism and Cultural Relativism as Dissident Voices in Human Rights Discourse, *Human Rights Quarterly*, 19: 136-164.
- BRENNAN, E. R. (1981) Kinship, Demographic, Social, and Geographic Characteristics of Mate Choice in Sanday, Orkney Islands, Scotland, *American Journal of Physical Anthropology*, 55: 129-138.
- BRENNAN, E. R. y BOYCE, A. J. (1980) Mate Choice and Marriage on Sanday, Orkney Islands, en: DYKE, B. y MORRILL, W. T. (eds.) *Geneological Demography*, New York: Academic Press, pp. 197-207.
- BRENNAN, K. (1989) The Influence of Cultural Relativism on International Human Rights Law: Female Circumcision as a Case Study, *Law & Inequality Journal*, 7: 367.
- BROCK, P. (1993) *Outback Ghettos. A history of Aboriginal institutionalisation and survival*, Cambridge: Cambridge University Press.

- BRODKIN SACKS, K. (1989) Toward a unified theory of class, race, and gender, *American Ethnologist*, 16 (3): 534-550.
- BROWN, N. (1992) Beach Boys as Cultural Brokers in Bakau Town, The Gambia, *Community Development Journal*, 27 (4): 261-370.
- BROWN, R. (1995) *Prejudice. Its Social Psychology*, Oxford: Blackwell.
- BRYAN, B. *et al.* (1988) *The Heart of the Race: Black Women's Lives in Britain*, London: Virago.
- BUENO BELLOCH, M. (1983) *Relaciones de pareja. Análisis de la percepción interpersonal*, Tesis Doctoral, Departamento de Psicodiagnóstico, Facultad de Psicología, Universidad Complutense de Madrid.
- BURLEIGH, M. y WIPPERMANN, W. (1991) *The Racial State: Germany: 1933-1945*, Cambridge: Cambridge University Press, Vol. II.
- BURT, R. S. (1980) Models of Network Structure, *Annual Review Sociology*, 6: 79-141.
- BYRNE, D. y WONG, T. J. (1962) Racial prejudice, interpersonal attraction and assumed dissimilarity of attitudes, *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 65: 246-253.
- C.E.P.E.D (1995) Baisse de la fécondité: la fin de l'exception africaine, *La Chronique du CEPED (Centre français sur la population et le développement)*, 95 (18), 4 pp.
- C.I.E (Comisión Interministerial de Extranjería) (1999, 2000) *Anuario Estadístico de Extranjería*, años: 1999 y 2000, Madrid: Ministerio del Interior (los datos de 2000 son datos definitivos remitidos directamente por el Ministerio del Interior, pero no publicados en el momento de finalización de este trabajo).
- CABRÉ, A. (1989-a) *La reproducció de les generacions catalanes 1856-1960*, Tesis Doctoral, Departament de Geografia, Facultat de Lletres, Universitat Autònoma de Barcelona.
- CABRÉ, A. (1989-b) Les migracions a Catalunya: 1900-2000, *Papers de Demografia*, 38, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona – Centre d'Estudis Demogràfics.
- CABRÉ, A. (1993) Volverán tórtolos y cigüeñas, en: GARRIDO, L. y GIL CALVO, E. (eds.) *Estrategias familiares*, Madrid: Alianza Universidad, pp. 113-131.
- CABRÉ, A. (1994) Tensions imminents en els mercats matrimonials, en: NADAL, J. (coord.) *El món cap a on anem*, Barcelona: Eumo, pp. 31-56.
- CABRÉ, A. (2000) La demografia i el futur del sistema de pensions, *Idees*, 8.

- CABRÉ, A. y DOMINGO, A. (1993) Reflexiones sobre la inmigración extranjera en Cataluña, en: Departamento de Geografía de la Universidad de la Laguna y el Grupo de Población de la Asociación de Geógrafos Españoles: *IV Jornadas de Población Española, Inmigración extranjera y planificación demográfica en España*, La Laguna: Secretariado de publicaciones de la Universidad de la Laguna, pp. 509-516.
- CACHINERO, B. (1982) La evolución de la nupcialidad en España (1887-1975), *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 20: 60-100.
- CAILLAVET, CH. y MINCHOM, M. (1992) Le Métis imaginaire: ideaux classificatoires et stratégies socio-raciales en Amérique latine (XVIe-XXe siècle), *L'Homme*, 122-124 (*La redécouverte de l'Amérique*), avr.-déc., XXXII (2-3-4): 115-132.
- CAIN, M. (1988) Patriarchal Structure and Demographic Change, en: *Conference on Women's Position and Demographic Change in the Course of Development*, Oslo: International Union for the Scientific Study of Population, Solicited Papers, pp. 19-41.
- CALVO BUEZAS, T. (1990) Casarse con gitanos: el amor rompe barreras, en: (id.) *¿España racista?. Voces payas sobre los gitanos*, 22, Barcelona: Anthropos, pp. 78-106.
- CALVO BUEZAS, T. (2000) *Inmigración y racismo. Así sienten los jóvenes del siglo XXI*, Madrid: Cauce.
- CALLAN, V. J. y NOLLER, P. (1987) *Marriage and the Family*, Australia: Methuen (esp. *Beguining and Ending Premarital Selection*, pp. 75-95).
- CALLINICOS, A. (1994) [1989] *Introduction*, en: *Against Postmodernism. A Marxist Critique*. U.K: Polity Press, pp. 1-8.
- CAMPRA, R. (1994) Metáforas del mestizaje, en: DD.AA. *Métissages en Amerique Latine*, Université de Paris-Sorbone: Ibérica, *Nouvelle Série* 3: 35-44.
- CANDEL, F. (1967) *Els altres catalans*, Barcelona: Edicions 62.
- CAPLAN, P. (ed.) (1987) *The Cultural construction of Sexuality*, London: Tavistock.
- CARABAÑA, J. (1983) Homogamia y movilidad social, *Revista de investigaciones sociológicas*, 21: 61-81.
- CARENS, J. H. (1994) Cultural Adaptation and Integration. Is Quebec a Model for Europe?, en: BAUBÖCK, R. (ed.) *From Aliens to Citizens. Redefining the status of immigrants in Europe*, Vienna: Avebury, pp. 149-187.
- CARENS, J. H. (2002) The integration of immigrants, comunicación presentada en el *Simposi Internacional Europa-Mediterrània. Polítiques d'immigració*, Barcelona, en: ICM-UPF (2002), pp. 27-28.

- CARENS, J. H. y WILLIAMS, M. S. (1996) Muslim Minorities in Liberal Democracies: The Politics of Misrecognition, en: BAUBÖCK, R. *et al.* (eds.) *The Challenge of Diversity. Integration and Pluralism in Societies of Immigration*, Vienna: Avebury, pp. 157-186).
- CARRISON, M. y BLY, M. A. (1997) *Human Relations. Productive Approaches for the Workplace*, U.S.A: Allyn & Bacon.
- CARROLL GREARSON, J. y SMITH, L. B. (eds.) (1995) *Swaying: essays on intercultural love*, Iowa: Iowa University Press.
- CARTWRIGHT, D. y ZANDER, A. (1972) Presiones para la uniformidad de grupos, en: (id.) *Dinámica de grupos*, México: Trillas, pp. 159-172.
- CASTLES, S. (2000) *Ethnicity and globalization. From migrant worker to transnational citizen*. London: SAGE.
- CASTLES, S. (2002) Globalisation and migration, comunicación presentada en el *Simposi Internacional Europa-Mediterrània. Polítiques d'immigració*, Barcelona, en: ICM-UPF (2002), pp. 28-29.
- CASTLES, S. y DAVIDSON, A. (2000), *Citizenship and migration: globalization and the politics of belonging*, London: Macmillan.
- CASTLES, S. y MILLER, M. J. (1993) *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*, London: Macmillan.
- CATTON, W. R y SMIRCICH, R. J. (1964) A comparison of mathematical models for the effect of residential propinquity on mate selection, *American Sociological Review*, 29: 522-529 (reproducido en: ANDERSON, M. (ed.) (1971) *Sociology of the family*, U.S.A: Penguin modern sociology Readings, pp. 186-200).
- CE (2000) *Statistiques sociales européennes: Migration*, Luxembourg: Office des publications officielles des communautés européennes.
- CENTRAL STATISTICS DEPARTMENT (1993) *Population and Housing Census. Fertility, Analysis and evaluation, y Population and Housing Census. Spatial distribution of the population and socio-cultural characteristics*, Vols. 2 y 5, respectivamente, Banjul, The Gambia: CSD.
- CESARI, J. (1994) De l'immigré au minoritaire: les Maghrébins de France, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 10 (1): 109-126.
- CLEARLY, D. (1999) *Race, nationalism and Social Theory in Brasil: rethinking Gilberto Freyre*, en: <http://www.transcomm.ox.ac.uk/newslett.htm>, WPTC-99-09.
- CLOUDSLEY, A. (1984) *Women of Omdurman. Life, Love and the Cult of Virginity*, London: Ethnographica.

- COALE, A. J. (1971) Age Patterns at Marriage, *Population Studies*, 25 (2): 193-214.
- COALE, A. J. (1977-a) The development of News Models of Nuptiality and Fertility, *Population*, nº especial, Sept.: 131-154.
- COALE, A. J. (1977-b) *La transición demográfica*, Santiago de Chile: Celade.
- COALE, A. J. y COTTS WATKINS, S. (eds.) (1986) *The Decline of Fertility in Europe*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- COHEN, A. P. (1985) *The symbolic construction of community*, London y New York: Tavistock.
- COHEN, A. P. (1988) The Perversions of Inheritance: Studies in the Making of Multi-Racist Britain, en: COHEN, P. y BAINS, H. S. (eds.) *Multi-racist Britain: new directions in theory and Practice*, London: Macmillan, pp. 63-86.
- COHEN, A. P. y BAINS, H. S. (eds.) (1988) *Multi-racist Britain: new directions in theory and Practice*, London: Macmillan.
- COLECTIVO IOÉ (1992) *La migració estrangera a Catalunya. Balanç i perspectives*, Barcelona: Institut Català d'Estudis Mediterranis.
- COLECTIVO IOÉ (1994-a) *Marroquins a Catalunya*, Barcelona: Institut Català d'Estudis Mediterranis, Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos.
- COLECTIVO IOÉ (1994-b) La inmigración extranjera en España: sus características diferenciales en el contexto europeo, en: CONTRERAS, J. (comp.) *Los retos de la inmigración. Racismo y pluriculturalidad*, Madrid: Talasa, pp. 83-119.
- COLECTIVO IOÉ (1995) *Presencia del Sur. Marroquíes en Cataluña*, Madrid: Fundamentos.
- COLECTIVO IOÉ (1996) La inmigración marroquí en Cataluña, y Hijos de inmigrantes marroquíes en España, en: T.E.I.M *Atlas de la inmigración magrebí en España*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid / Ministerio de Asuntos Sociales, Dirección General de Migraciones, pp. 146-151 y 216-219, respectivamente.
- COLECTIVO IOÉ (1999) La inmigración irregular, en: (id.) *Inmigrantes, trabajadores, ciudadanos. Una visión de las migraciones desde España*, Valencia: Servei de Publicacions Universitat de Valencia, pp. 80-95.
- COLEMAN, D. A. (ed.) (1982) *Demography of immigrants and Minority Groups in the United Kingdom*, London: Academic Press.
- COLEMAN, D. A. (1983) The Demography of Ethnic Minorities, *Journal of Biosocial Science Supplement*, 8: 43-87.

- COLEMAN, D. A. (1984) Marital Choice and Geographical Mobility, en: BOYCE, A. J. (ed.) *Migration and Mobility. Symposia of the Society for the Study of Human Biology*, London: Taylor & Francis, 22: 19-55.
- COLEMAN, D. A. (1985) Ethnic intermarriage in Great Britain, *Population Trends*, 40: 4-10.
- COLEMAN, D. A. (1991) International migrants in Europe: adjustment and integration processes and policies, UNECE/UNFPA *Expert Group meeting on International Migration*, Ginebra, July 1991.
- COLEMAN, D. A. (ed.) (1992-a) *The British Population*, Oxford: Oxford University Press.
- COLEMAN, D. A. (1992-b) Inter-ethnic marriage in Bittles, en: ROBERTS, A. H y ROBERTS, D. F. (eds.) *Minority Populations: Genetics, Demography and Health*, London: Macmillan, pp. 208-240.
- COLEMAN, D. A. (1993) Los indicadores demográficos de la integración, en: TAPINOS, G. (ed.) *Inmigración e integración en Europa*, Barcelona: Fundación Paulino Torras Domenech, pp. 35-82.
- COLEMAN, D. A. (1994) Trends in fertility and intermarriage among immigrant populations in Western Europe as measures of integration, *Journal of Biosocial Science*, 26: 107-136.
- COLLIER, J. F. y YANAGISAKO, S. J. (eds.) (1987) *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford, California: Stanford University Press.
- COMAS D'ARGEMIR D. y PUJADAS, J. J. (1991) Familias migrantes: reproducción de la identidad y del sentimiento de pertenencia, Bellaterra: Papers, Revista de sociologia, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 33-56.
- COMAS, A. (1998) La integración de inmigrantes, asignatura pendiente, *El País. Edición Cataluña*, 8 de enero de 1998, p. 6.
- CONESA, M. (2001) Sanitat impulsará la vía penal contra las ablaciones en España y África, *El Periódico de Cataluña*, 06-05-2001, Tema del domingo: Choque de culturas, pp. 2-8 (entrevista a la Dra. Adriana Kaplan).
- CONTE, E. y ESSNER, C. (1995) *La Quête de la Race. Une Anthropologie du nazisme*, Paris: Hachete.
- CONTRERAS, J. (comp.) *Los retos de la inmigración. Racismo y pluriculturalidad*, Madrid: Talasa.

- CONVEY, A. y KUPISEZEWSKI, M. (1996) Migration and Policy in the European Union, en: REES, PH., STILLWELL, J., CONVEY, A. y KUPISEZEWSKI, M. (eds.) *Population Migration in The European Union*, Chichester: John Wiley & Sons, pp. 311-331.
- CORNELIUS, W. A. (1994) Spain: The Uneasy Transition from Labor Exporter to Labor Importer, en: CORNELIUS, W. A. *et al.* (eds.) *Controlling Immigration. A global perspective*, U.S.A: Stanford University Press, pp. 331-369.
- CORTÉS LÓPEZ, J. L. (2001) *Pueblos y culturas de África. Etnohistoria, mito y sociedad*, Madrid: Mundo Negro.
- CORTÉS, J. (1995) *El Corán*, Barcelona: Herder.
- COSTA-LASCOUX, J. y WEIL, P. (1992) *Logiques d'états et immigrations (Allemagne, Espagne, États Unis, Italie, Japon, Pays Bas, Royaume-Uni)*, Paris: Kimé.
- COURGEAU, D. (1976) Mobilité géographique, nuptialité et fécondité, *Population*, 31 (4-5): 901-915.
- COURGEAU, D. (1984) Relations entre cycle de vie et migrations, *Population*, 39 (4): 483-513.
- COURGEAU, D. (1985) Interaction between spatial mobility, family and career life cycle: A French survey, *European Sociological Review*, 1 (2): 139-162.
- COURGEAU, D. (1992) Análisis de la movilidad espacial a partir de datos de encuestas y censos, comunicación presentada en las *Jornadas sobre Demografía Urbana y Regional*, Valencia: CSIC.
- COURGEAU, D. y LELIEVRE, E. (1989) *Analyse démographique des biographies*, Paris: Institut National d'Etudes Démographiques.
- COWLISHAW, G. (1988) *Black, White or Brindle. Race in rural Australia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CRAVEN, A. (1968) *West Africans in London*, London: The Institute of Race Relations.
- CRESTER, A. G. (1990) Inter-marriage between "White" Britons and Immigrants from the New Commonwealth and Pakistan, *Journal of Comparative Family Studies*, 21 (2): 227-239.
- CRESTER, G. y LEON, J. (1982) Inter-marriages in the U.S: An overview of theory and research, *Marriage and Family Review*, 5: 3-15.
- CROWLEY, J. (1996) The Theory and Practice of Immigration and 'Race-Relations' Policy: Some Thoughts on British and French Experience, en: CARMON, N. (ed.): *Immigration and Integration in Post-Industrial Societies. Theoretical Analysis and Policy-Related Research*, London: Macmillan, pp. 227-249.

- CUISINIER, J. (1962) Le mariage avec la cuisine parallèle dans le système arabe, *L'Homme*, 2 (2): 80-105.
- CURTIN, P. D. (1972) [1964] British Images of Africans in the Nineteenth Century, en: BAXTER, P. y SANSOM, B. (eds.) *Race and Social Difference*, London: Penguin Books, pp. 130-143.
- CURTIS, L. (1996) [1984] *Nothing but the same old story. The roots of anti-Irish racism*, London: Sasta.
- CHAMBERLAIN, M. E. (1976) The Victorian Image of Africa, en: *The Scramble for Africa*, London: Longman, pp. 17-29.
- CHARBIT, Y. (1987) *Famille et nuptialité dans la Caraïbe*, Travaux et Documents 114, INED, Paris: P.U.F.
- CHELHOD, J. (1965) Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe, *L'Homme*, V: 113-173.
- CHESNAIS, J-C. (1986) *La transition démographique*, Paris: P.U.F.
- CHRISTEN, I. (1989) *El hombre biocultural. De la molécula a la civilización*, Madrid: Cátedra (esp. El hecho sexual, pp. 97-101, y La distancia genética ideal: endo y exogamia, pp. 107-110).
- CHUKWUDI EZE, E. (1997) *Race and the Enlightenment. A Reader*, Oxford: Blackwell.
- DANIELS, J. (1997) *White lies. Race, class, gender, and sexuality in white supremacist discourse*, New York y London: Routledge.
- DAVIS, K. (1941) Intermarriage in Caste Societies, *American Anthropologist*, 43: 376-395.
- DD.AA. (1990) Algunos problemas prácticos en torno a la adquisición de la nacionalidad española por los inmigrantes residentes en España, Mesa redonda (ciclo inmigración extranjera y derecho), 1989-90, Barcelona: Itinera, Anales de la Fundación Paulino Torras Domènech.
- DE JOUVENEL, H. y ROQUE, M. A. (dirs.) (1993) *Catalunya a l'horitzó 2010*, Prospectiva mediterrània, Barcelona: Institut Català d'Estudis Mediterrania.
- DEL OLMO, M. y QUIJADA, M. (1992) Las migraciones, procesos de desorganización y reorganización cultural, *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 2: 145-159.
- DEVEREUX, G. (1975) *Etnopsicoanálisis complementarista*, Buenos Aires: Amorrortu.
- DIALMY, A. (1998) Moroccan Youth, Sex and Islam, *Middle East Research & Information Project*, 28 (1): 16-17.

- DIOP, A-B. (1981) *La Société Wolof. Tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*, Paris: Karthala.
- DIXON, R. (1971) Explaining Cross-cultural Variations on Age at Marriage and Proportions never Marrying, *Population Studies*, XXV: 215-235.
- DOMINGO, A. (1992) El amor en los tiempos de crisis, en: VERDÚ, V. (ed.) *Nuevos amores, nuevas familias*, Barcelona: Tusquets, pp. 149-178.
- DOMINGO, A. (1996) Bases demográficas para el estudio de la formación de la pareja en Madrid y Barcelona, Trabajo de investigación, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Madrid: U.N.E.D.
- DOMINGO, A. (2000) El desmentido: la ardua tarea del demógrafo, en: S.O.S RACISMO *Informe Anual 2000 sobre el racismo en el Estado español*, Barcelona: Icaria, pp. 229-232.
- DOMINGO, A. et al. (1995): *Condicions de vida de la població d'origen africà i llatinoamericà a la Regió Metropolitana de Barcelona. Una aproximació qualitativa*, Barcelona: Mancomunitat de Municipis de l'Àrea Metropolitana de Barcelona y Diputació de Barcelona.
- DOMINGO, A. et al. (2001) Aproximació sociocultural al model català d'interculturalitat, en: ROQUE, M. A. y MAILA, J. (eds.) *Els reptes de la interculturalitat a la Mediterrània*, Barcelona: Proa-ICM, pp. 147-152.
- DOMINGO, A. et al. (2002) *Migracions internacionals i població jove de nacionalitat estrangera a Catalunya*, Barcelona: Observatori català de la Joventut, Departament de la Presidència, Generalitat de Catalunya, nº 7, estudis.
- DOMINGO, A. y BRANCOS, I. (1996) Aspectes demogràfics de la immigració estrangera a les comarques barcelonines; *Papers de Demografia*, 116, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, Centre d'Estudis Demogràfics.
- DORKENOO, E. y ELWORTHY, S. (1994) Female Genital Mutilation, en: DAVIES, M. (ed.) *Women and violence. Realities and Responses Worldwide*, London: Zed Books, pp. 137-148.
- DOUGLAS, M. (1991) [1966] *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid: Siglo XXI.
- DUALEH ABDALLA, R. H. (1982) *Sisters in Affliction. Circumcision and Infibulation of Women in Africa*, London: Ked.
- DUBOW, S. (1995) *Scientific racism in Modern South Africa*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DUMONT, L. (1975) [1971] *Introducción a dos teorías de la Antropología Social*, Barcelona: Anagrama.

- DUPIRE, M. (1990) Le modèle Sereer Ndut de diversification des alliances et ses transformations, en: HÉRITIER, F. y COPET-ROUGIER, E. (eds.) *Les complexités de l'alliance. Les Systèmes semi-complexes*, Vol. I, Paris: des Archives contemporaines (EAC), pp. 79-125.
- DYKE, B. (1971) Potential Mates in a small Human Population, *Social Biology*, 18 (1): 28-39.
- EBRON, P. (1997) Traffic in Men, en: GROSZ-NGATE, M. y KOKOLE, O. H. (eds.) *Gendered Encounters. Challenging Cultural boundaries and Social Hierarchies in Africa*, New York y London: Routledge, pp. 223-245.
- EDLEY, N. y WETHERELL, M. (1995) *Men in Perspective. Practice, Power and Identity*, London: Prentice Hall.
- EIBL-EIBESFELDT, I. (1964) Experimental Criteria for Distinguishing Innate from Culturally Conditioned Behavior, en: NORTHROP, F. S. C. y LIVINGSTON, H. H. *et al.* (eds.) *Cross-Cultural Understanding: Epistemology in Anthorpolology*, New York y London: Harper & Row, pp. 297-305.
- EISENSTEIN, Z. R. (1996) Writing Hatred on the Body, en: (id.) *Hatreds: racialized and sexualized conflicts in the 21st century*, London: Routledge, pp. 21-43.
- EL DAREER, A. (1982) *Women, Why Do You Weep?. Circumcision and Its Consequences*, London: Zed.
- EPSTEIN, A. L. (1961) The Network and Urban Social Organization, *The Rhodes-Livingsstone Journal*, 39: 29-61.
- EPSTEIN, A. L. (1978) *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity*, London: Tavistock.
- ESHLEMAN, J. R. (1985) One should marry a person of the same religion, race, ethnicity, and social class, en: FELDMAN, H. & M. (eds.) *Current controversies in marriage and family*, California: SAGE, pp. 57-66 (Absract de POP-LINE 10/96: "Intermarriage", record 144 of 186).
- EUROPA PUBLICATIONS (1998) *Africa south of the Sahara 1998. Regional Surveys of the World: 'The Gambia'*, pp. 473-485, y 'Senegal', pp. 868-888, U.K: Europa.
- EUROPA PUBLICATIONS (2000) *The Europa World Year Book 2000: 'Gambia'*, vol. 1, pp. 1544-1555, y 'Senegal', vol. 2, pp. 3168-3189, U.K: Europa.
- EUROSTAT (2001) *NewCronos - migración*.
- ETANE (1998) *La dona a l'Àfrica negra: font i garantia de vida* (material de debat). Barcelona: Zukoy-5.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1951) *Kinship and marriage among the Nuer*, Oxford: Clarendon.

- FAAL, D. (1999) [1997] *A History of The Gambia, AD 1000 to 1965*, Serrekunda, The Gambia: Edward Francis.
- FAIST, T. (2000) *The volume and dynamics of international migration*: Oxford: Clarendon.
- FANON, F. (1967) [1952] *Black skin, white masks*, New York: Grove.
- FEATHERSTONE, M. (1996) Global Culture: An Introduction, en: (id.) (ed.) *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity*, London: SAGE, pp. 1-15.
- FELL, C. (1994) La raza cósmica de José Vasconcellos, ou le métissage sublime, en: DD.AA. *Métissages en Amérique Latine*, Université de Paris-Sorbonne: Ibérica, Nouvelle Série 3: 63-73.
- FERNÁNDEZ VILLANUEVA, C. (1998) El arte de amar: un análisis sociológico, *REIS*, 84/98: 125-146.
- FINNÄS, F. (1988) The demographic effect of mixed marriages, *European Journal of Population*, 4: 145-158
- FONS, V. (1999) *Los ndowé entre Guinea Ecuatorial y Cataluña: etnomedicina, salud materno-infantil y procreación*, Bellaterra: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- FOSSAS, E. (2001) El model Catalunya/Espanya d'interculturalitat. Aproximació Política, en: ROQUE, M. A. y MAILA, J. (eds.) *Els reptes de la interculturalitat a la Mediterrània*, Barcelona: Proa-ICM, pp. 203-212.
- FOSTER, H. (ed.) (1987) *Postmodern Culture*, London y Sydney: Pluto.
- FOUCAULT, M. (1976) *Histoire de la sexualité*, Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1992) *Genealogía del racismo*, Madrid: La Piqueta.
- FOX, R. (1972) [1967] Exogamia e intercambio directo, en: (id.) *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid: Alianza Universidad, pp. 161-221.
- FREEDMAN, M. (1981) [1978] *Corrientes de investigación en las ciencias sociales II. Antropología, arqueología e historia*, Madrid: Tecnos/Unesco.
- FREUD, S. (1974-a) [1921] *Psicología de las masas y análisis del yo*, Madrid: Biblioteca Nueva, Obras completas, vol. VII, CXII.
- FREUD, S. (1974-b) *Escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, Madrid: Alianza.
- FRIEDMAN, J. (1996) Being in the world: Globalisation and Localisation, en: FEATHERSTONE, M. (ed.) *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity*, London: SAGE, pp. 311-329.

- FROMKIN, H. L. y SHERWOOD, J. J. (eds.) (1976) *Intergroup and Minority Relations: An Experimental Handbook*, California: University Associates.
- FUNDACIÓ JAUME BOFILL (2001) *Anuari de la immigració a Catalunya 2000*, Barcelona: Mediterrània.
- FUYO GASKINS, P. (1999) *What are you?. Voices of mixed-race young people*, New York: Henry Holt.
- GALASKIEWICZ, J. y WASSERMAN, S. (1993) Social Network Analysis. Concepts, Methodology and Directions for the 1990's, *Sociological Methods & Research*, 22 (1): 3-22.
- GALLEH JALLOW, B. (1999) *Ultimate Conflict*, The Gambia: Sunrise.
- GARCÍA, C. O. y SÁNCHEZ GÓMEZ, L. A. (eds.) (1994) *Diccionario histórico de la antropología española*, Madrid: CSIC.
- GARDNER, K. (1995) Global Migrants: An Introduction, en: (id.) *Global Migrants, local lives. Travel and Transformation in Rural Bangladesh*, Oxford: Clarendon, pp. 1-34.
- GARRETA, J. (1999) *La integració en l'estructura social de les minories ètniques. Gitanos i immigrants extracomunitaris a les províncies de Lleida i Ossa*, Lleida: Universitat de Lleida.
- GARRETA, J. (2000) *Els musulmans de Catalunya*, Lleida: Pagès, Col. Guimet.
- GASPARD, F. y SERVAN-SCHREIDER, C. (1984) *La fin des immigrés*, Paris: Seuil.
- GASTAUT, Y. (1994) L'immigré dans l'opinion publique, *Migrations Société*, 36: 6-19.
- GATES, H. L. (1986) *Figures in black: words, signs, and the "racial" self*, New York: Oxford University Press.
- GAUDEMET, J. (1993) *El matrimonio en Occidente*, Madrid: Taurus Humanidades.
- GAY-Y-BLASCO, P. (1997) A different body?. Desire and virginity among gitanos, *Journal of the Royal Anthropol. Institute* (N.S.), 3: 517-535.
- GEANÂ, G. (1997) Ethnicity and globalisation. Outline of a complementarist conceptualisation, *Social Anthropology*, 5 (2): 197-209.
- GEERTZ, C. (1987) *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.
- GENERALITAT DE CATALUNYA (2001) *Pla Interdepartamental d'Immigració 2001-2004*, julio 2001.
- GERGEN, K. J. y GERGEN, M. M. (1981) *Social Psychology*, London: Harcourt Brace Janvanovich.

- GEWIRTH, A. (1988) Ethical Universalism and Particularism, *The Journal of Philosophy*, LXXXV (6): 283-302.
- GIDDENS, A. (1993) [1989] *Sociology*, U.K: Polity Press (2ª ed.).
- GIDDENS, A. (1995) *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid: Cátedra.
- GILMAN, S. L. (1985-a) Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature, en: GATES, H. L (ed.) *"Race", writing, and difference*, Chicago y London: Chicago University Press, pp. 223-261 (también reproducido en: DONALD, J. y RATTANSI, A. (eds.) (1997) [1992] *'Race', culture & difference*, London: SAGE, pp. 171-198).
- GILMAN, S. L. (1985-b) *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*, Ithaca: Cornell University Press.
- GILROY, P. (1990) One Nation under a Groove: the cultural politics of 'Race' and Racism in Britain, en: GOLDBERG, D. T. (ed.) *Anatomy of Racism*, Mineapolis: University of Minessota Press, pp. 263-283.
- GIMÉNEZ CABALLERO, E. (1965) *Genio hispánico y mestizaje*, Madrid: Nacional.
- GIMÉNEZ, C. (1992) Madrid y la cuestión inmigrante, *Alfoz*, 91-92 (doble monográfico): 78-112.
- GIMÉNEZ C. (1993-a) ¿Qué entendemos por integración de los inmigrantes?. Una propuesta conceptualizada, *Entre Culturas*, Madrid: Boletín del programa de Inmigrantes de Cáritas Española, 7 (V): 12-15.
- GIMÉNEZ, C. (coord.) (1993-b) *Inmigrantes extranjeros en Madrid*, Madrid: Serie Informes técnicos, Comunidad de Madrid.
- GIMÉNEZ, C. (1994) El caleidoscopio cultural europeo: entre el localismo y la globalidad, *Documentación Social*, 97 (monográfico sobre interculturalidad), Madrid, pp. 9-34.
- GIMÉNEZ, C. y MALGESINI, G. (2000) *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, Madrid: Catarata.
- GIRARD, A. (1981) [1964] *Le Choix du conjoint*, 70, Paris: P.U.F.
- GLAZER, N. y MOYNIHAN, D. P. (1963) *Beyond the Melting Pot*, Cambridge: MIT y Harvard University Press.
- GLICK SCHILLER, N. *et al.* (1992) Towards a definition of 'transnationalism': Introductory remarks and research questions, en: (id.) (eds.) *Towards a transnational perspective on migration*, New York: New York Academy of Sciences, pp. ix-xiv.

- GLICK SCHILLER, N. *et al.* (1995) From Immigrant to transmigrant: theorising transnational Migration, *Anthropological Quarterly*, 68 (1): 48-54.
- GOLD, S. (1997) Transnationalism and vocabularies of Motive and International Migration: the case of Israelis in the United States, *Sociological perspectives*, 40 (3): 409-426.
- GOLDBERG, D. T. (1994) *Multiculturalism as a critical reader*, Oxford: Blackwell.
- GOLDTHORPE, J. E. (1989) *Family life in Western societies. An historical sociology of family relations in Britain and North America*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (1993) 'Endogamia/Exogamia', y 'Familia', en: AGUIRRE BAZTÁN, A. (ed.) *Diccionario Temático de Antropología*, Barcelona: Boixareu Universitaria, pp. 223-228 y pp. 322-328, respectivamente.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (1994) *Teorías del parentesco. Nuevas aproximaciones*, Madrid: Eudema.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (1995) Hacia una Antropología de la procreación, *Familia y Sociedad*, 3: 95-110.
- GONZÁLVEZ PÉREZ, V. (1995) *Immigrantes marroquíes y senegaleses en la España Mediterránea*, Valencia: Generalitat Valenciana, Coselleria de Treball i Afers socials.
- GONZÁLVEZ PEREZ, V. (1996) L'immigration étrangère en Espagne (1985-1994), *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 12 (1): 11-37.
- GOODE, W. J. (1959) The theoretical Importance of Love, *American Sociological Review*, 24: 38-47.
- GOODY, J. (1970) Marriage, Prestations, Inheritance and Descent in Pre Industrial Societies, *Journal of Comparative Family Studies*, 1 (1).
- GORDON, M. (1964) *Assimilation in American Life: the Role of Race, Religion, and National Origins*, New York: Oxford University Press.
- GOUG, K. (1974) [1959] Los nayar y la definición del matrimonio, *Cuadernos Anagrama*, 89, Barcelona: Anagrama.
- GRABURN, N. (1985) Incest and exogamy in the Middle East: A problem for Anthropology (manuscrito)
- GRAY, A. (1987) Intermarriage: opportunity and preference, *Population Studies*, 41 (3): 365-379.

- GREGORIO GIL, C. (1996) Familia y entorno social migratorio: dos instancias socializadoras en conflicto, en: T.E.I.M, *Atlas de la inmigración magrebí en España*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid / Ministerio de Asuntos Sociales, Dirección General de Migraciones, pp. 226-227.
- GREGORY, S. y SANJEK, R. (eds.) (1994) *Race*, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press (esp. Intermarriage and the Future of Races in the United States, pp. 103-130).
- GRILLO, R. D. (1985) *Ideologies and Institutions in Urban France: The Representation of Immigrants*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GRILLO, R. D. (2000) Transmigration and Cultural Diversity in the Construction of Europe, comunicación presentada en el *Simposi Internacional diversitat cultural i construcció europea*, Fundació Jaume Bofill / Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona, 15 de diciembre de 2000.
- GROSZ-NGATE, M. y KOKOLE, O. H. (eds.) (1997) *Gendered Encounters. Challenging Cultural boundaries and Social Hierarchies in Africa*, New York y London: Routledge.
- GRUNDY, E. (1993) The Household dimension in migration research, en: CHAMPION, T. y FIELDING, T. (eds.) *Migration Processes and Patterns*, Vol. 1, Research Progress and Prospects, London y New York: Belhaven, pp. 165-175.
- GUICHARD, P. (1995) [1976] *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Granada: Archivum (esp. Parentesco agnaticio y endogamia tribal en la civilización árabe-bereber tradicional, pp. 55-105).
- GUILLAUMIN, C. (1970) Grande presse et multi-ethnicité. La situation en France, *Revue Internationale des Sciences Sociales*, XXIII (4), 614.
- GUTMANN, A. (ed.) (1994) *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, Princeton: Princeton University Press.
- HAGENDOORN, L. (1993) Ethnic categorization and outgroup exclusion: cultural values and social stereotypes in the construction of ethnic hierarchies, *Ethnic and Racial Studies*, 16 (1): 26-51.
- HAJNAL, J. (1965) European marriage patterns in perspective, en: GLASS, D. V. y EVERSLEY, D. E. C. (eds.) *Population in History. Essays in Historical Demography*, London: Edward Arnold, pp. 101-143.
- HALL, S. (1992) Race, Culture, and Communications: Looking Backward and Forward at Cultural Studies, *Rethinking Marxism*, 5 (1):10-18.
- HALL, S. (1994) Cultural identity and diasporas, en: WILLIAMS, P. y CHRISMAN, L. (eds.) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, New York: Columbia University Press, pp. 392-403.

- HALL, S. (1996) The Question of Cultural Identity, en: (id.) (ed.) *Modernity: an Introduction to Modern Societies*, U.K: Open University Press.
- HANNOUN, H. (1992) *Els ghettos de l'escola. Per una educació intercultural*, Vic: Eumo
- HARPER, D. (1982) Epilogue: Living in two cultures. Some sociological considerations, en: *Living in Two Cultures. The socio-cultural situation of migrant workers and their families*, U.K: Gower/UNESCO, pp. 317-325.
- HECHTER, M. (1994) Rational choice theory and the study of race ethnic relations, en: REX, J. y MASON, D. (eds.) *Theories of race and ethnic relations*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 64-279.
- HELMS, J. E. (1990) An Overview of Black Racial Identity Theory, en: (id.) (ed.) *Black and white Racial Identity. Theory, research, and Practice*, New York: Greenwood, pp. 9-47.
- HENRY, L. (1966) Perturbations de la nuptialité résultant de la guerre 1914-1918, *Population*, 2: 265-278.
- HENRY, L. (1969) Schéma de nuptialité: déséquilibre des sexes et âge au mariage, *Population*, 24 (6): 1067-1122.
- HENRY, L. (1976) 'Nupcialidad', en: (id.) *Demografía*, Labor Universitaria, Manuales, pp. 69-87.
- HÉRITIER, F. (1981) *L'exercice de la parentée*, Paris: Gallimard.
- HÉRITIER, F. y COPET-ROUGIER, E. (eds.) (1990): Les complexités de l'alliance. Les Systèmes semi-complexes, y Les complexités de l'alliance. Les Systèmes complexes d'alliance matrimoniale, Vols. I y II, respectivamente, Paris: Archives contemporaines (EAC).
- HERRERA, M. y PRATS, A. (1995) Niveles de identificación e identidades nacionales. Un análisis desde la Teoría de la identidad social, en: SÁNCHEZ, J. C. y ULLÁN, A. M^a. (comp.) *Procesos psicosociales básicos y grupales*, Salamanca: Eudema, pp. 401-412.
- HERTON, C. C. (1967) *Sex and racism*, London: Andre Deutch.
- HEWSTONE, M. et al. (1996) [1988] *Introduction to Social Psychology. A European Perspective*, U.K: Blackwell.
- HIDALGO TUÑÓN, A. (1993) *Relfexión Ética sobre el Racismo y la Xenofobia*, Madrid: Popular (JCI).
- HIGGINS, E. T., HARPUR, W. W. y RUBLE, D. N. (1984) *Social cognition and social development. A sociocultural perspective*, New York: Cambridge University Press, Cambridge Studies in Social and emotional development, 5.

- HILL COLLINS, P. (1992) Pornography and black women's bodies, en: BONNER, F., GOODMAN, L., ALLEN, R., JANES, L. y KING, C. (eds.) *Imagining Women. Cultural representations and gender*, U.K: Polity Press & The Open University, pp. 263-267.
- HOBBSBAWM, E. (1983) *Inventing traditions*, en: HOBBSBAWM, E. y RANGER, T. (eds.) *The invention of tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HOGG, M. A. y VAUGHAN, G. M. (1995) *Social Psychology. An Introduction*, London: Prentice-Hall, Harvester Wheatsheaf.
- HOLY, L. (1996) *Anthropological perspectives on kinship*, Chicago: Pluto.
- HOOKS, B. (1989) *Talking Back. Thinking feminist, thinking black*, Boston: South End.
- HOOKS, B. (1992) *Black Looks. Race and Representation*, Boston: South End.
- HOOKS, B. (1994) *Outlaw culture. Resisting Representations*, New York: Routledge.
- HOSKEN, F. P. (1993) [1979] *The Hosken Report Genital and Sexual Mutilation of Females*, Lexington, U.S.A: Women's International Network News (4th rev. ed.) (esp. 'Senegal', pp. 260-267).
- HUNTER, E. (1993) *Aboriginal Health and History. Power and Prejudice in Remote Australia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HWANG, S. S. *et al.* (1995) The SES selectivity of interracial married Asians, *International Migration Review*, 29 (2): 469-491.
- HYSLOP, J. (1995) White working-class women and the invention of Apartheid: 'purified' Afrikaner nationalist agitation for legalisation against 'mixed' marriages, 1934-9, *Journal of African History*, 36: 57-81.
- IBISCUS (1991) *Senegal*, France: Ministère de la Coopération et du Développement, Série Références bibliographiques, Col. Réseaux documentaires sur le développement.
- ICM-UPF (2002) Dossier del *Simposi Internacional Europa-Mediterrània. Polítiques d'immigració*, Institut Català de la Mediterrània y Universitat Pompeu Fabra, Barcelona 30 de enero a 1 de febrero de 2002.
- IMSERO (1999) *Los españoles y la inmigración*, Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Col. Observatorio Permanente de la Inmigración, Dir. Juan Díez Nicolás (ASEP).
- I.N.E-base (2000) *Cifras oficiales de población española a 01-01-2000*, Madrid: Instituto Nacional de Estadística (<http://www.ine.es/inebase>).
- INSKO, A. *et al.* (1980) *Psicología Social Experimental*, México: Trillas.

- IOM-ONU (2000) *Etat de la Migration Dans le Monde en 2000*, ONU.
- JAHODA, G. (1999) *Images of savages. Ancient Roots of Modern Prejudice in Western Culture*, London y New York: Routledge.
- JENKINS, R. (1997) *Rethinking ethnicity. Arguments and explorations*, London: SAGE.
- JERROME, D. (1978) Migrants or settlers?. The Ibo in London, Africa. *Journal of the International African Institute*, 48 (4): 368-379.
- JIOBU, R. M. (1988) *Ethnicity and Assimilation*, New York: Suny.
- JONES, F. L. (1991) Ethnic Intermarriage in Australia, 1950-52 to 1980-82: Models or Indices?, *Readings in Population Research Methodology*, 4 (16): 13-105 (también publicado en: *Population Studies*, 45: 27-42).
- JONES, P. R. (1984) Ethnic intermarriage in Britain: a further assessment, *Ethnic and Racial Studies*, 17 (3): 398-405.
- KALMIJN, M. (1998) Intermarriage and Homogamy: Causes, Patterns and Trends, *Annual Review of Sociology*, 24: 395-421.
- KANE, T. (1986) Fertility and assimilation of guestworker populatins in the Federal Republic of Germany: 1961-1981, *Zeitschrift fur Bevolkerungswissenschaft*, 12 (10): 99-131.
- KANG FU, V. (2001) Racial Intermarriage pairings, *Demography*, 38 (2): 147-159.
- KAPLAN, A. (1991) Trabajo de campo en Senegambia: aproximación a algunos aspectos etnográficos de la región, *Revista de Trabajo Social*, 123: 81-100.
- KAPLAN, A. (1993) El clítoris y las mutilaciones, *El País. Edición Cataluña*, 11 de mayo de 1993, Sociedad: Debate sobre la ablación, p. 41.
- KAPLAN, A. (1998) *De Senegambia a Cataluña: procesos de aculturación e integración social*, Barcelona: Fundació La Caixa (10è Premi Dr. Rogeli Duocastella).
- KAPLAN, A. (2001) Integración social, identidad étnica y género: la salud sexual y reproductiva de las mujeres migrantes subsaharianas: retos e implicaciones, Comunicación del II Congreso sobre la inmigración en España.
- KASTORYANO, R. (1994) Mobilisations des migrants en Europe: du national au transnational, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 10 (1): 169-181.
- KATZ, A. M. y HILL, R. (1958) Residential propinquity and marital selection: a review of theory, method and fact, *Marriage and Family Living*, 20: 27-35.
- KAYONGO-MALE y ONYANGO, P. (1986) *The sociology of the African Family*, London: Longman.

- KEESING, R. M. (1987) Anthropology as Interpretative Quest, *Current Anthropology*, 28 (2): 161-176.
- KERCKHOFF, A. C. (1963) Patterns of homogamy and the field of eligibles, *Social Forces*, 42: 289-297 (reproducido en: ANDERSON, M. (ed.) (1971) *Sociology of the family*, U.S.A: Penguin modern sociology Readings, pp. 169-186).
- KERCKHOFF, A. C. y DAVIS, K. E. (1962) Value consensus and need complementarity in mate selection, *American Sociological Review*, 27: 295-303.
- KEVLES, D. J. (1985) *In the name of Eugenics. Genetics and the uses of human heredity*, Berkley y Los Angeles: University of California Press.
- KHALIFA, M. (1983) *The Sublime Qur'an and Orientalism*, London y New York: Longman.
- KING, R. (1993) European international migration 1945-90: a statistical and geographical overview, en: (id.) (ed.) *Mass Migration in Europe: The Legacy and the Future*, London: Belhaven, pp. 19-39.
- KING, R. (2000) Southern Europe in the changing global map of migration, en: KING, R., LAZARIDIS, G. y TSARDANIDIS, C. (eds.) *Eldorado or Fortress? Migration in Southern Europe*, London: Macmillan, pp. 1-26.
- KING, R. (2001) The troubled passage: migration and cultural encounters in southern Europe, en: (id.) (ed.) *The Mediterranean Passage. Migration and New Cultural Encounters in Southern Europe*, Liverpool: Liverpool University Press, pp. 1-21.
- KING, R. y RYBACZUK, K. (1993) Southern Europe and the international division of labour: from emigration to immigration, en: KING, R. (ed.) *The New Geography of European Migrations*, London: Belhaven, pp. 173-206.
- KING, R., FIELDING, A. y BLACK, R. (1997) The international Migration Turnaround in Southern Europe, en: KING, R. y BLACK, R. (eds.) *Southern Europe and the New Immigrations*, Brighton: Sussex Academic Press, pp. 1-25.
- KIRKHAM, P. y THUMIM, J. (eds.) (1993) *You Tarzan. Masculinity, Movies and Men*, London: Lawrence & Wishart.
- KITANO, H. H. L. (1974) *Race Relations*, University of California, New Jersey: Prentice-Hall.
- KLEMER, R. (1970) *Marriage and Family Relationships*, London: Harper & Row (esp. For or against endogamy?, pp. 95-109, The case against endogamy, pp. 110-119, y Psychological factors in mate selection, pp. 120-134).
- KOHN, T. (1998) The Seduction of the Exotic: Notes on Mixed Marriage in East Nepal, en: BREGER, R. y HILL, R. (eds.) *Cross-cultural Marriage. Identity and Choice*, Oxford: Berg, pp. 67-81.

- KORGEN, K. O. (1998) *From Black to biracial: transforming racial identity among Americans*, U.S.A: Praeger.
- KOSO-THOMAS, O. (1987) *The Circumcision of Women: A strategy for Eradication*, London: Zed.
- KOTHARI, R. (1991) Human Rights: A Movement in Search of a Theory, en: KOTHARI, S. y SETHI, H. (eds.) *Rethinking Human Rights: Challenges for Theory and Action*, Delhi: Lokayan, pp. 19-30.
- KRISTEVA, J. (1987) *Tales of Love*, New York: Columbia University Press.
- KUIJSTEN, A. (1996) Changing Family Patterns in Europe: A Case of Divergence?, *European Journal of Population*, 12: 115-143.
- KYMLICKA, W. (1996) *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona: Paidós.
- KYMLICKA, W. (2001) El multiculturalisme nord-americà a l'arena internacional, en: ROQUE, M. A. y MAILA, J. (eds.) (2001) *Els reptes de la interculturalitat a la Mediterrània*, Barcelona: Proa-ICM, pp. 35-48.
- LAGUNAS RODRÍGUEZ, Z. (1992) El racismo: problema actual de viejas raíces, *Antropológicas* (Revista de difusión del Instituto de investigaciones antropológicas, México), 4: 10-13.
- LAMAISSON, P. Y BOURDIEU, P. (1985) De la règle aux stratégies: entretien avec P. Bourdieu, *Terrain*, 4.
- LAMBERTH, J. (1989) *Psicología social*, Madrid: Pirámide.
- LAMBERTH, W. W. y LAMBERTH, W. E. (1973) [1964] *Social Psychology*, New Jersey: Prentice-Hall.
- LANDALE, N. (1994) Migration and the Latino family: union formation of Puerto Rican women, *Demography*, 31 (1): 133-158.
- LARSON, L. E. (1990) Religious intermarriage in Canada in the 1980's, *Journal of Comparative Family Studies*, 21 (1): 239-250.
- LAVRIN, A. (ed.) (1992) *Sexuality & Marriage in Colonial Latin America*, Nebraska: University of Nebraska Press.
- LAYTON-HENRY, Z. (1992) *The Politics of Immigration. Immigration, 'Race' and 'Race' Relations in post-war Britain*, Oxford: Blackwell.
- LEACH, E. R. (1967) Characterization of Caste and Race Systems, en: DE REUCK, A. y KNIGHT, J. (eds.) *Caste and Race: Comparative Approaches*, London: J. & A. Churchill, Ciba Foundation Symposia, pp. 5-16.

- LEACH, E. R. (1971) [1961] *Replanteamiento de la antropología*, Barcelona: Seix Barral.
- LEE, R. B. (1982) [1979] *The !Kung San. Men, Women and Work in a Foreign Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LEE, S. M. (1990) Patterns of Asian American Intermarriage and Marital Assimilation, *Journal of Comparative Family Studies*, 21 (1): 287-305.
- LEGASSICK, M. (1977) The concept of pluralism: a critique, en: GUTKIND, P. C. W. y WATERMAN, P. (eds.) *African Social Studies. A Radical Reader*, New York y London: Monthly Review, pp. 44-50.
- LEGUINA, J. (1973) Nupcialidad, en *Fundamentos de demografía*, Madrid: Siglo XXI, pp. 195-220.
- LEIRIS, M. (1973) [1960] Raza y civilización, en: UNESCO, *El racismo ante la ciencia moderna*, pp. 191-231, Ondarroa: Liber (publicado originalmente como: Race et civilisation, *Le racisme devant la science*, Paris: Gallimard, pp. 51-93).
- LEONARD, L. (1996) Female circumcision in Southern Chad: Origins, Meaning, and current Practice, *Social Science and Medicine*, 43 (2): 255-263.
- LERIDON, H. (1998) La variable "ethnie" comme catégorie statistique, *Population*, 3: 537-540.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1973) [1965] *El futuro de los estudios de parentesco*, Barcelona: Anagrama.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1981) [1949] *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires: Paidós.
- LEWONTIN, R. C., ROSE, S. y KAMIN, L. J. (1987) *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, Barcelona: Crítica.
- LIEBERSON, S. y WATERS, M. C. 1988) *From many Strands: Ethnic and Racial Groups in Contemporary America*, New York: Russel Sage Foundation.
- LIEBKIND, K. (1992) Ethnic Identity. Challenging the Boundaries of Social Psychology, en: BREAKWELL, G. M. (ed.) *Social psychology of identity and the self concept*, Surrey University Press, pp. 147-185.
- LIÉGEOIS, J. P. (1987) *Gitanos e itinerantes*, Madrid: Presencia gitana.
- LIPSCHUTZ, A. (1975) *El problema racial en la Conquista de América*, Madrid: Siglo XXI.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1973) La casa en Galicia, en: (id.) *Ensayos de Antropología social*, Madrid: Ayuso.

- LIVI-BACCI, M. (1991) Inmigración y desarrollo: comparación entre Europa y América, Barcelona: Itinera, Fundación Paulino Torras Doménech, pp. 101-117.
- LIVI-BACCI, M. (1993) *Introducción a la demografía*, Barcelona: Ariel.
- LOMBARDIA, P. (1954) Los matrimonios mixtos en el concilio de Elvira, *Historia del Derecho Español*, 24: 543-558.
- LOSADA, T. (1992) La mujer inmigrante de origen magrebí: de la sociedad tradicional a la sociedad acogida, *Text i Context. Revista del Col.legi de Psicòlegs de Catalunya*, 4, Barcelona: Col.legi de Psicòlegs de Catalunya.
- LOSADA, T. (1994) La familia inmigrante marroquí, *Quaderns de Serveis Socials*, 7, Barcelona, Diputació de Barcelona: 86-89.
- LUBIANO, L. (1996) But Compared to What?: reading Realism, Representation, and Essentialism in *Shool Daze*, *Do the Right Thing*, and the Spike Lee Discourse, en: BLOUNT, M. y CUNNINGHAM, G. P. (eds.) *Representing Black men*, New York y London: Routledge, pp. 173-205.
- LUKE, C. y LUKE, A. (1998) Interracial families: difference within difference, *Ethnic and Racial Studies*, 21 (4): 728-753.
- LUTHRA, M. (1997) *Britain's Black Population. Social Change, Public Policy and Agenda*, England: Arena.
- MAIR, L. (1974) *Matrimonio*, Barcelona: Barral.
- MAKINWA-ADEBUSOYE, P. (1992) The West African Migration System, en: KRITZ, M. M. et al. (eds.) *International Migration Systems. A Gobar Approach*, Oxford: Clarendon, pp. 63-79.
- MALIK, K. (1996) *The meaning of race: race, history and culture in Western society*, Basingstoke: Macmillan.
- MALUQUER SOSTRES, J. (1963) *L'Assimilation des immigres en Catalogne*, Geneve: Doz.
- MANCERA, A. (2001) Mediadores y médicos opinan que la ablación aún durará, *El Periódico de Cataluña*, 06-05-2001, Tema del domingo: Choque de culturas, p. 3 (entrevista a Eva Cham/Boyang y otros).
- MANYER FARRÉ, J. (1999) *Cuando el Islam llama a la puerta. Por una aproximación cultural a los musulmanes en Occidente*. Barcelona: Claret.
- MARTÍN CASARES, A. (2001) Género y desarrollo en África subsahariana: hacia el fin del apartheid de los sexos, *I Jornadas de estudios africanos*, Universidad de León, pp. 71-95.

- MARTÍN HERRERO, J. A. (1993) Parentesco, en: AGUIRRE BAZTÁN, A. (ed.) *Diccionario Temático de Antropología*, Barcelona: Boixareu Universitaria, pp. 474-479.
- MARTÍNEZ VEIGA, U. (1997) *La integración social de los inmigrantes extranjeros en España*, Madrid: Trotta / Fundación 1º de Mayo.
- MARTINIELLO, M. (2002) L'État, le marché et la diversité culturelle, comunicación presentada en el *Simposi Internacional Europa-Mediterrània. Polítiques d'immigració*, Barcelona, en: ICM-UPF (2002), pp. 46-47.
- MATHIEU, N-C. (1997) Relativismo cultural, ablación del clítoris y violencia contra las mujeres, *Arenal*, 4 (1): 77-94.
- MBITI, J. S. (1991) [1975] *Introduction to African Religion*, Oxford: Heinemann.
- McDANIEL, S. A. y TEPPERMAN, L. (2000) *Close relations. An Introduction to the sociology of families*, Scarborough, Ontario: Prentice-Hall.
- MCLEAN, S. y GRAHAM, S.E. (1985) *Female Circumcision, Excision and Infibulation*, London: The Minority Rights Groups Report, 47 (2nd rev. ed.).
- MÉCHOULAN, H. (1981) [1979] *El honor de Dios. Indios, judíos y moriscos en el Siglo de Oro*, Madrid: Argos Vergara.
- MEEKERS, D. (1992) The Process of Marriage in African Societies: A Multiple Indicator Approach, *Population and Development Review*, 18 (1): 61-78.
- MENDOZA, C. (1997) Foreign Labour Immigration in High-Unemployment Spain: the Role of African-Born Workers in the Girona Labour Market, en: KING, R. y BLACK, R. (eds.), *Southern Europe and the New Immigrations*, Brighton: Sussex Academic Press, pp. 51-75.
- MEREIRA CARTEA, P. A. y CARIDE GÓMEZ, J. A. (1997) Emigration to immigration: young people in a changing Spain, en: LAURENS HAZEKAMP, J. y POPPLE, K. (eds.) *Racism in Europe. A challenge for youth policy and youth work*, London: U.C.L., pp. 65-89.
- MERTON, R. K. (1941) Intermarriage and the social structure: fact and theory, *Psyquiatry*, 4: 361-374.
- MESSER, E. (1997) Pluralist Approaches to Human Rights, en: TURNER, T. y NAGENGAST, C. (eds.) Universal Human Rights versus Cultural Relativity, *Journal of Anthropological Research*, 53 (3) (Special issue), University of New Mexico Press, pp. 293-317.
- MEYER, B. y GESTCHIERE, P. (eds.) (1999) *Globalization and identity: dialectics of flow and closure*, Oxford: Blackwell.

- MICHEL, A. (1991) [1974] *Sociología de la familia y del matrimonio*, Barcelona: Península.
- MIDDLETON, J. (1984) *Los Lugbara de Uganda*, Bellaterra: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- MILES, R. (1989) *Racism*, London: Routledge.
- MILES, R. (1993) *Racism after "Race Relations"*, London: Routledge.
- MILORO, C. (1993) Tres antropólogos defienden la ablación del clítoris en emigrantes africanas, *El País. Edición Cataluña*, 28 de abril de 1993.
- MINISTERIO DE TRABAJO Y ASUNTOS SOCIALES (1996) *Los inmigrantes económicos en España*, Madrid: Observatorio Permanente de la Inmigración, Dirección General de Trabajo y Migraciones, mayo de 1996.
- MINISTERIO DE TRABAJO Y ASUNTOS SOCIALES (1997) *Informe de evaluación del Plan para la Integración Social de los inmigrantes 1996*, Madrid: Dirección General de Trabajo y Migraciones, Subdirección General de Promoción e Integración Social.
- MINISTERIO DE TRABAJO Y ASUNTOS SOCIALES (2000) *Anuario de Migraciones 2000*, Madrid: Dirección General de Ordenación de las Migraciones.
- MISITI, M. *et al.* (1995) Future migration into southern Europe, en: HALL, R. y WHITE, P. (eds.): *Europe's population. Towards the next century*, London: UCL, pp. 161-187.
- MODEL, S. y FISHER, G. (2001) Black-White unions: West Indians and African Americans compared, *Demography*, 38 (2): 177-185.
- MODOOD, T. (1992) British Asian Muslims and the Rushdie Affair, en: DONALD, J. y RATTANSI, A. (eds.) *'Race', culture & difference*, London: SAGE, pp. 260-277.
- MOLLE, W. T. M. y ZANDVLIET, C. Th. (1993) South-to-North Immigration into Western European Countries: The Case of France, the United Kingdom, and the Netherlands, en: SIEBERT, H. (ed.) *Migration: A Challenge for Europe* (Symposium), Kiel: Institut für Weltwirtschaft and der Universität Kiel, pp. 85-115.
- MORALES LEZCANO, V. (1993) *Inmigración africana en Madrid: marroquíes y guineanos (1975-1990)*, Madrid: U.N.E.D, Aula Abierta (esp. Intercambio de imágenes en las relaciones personales. El concepto y la mirada del otro. Las parejas mixtas. los hijos de dos culturas. Testimonios de los entrevistados, pp. 91-108).
- MORERAS, J. (1999) *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*, Barcelona: CIDOB.
- MULDER, C. H. (1993) Migration and Marriage in the life course: a method for studying synchronized events, *European Journal of Population*, 9: 56-75.

- MULLARD, CH. (1973) *Black Britain*, London: George Allen & Unwin.
- MUÑOZ PÉREZ, F. e IZQUIERDO ESCRIBANO, A. (1989) L'Espagne, pays d'immigration, *Population*, 2: 257-289.
- MURPHY, R. y KASDAN, L. (1959) The Structure of Parallel Cousin Marriage, *American Anthropologist*, February, 61 (1): 17-29
- MURSTEIN, B. I. (1973) A theory of marital choice applied to interracial marriage, en: STUART, I. R. y ABT, L. E. (eds.) *Interracial marriage. Expectations and realities*, New York: Grossman, pp. 231-234.
- MURSTEIN, B. I. (1976) *Who will marry whom?: theories and research in marital choice*, London: Springer.
- MURSTEIN, B. I. (1986) *Paths to marriage*, London: SAGE.
- MUSHAM, H. V. (1974) The marriage squeeze, *Demography*, 11 (2): 291-299.
- MUSHAM, H. V. (1990) Social Distance and Asymmetry in Inter-marriage Patterns, *Journal of Comparative Family Studies*, 21 (3): 307-324.
- NAGENGAST, C. (1997) Women, Minorities, and Indigenous Peoples: Universalism and Cultural Relativity, en: TURNER, T. y NAGENGAST, C. (eds.) Universal Human Rights versus Cultural Relativity, *Journal of Anthropological Research*, 53 (3) (Special issue), University of New Mexico Press, pp. 349-369.
- NAGENGAST, C. y TURNER, T. (1997) Universal Human Rights versus Cultural Relativity, en: TURNER, T. y NAGENGAST, C. (eds.) Universal Human Rights versus Cultural Relativity, *Journal of Anthropological Research*, 53 (3) (Special issue), University of New Mexico Press, pp. 269-272.
- NDIAYE, S. *et al.* (1991) Family Structures in Senegal, *Demographic and Health Surveys World Conference*, Washington, D.C, August 5-7, 1991. (Abstract de POP-LINE 10/96: "mate selection" & "ethnic groups", Record 14 of 45).
- NEEDHAM, R. (ed.) (1971) *Rethinking Kinship and Marriage*, London: Tavistock.
- NERÍN, G. (1995) El mestissatge, una peculiaritat equato-guineana?, en: DD.AA. *Ètnia i nació als mons africans*, Barcelona: l'Avenç, Col. Clío-12, pp. 189-215.
- NERÍN, G. (1998) *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, Barcelona: Península.
- NICHOLLS, D. (1974) *Three varieties of pluralism*, London: Macmillan.
- NJIE-SAIDY, I. (coord.) (1986) *Report of Women's Bureau Workshop on Traditional Practices Affecting The Health of Women and Children (Gambia)*, April 17th-19th 1986, Agriculture Training Centre Genoi L.R.D: Women's Bureau.

- NKWETO SIMMONDS, F. (1992) She's gotta have it: The representation of black female sexuality on film, en: BONNER, F. *et al.* (eds.) *Imagining Women. Cultural representations and gender*, London: Polity Press & The Open University, pp. 210-220.
- NOIRIEL, G. (1996) *The French Melting Pot. Immigration, Citizenship and National Identity*, Minneapolis y London: University of Minnesota Press (esp. pp. 150-157).
- NOTENSTEIN, F. W. (1945) Population, the long view, en: SCHULTZ, T. W. (ed.) *Food for the World*, Chicago: University of Chicago Press.
- NOTENSTEIN, F. W. (1953) Economic problems of Population change, *Proceeding of the Eight International Conference of Agriculturals*, London: Oxford University Press.
- NUGOGLU SOYSAL, Y. (1994) *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, The University of Chicago (esp. Discourses and Instruments of Incorporation, pp. 45-65).
- NYPAN, A. (1991) Revival of Female Circumcision: A Case of Neo-Traditionalism, en: ANNE STOLEN, K. y VAA, M. (eds.) *Gender and Change in Developing countries*, Norway: Norwegian University Press, pp. 39-65.
- O. GAINES, S. y LIU, J. H. (1997) Romantic and Interpersonal Resource Exchange Among Interethnic Couples, en: O. GAINES, S. *et al.* *Culture, Ethnicity, and Personal Relationship Processes*, New York: Routledge, pp. 91-118.
- O'HARE, W. P. (1992) America's Minorities-The Demographics of Diversity, *Population Bulletin*, 47 (4).
- OCDE-SOPEMI (1999) *Tendances des migrations internationales*, Rapport annuel 1999.
- OECD-SOPEMI (2000) *Trends in International migration*, Annual report 2000.
- OECD-SOPEMI (2001) *Trends in International migration*, Annual report 2001.
- OPCS (Office of Population Censuses and Surveys) (1991) *Census of Population: Ethnic Group and Country of Birth*, Great Britain, Vols.1 y 2, London: HMSO.
- OROPESA, L. y ANDERSON, N. (1994) Marriage markets and the paradox of Mexican American Nuptiality, *Journal of Marriage and the Family*, 56 (4): 889-907.
- PADEZ, C. y ALABADE, A. (1995) Influence os industrialization on marital behaviour in Beduido (Estarreja), Portugal, *Journal of Biosocial Science*, 27 (2): 207-214.
- PAJACZKOWSKA, C. y YOUNG, L. (1997) [1992] Racism, representation, Psychoanalysis, en: DONALD, J. y RATTANSI, A. (eds.) *'Race', culture & difference*, London: SAGE, pp. 198-219.

- PAREKH, B. (1982) *The experience of Black minorities in Britain, A Third Level Course Ethnic Minorities and Community Relations*, London: The Open University.
- PAREKH, B. (1990) Britain and the Social Logic of Pluralism, en: Commission for Racial Equality (ed.) *Britain: a plural society. Discussion Papers 3*, London: Commission for Racial Equality, pp. 58-76.
- PAREKH, B. (2000) *Rethinking Multiculturalism*, London: Macmillan y Harvard University Press.
- PARKER, A. et al. (eds.) (1992) *Nationalisms & Sexualities*, London y New York: Routledge.
- PARKER, M. (1995) Rethinking Female circumcision, *Africa*, 65 (4): 506-523.
- PARSONS, T. (1972) Les stratégies matrimoniales, *Annales ESC*, 4-5: 1105-1127.
- PASCUAL DE SANS, A. y CARDELÚS, J. (1990) *Migració i història personal. Investigació sobre la mobilitat des de la perspectiva del retorn*, Bellaterra: Publicacions d'Antropologia Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona.
- PÉREZ AGOTE, A. (1986) La identidad colectiva. Una reflexión desde la Sociología, *Revista de Occidente*, 561: 76-91.
- PERRY, M. J. (1997) Are Human Rights Universal?. The Relativist Challenge and Related Matters, *Human Rights Quarterly*, 19: 461-509.
- PESCADOR, J. J. (1988) La nupcialidad urbana preindustrial y los límites del mestizaje: características y evolución de los patrones de nupcialidad en la Ciudad de México, 1700-1850, *Estudios demográficos y urbanos*, 19, El Colegio de México, pp. 137-168.
- PHILLIPS, A. y MORRIS, H. F. (1971) Mohammedan marriage: Marriage according to Mohammedan law, *Marriages Laws in Africa*, Oxford: Oxford University Press, pp. 128-136.
- PHOENIX, A. y OWEN, CH. (2000) From miscegenation to hybridity: mixed relationships and mixed parentage in profile, en: BRAH, A. y COOMBES, A. E. (eds.) *Hybridity and its discontents. Politics, science, culture*, London: Routledge, pp. 72-95.
- PICKTHALL, M. (1969) [1930] *The Meaning of The Glorious Koran*, London: George Allen & Unwin.
- PIELLA, A. (2001) *Canvis i continuïtats en l'organització del parentiu entre els aborígens australians. Jambun, la manera aborígen de construir el parentiu.*, Tesis doctoral, Departament d'Antropologia Social i Prehistòria, Facultat de Lletres, Universitat Autònoma de Barcelona.

- PIRENNE, J. (1962) Le statut de la femme dans la civilisation hébraïque, *Recueils Jean Bodin*, XI, *La femme*, I: 107-108.
- PISON, G. (1986) La démographie de la polygamie, *Population*, 41 (1): 93-122.
- PISON, G. *et al.* (1997) Les changements démographiques au Sénégal, *Travaux et Documents*, 138, Paris: INED/P.U.F (esp. pp. 39-102).
- PITT-RIVERS, J. (1992) La Culture métisse: dynamique du statut ethnique, *L'Homme*, 122-124, avr./déc., XXXII (2-3-4): 133-148.
- POLLARD, K. M. y O'HARE, W. P. (1999) America's Racial and Ethnic Minorities, *Population Bulletin*, 54 (3), 48 pp.
- PORTER, R. (1990) *The Enlightenment*, London: Macmillan.
- PRESSAT, R. (1987) *Diccionario de demografía*, Barcelona: Oikos-Tau.
- PUJADAS, J. J. (1993) *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*, Madrid: Eudema.
- PUJADAS, J. J. (1998) Mestizaje, cosmopolitismo y nuevas formas de racismo, en: DD.AA. *La interculturalidad que viene*, Barcelona: Icaria, pp. 255-267.
- PUJOL GEBELLÍ, X. (1998) Las africanas se adaptan rápidamente y sin grandes traumas al estilo de vida occidental (Estudio de la antropóloga Adriana Kaplan), *El País. Edición Cataluña*, 11 de enero de 1998.
- PUJOL, J. (1976) *La immigració, problema i esperança de Catalunya*, Barcelona: Nova Terra.
- PUMARES, P. (1996) *La integración de los inmigrantes marroquíes. Familias marroquíes en la Comunidad de Madrid*, Barcelona: Fundació La Caixa (8è Premi Dr. Rogeli Duocastella).
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. y FORDE, D. (eds.) (1950) *African Systems of Kinship and Marriage*, London: Oxford University Press.
- RAHIM OMRAN, A. (1993) [1992] *Family planning in the legacy of Islam*. London: Routledge, United Nations Population Fund.
- RAKE, A. (ed.) (1998) *New African Yearbook, 1997-1998*, ICP (11th ed.).
- RAULIN, A. (1990) Problèmes étiques d'une reserche en sciences sociales: l'excision et sa présence en France, *Cahiers internationaux de Sociologie*, LXXXVIII: 157-171.
- REEVES, F. (1983) *British Racial Discourse*, Cambridge: Cambridge University Press.
- REID, M. A. (1993) *Redefining Black Film*, Oxford y Los Angeles: University of California Press.

- REX, J. (1973) Race as a social category, en: (id.) *Race, Colonialism and the city*, London: Routledge, pp. 183-192.
- REX, J. (1983) *Race Relations in Sociological Theory*, London y New York: Routledge & Kegan Paul.
- REX, J. (1994) Ethnic Mobilisation in Britain, *Revue Europeene des Migrations Internationales*, 10 (1): 7-31.
- REX, J. (1995-a) La réponse des sciences sociales en Europe au concept de multiculturalisme, *Anthropologie et Sociétés*, 19 (3): 111-125.
- REX, J. (1995-b) La metrópoli multicultural: la experiencia británica, *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 9: 21-45.
- REX, J. (2000) Race Relations in sociological theory, en: BACK, L. y SOLOMOS, J. (eds.) *Theories of Race and Racism. A Reader*, London y New York: Routledge, pp. 119-124.
- RICCIO, B. (1999) *Senegalese transmigrants and the construction of immigration in Emilia-Romagna, Italy*, DPhil Thesis, University of Sussex.
- RICCIO, B. (2000) Senegalese Transnationalism: an ambivalent experience, en: GRILLO, R. et al. *Here or There?. Contrasting Experiences of Transnationalism: Moroccans and Senegalese in Italy*, pp. 25-47.
- RICHMOND, A. H. (1988) Socio-cultural adaptation and conflict in immigrant-receiving countries, en: STAHL, CH. (ed.) *International migration today*, vol. 2, University of Western Australia: UNESCO.
- RIVERA-SALGADO, G. (2000) Transnational Political Strategies: the case of Mexican indigenous migrants, en: DD.AA. *Immigration Research for a New Century. Multidiciplinary Perspectives*, New York: Russell SAGE, pp. 134-157.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, D. (2001) Inmigración africana hacia Europa, ¿un proceso sin fin?. El caso de Gambia, *Ô Willaeri (La cooperació)*, Barcelona: ETANE, especial 10ª Diada Cultural Afrocatalana, 1, Junio 2001.
- RONALD, B. S. y MICHAEL, J. (eds.) (1983) *Applied Network Analysis: A Methodological Introduction*, U.S.A: SAGE.
- ROOT, M. P. (1992) *Racially mixed people in America*, London: SAGE.
- ROTHBART, M. y LEWIS, S. (1994) Cognitive Processes and Intergroup Relations: A Historical Perspective, en: DEVINE, P. G., HAMILTON, D. L. y OSTROM, T. M. (eds.) *Social Cognition: Impact on Social psychology*, Academic Press, pp. 347-382.

- ROUSSEL, L. (1975) *Le Mariage dans la société française contemporaine. Faits de population. Données d'opinion*, 73, Paris: INED/P.U.F.
- ROUSSEL, L. (1992) *La famille en Europe occidentale: divergences et convergences*, *Population*, 47/1: 133-152.
- RUFFIÉ, J. (1982) *De la biología a la cultura*, Barcelona: Muchnik.
- RUSE, M. (1989) *Sociobiología*, Madrid: Cátedra.
- SAHLINS, M. (1976) *Uso y abuso de la biología*, Madrid: Siglo XXI.
- SAID, E. W. (1978) *Orientalism*, New York: Vintage.
- SALE, G. (1877) *The Koran*, London y New York: Frederick Warne & co.
- SAN ROMÁN, T. (1976) *Vecinos gitanos*, Madrid: Akal.
- SAN ROMÁN, T. (1984) *Antropología aplicada y relaciones interétnicas*, *REIS*, 27: 175-183.
- SAN ROMÁN, T. (1985) *Interdisciplinariedad*, *Revista de Treball Social*, 98: 84-89.
- SAN ROMÁN, T. (comp.) (1994) *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*, Madrid: Alianza Universidad.
- SAN ROMÁN, T. (1996) *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía*, Madrid: Tecnos.
- SAN ROMÁN, T. (1997) *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*, Madrid: Siglo XXI.
- SAN ROMÁN, T. y GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (1983) *Notas en torno a un proyecto de investigación en el ámbito del parentesco*, Separata del n.5 de *Comentaris d'Antropología Cultural*, Universitat de Barcelona.
- SAN ROMÁN, T. y GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (1994) *Las relaciones de parentesco*, *Materials* 5, Bellaterra: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- SANMARTÍN, R. (1982) *Marriage and Inheritance in a Mediterranean fishing community*, *Man*, 17: 664-685.
- SANTOS, L. (1993) *Elementos jurídicos de la integración de los extranjeros*, en *Inmigración e integración en Europa*, Barcelona: Itinera, Fundación Paulino Torras Domenech, 2ª Parte, pp. 91-125.
- SARRIBLE, G. (1987) *Posibles influencias de la migración en los cambios de la fecundidad*, *REIS*, 37: 91-112.

- SAROJA, K. y SURENDRA, H. S. (1991) A study of postgraduate students' endogamous preference in mate selection, *Indian Journal of Behaviour*, 15 (1): 1-13 (Abstract de POP-LINE 10/96: "endogamy", Record 9 of 68).
- SARRI, A. (1999) *10 preguntas por África*, Barcelona: Intermón, Dossiers para entender el mundo, 12.
- SARTORI, G. (2001) *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid: Taurus.
- SAYAD, A. (1991) *L'immigration ou les paradoxes de l'alterité*, Bruxelles: De Boeck-Wesmael.
- SAYAD, A. (1998) Le retour, élément constitutif de la condition de l'immigré, *Migrations société*, 10 (57): 9-45.
- SCOTT, J. (1991) *Social Network Analysis*, London: SAGE.
- SCHNAPPER, D. (1992) *L'Europe des immigrés. Essai sur les politiques d'Immigration*, Paris: F. Bourin.
- SCHNEIDER, A. (1996) The Two Faces of Modernity. Concepts of the melting pot in Argentina, *Critique of anthropology*, 16 (2): 173-198.
- SCHNEIDER, D. M. (1986) [1984] *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- SCHURER, K. (1991) The role of the family in the process of migration, en: WHYTE, C. G. y WHYTE, I. D. (eds.) *Migrants, Emigrants and Immigrants. A Social history of migration*, London y New York: Routledge, pp. 106-142.
- SEGALEN, M. (1992) *Antropología histórica de la familia*, Madrid: Taurus Universitaria.
- SEPA BONABA, E. (1993) *Els negres catalans. La immigració africana a Catalunya*, Barcelona: Altafulla / Fundació Serveis de Cultura Popular.
- SEYMOUR-SMITH, CH. (1986) *Macmillan Dictionary of Anthropology*, London: Macmillan.
- SHAIKH, F. (ed.) (1992) *Islam & Islamic Groups. A World-wide reference guide*, U.K: Longman.
- SHIBATA, Y. (1998) Crossing Racialized Boundaries: intermarriage between 'Africans' and 'Indians' in Contemporary Guyana, en: BREGER, R. y HILL, R. (eds.) *Cross-cultural Marriage. Identity and Choice*, Oxford: Berg, pp. 83-100.
- SIEGEL, B. J. (1970) Defensive Structuring and Environmental Stress, *American Journal of Sociology* 76: 11-32.

- SIGLER, J. A. (ed.) (1987) *International Handbook on Race and Race Relations*, U.S.A: Greenwood.
- SILVERBAUER, G. (1983) *Cazadores del desierto. Cazadores y hábitat en el desierto de Kalahari*, Madrid: Mitre.
- SIMON, P. (1998) Nationalité et origine dans la statistique française. Les catégories ambiguës, *Population*, 3: 541-568.
- SIMPSON, J. C. (1995) Pluralism. The evolution of a Nebulous Concept, en: STANFIELD, J. H. (ed.) *Theories of Ethnicity, American Behavioural scientist*, 38 (3), London: SAGE Periodicals, pp. 459-477.
- SINGATEH, S. K (1985) *Female Circumcision: The Gambian Experience: A Study on the Social Economic and Health Implications*, Banjul: The Gambia Women's Bureau.
- SIPI, R. (1997) *Las mujeres africanas. Incansables creadoras de estrategias para la vida*. Barcelona: Mey.
- SKELLINGTON, R. (1996) *'Race' in Britain Today*, London: SAGE & The Open University.
- SKRAMSTAD, H. (1990) *The fluid Meanings of Female Circumcision in a Multiethnic Context in Gambia. Distribution of Knowledge and Linkages to sexuality*, Bergen: Chr. Michelin Institute, DERAP (Development Research and Action Programme), Dec. 1990: 12.
- SMITH, M. G. (1965) Social and cultural pluralism, en: (id.): *The plural society in the British West Indies*, Los Angeles: University of California Press, pp. 75-91.
- SOLOMOS, J. (1988) Institutionalised Racism: Policies of Marginalisation in Education and Training, en: COHEN, P. y BAINS, H. S. (eds.) *Multi-racist Britain: new directions in theory and Practice*, London: Macmillan, pp. 156-194.
- SOLOMOS, J. (1996) *Making the Race, Stating the Case. Thinking about Racism, Identity and Social Changing*, Southampton: University of Southampton (conferencia).
- SOLOMOS, J. y WRENG, J. (1993) *Racism and Migration in Western Europe*, Oxford: BERG.
- SOLSONA, M. (1996) La Segunda Transición demográfica desde la perspectiva de género, en: (id.) (ed.) *Desigualdades de género en los viejos y los nuevos hogares, Aportaciones al Seminario Gender Inequality in Old and New Households*, Universitat Autònoma de Barcelona (25-28 Enero 1996), Barcelona: Instituto de la Mujer, Ministerio de Asuntos Sociales, pp. 17-47.

- SOLSONA, M. (dir.) (1995) *Immigració femenina, integració laboral i comportament demogràfic a Catalunya*, Memoria de recerca, expedient CS93-9.914, Desembre 1995, Bellaterra: Centre d'Estudis Demogràfics.
- SONKO-GODWIN, P. (1994) [1985] *Ethnic Groups of The Senegambia*, Banjul, The Gambia: Sunrise.
- SONKO-GODWIN, P. (1997) [1986] *Social and Political structures in the precolonial periods (Ethnic Groups of The Senegambia Region)*, Banjul, The Gambia: Sunrise.
- STARK, O. (1988) On marriage and Migration, *European Journal of Population*, 4, pp. 23-37.
- STEPHAN, N. L. (1991) *The Hour of Eugenics: Race, Gender and Nation in Latin America*, New York y London: Ithaca, Cornell University Press.
- STOLCKE, V. (1992) [1974] *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*, Madrid: Alianza.
- STOLCKE, V. (1993) Madres para la la nueva patria europea, *En pie de paz*, 28: 3-6.
- STOLCKE, V. (1995) Talking cultures: new boundaries, new rethorics of exclusion in Europe, *Current Anthropology*, 36 (1): 1-24 (también publicado en: DD.AA. *Extranjeros en el paraiso*, Barcelona: Virus, 1994, pp. 235-267).
- STOLER, A. L. (1989) Making empire respectable: the politics of race and sexual morality in 20th-century colonial cultures, *American Ethnologist*, 16 (4): 634-660.
- STOLER, A. L. (2000) Sexual affronts and racial frontiers: European identities and the cultural politics of exclusion in colonial Southeast Asia, en: BRAH, A. y COOMBES, A. E. (eds.) *Hybridity and its discontents. Politics, science, culture*, London: Routledge, pp. 19-55.
- SUBIRATS, E. (1994) *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, Madrid y Barcelona: Anaya y Mario Muchnick.
- SUSSMAN, M. B. y STEINMETZ, S. K. (1987-1988) *Handbook of Marriage and the Family*, New York y London: Plenum.
- TAGUIEFF, P. A. (1985) Le neo-racisme diferencialiste, *Langage et Société*, 34.
- TAGUIEFF, P. A. (1987) *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris: La Découverte.
- TAGUIEFF, P. A. (1991-a) *Face au racisme*, 2 vols., Paris: La Découverte.
- TAGUIEFF, P. A. (1991-b) Doctrines de la race et hantisse du métissage. Fragments d'une histoire de la mixophobie savante, *Métissages, Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 17, Grenoble: La pensée Sauvage.

- TAJFEL, H. (1981-a) Social categorization, social identity and social comparison, en: (id.) *Human groups and social categories. Studies in Social Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 254-267.
- TAJFEL, H. (1981-b) Social Stereotypes and Social Groups, en: TURNER, J. C. (ed.) *Intergroup Behaviour*, Oxford: Basil Blackwell, pp. 144-167.
- TAJFEL, H. (1984) *Grupos humanos y categorías sociales*, Barcelona: Herder, Biblioteca de Psicosociología, 15.
- TAMARI, T. (1999) Les castes de l'Afrique occidentale. Artisans et musiciens endogames, *Anthropologie et sociétés*, 23 (1): 203-205.
- TAPINOS, G. (1988) *Elementos de demografía*, Madrid: Espasa-Calpe (esp. pp. 101-121).
- TAYLOR, R. L. (ed.) (1994) *Minority Families in the United States. A Multicultural Perspective*, New Jersey: Prentice-Hall.
- TEITELBAUM, M. y WINTER, J. M. (1985) *The Fear of Population Decline*, London y New York: Academic Press.
- THE RADICAL STATISTICS RACE GROUP (1988) *Britain's Black Population. A New Perspective*, London: Gower. (2nd ed.).
- THE RUNNYMEDE TRUST AND THE RADICAL STATISTICS RACE GROUP (1980) *Britain's Black Population*, London: Heinemann.
- THOMAS, K. (1996) "Ain't Nothin' Like the Real Thing": Black Masculinity, Gay Sexuality, and the Jargon of Autenticity, en: BLOUNT, M. y CUNNINGHAM, G. P. (eds.) *Representing Black men*, New York and London: Routledge, pp. 55-73.
- TIZARD, B. y PHOENIX, A. (1993) *Black, white or mixed race?. Race and racism in the lives of young people of mixed parentage*, London y New York: Routledge.
- TODD, E. (1996) [1994] *El destino de los inmigrantes. Asimilación y segregación en las democracias occidentales*, Barcelona: Tusquets (publicado originalmente como: *Le destin des immigrés. Assimilation et ségrégation dans les démocraties occidentales*, Paris: Seuil, 1994).
- TODOROV, T. (1988-a) Le projet universaliste, *Anthropologie et Sociétés*, vol.12 (1): 5-11.
- TODOROV, T. (1988-b) El cruzamiento entre culturas, en: DD.AA. *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Jucar: Gijón, pp. 9-31.
- TODOROV, T. (1991) [1989] *Nosotros y los Otros*, Madrid y México: Siglo XXI.
- TODOROV, T. (1992) *La conquista de America. El problema del otro*, México: Siglo XXI.

- TRACTENBERG, M. (1972) *La circuncisión. Un estudio psicoanalítico sobre las mutilaciones genitales*, Buenos Aires: Paidós.
- TRIBALAT, M. (1993) Attribution et acquisition de la nationalité française, *Population et Societes*, Paris, 281.
- TRIBALAT, M. y MUÑOZ PEREZ, F. (1991) Les mariages d'immigrés avec des Français, Leur évolution depuis quelques décennies, 9e Colloque national de démographie: *La Nuptialité: évolution récente dans les pays développés*, Paris: INED.
- TROYNA, B. (1982) Reporting the National Front: British values observed, en: HUSBAND, CH. (ed.) *"Race" in Britain. Continuity and Change*, London: Hutchinson, pp. 259-278.
- TURNBULL, C. (1984) [1961] *Los Pigmeos, el pueblo de la selva*, Buenos Aires: Javier Vergara.
- TURNER, C. (1969) El significado social del parentesco, *Family and Kinship in Modern Britain*, Routledge & Kegan Paul, pp. 85-90 (reproducido en: ANDERSON, M. (ed.) (1971) *Sociology of the family*, U.S.A: Penguin modern sociology Readings, pp. 122-125).
- TURNER, T. (1993) Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology that multiculturalism should be Mindful of it?, *Cultural Anthropology*, 8 (4): 411-429.
- TURNER, T. (1997) Human Rights, Human Difference: Anthropology's Contribution to an Emancipatory Cultural Politics, en: TURNER, T. y NAGENGAST, C. (eds.) Universal Human Rights versus Cultural Relativity, *Journal of Anthropological Research*, 53 (3) (Special issue), University of New Mexico Press, pp. 273-291.
- TYLOR, E. B. (1971) [1889] On a method of investigating the development of institutions applied to laws of marriage and descent, en: GRABURN, N. (ed.) *Readings in Kinship and Social Structure*, USA: Harper & Row, extractos: pp. 245-256 y 261-269 (original publicado en: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18: 19-31).
- UNDP (2000) *Informe sobre desarrollo humano 2000*, Barcelona: Mundi-prensa.
- UNESCO (1955) La asimilación y el matrimonio mixto como medios de eliminación de las tensiones, en: *Aportaciones positivas de los inmigrantes*, Simposio para la UNESCO, Población y Cultura, Paris, pp. 155-158.
- UNESCO (1986) *Report of the Working Group on Traditional Practices Affecting the Health of Women and Children*, United Nations Economic and Social Council, Commission on Human Rights.
- VALLÉS MARTÍNEZ, M. et al. (1999) *Las encuestas sobre inmigración en España y en Europa. Tópicos, medios de comunicación y política migratoria*, Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Observatorio Permanente de la Inmigración.

- VAN DE KAA, D. (1988) The Second Demographic Transition Revisited. Theories and Expectations, *Symposium on Population Change and European Society*, Florencia: European University Institute Villa Schifanoia-Florence, 7-10 Desembre 1988.
- VAN DER BERGHE, P. (1967) South Africa, en *Race and Racism. A Comparative perspective*, Washington: University of Washington, pp. 96-111.
- VAN GENNEP, A. (1960) *The Rites of Passage*, Chicago: The University of Chicago Press.
- VANDELLÓS, J. A. (1935) *La immigració a Catalunya*, Barcelona: Institució Patxot (obra premiada en el XV Concurs Patxot i Ferrer, 1934).
- VARRO, G. (1995) *Les couples mixtes: et leurs enfants en France et en Allemagne*, Paris: Armand Colin.
- VECOLI, R. J. (1993) El significado de la inmigración en la formación de una identidad americana, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 8 (25): 315-335.
- VERNET, J. (1998) *El Corán*, Barcelona: Planeta.
- VILA, M. A. (1984) *Les migracions i Catalunya*, Barcelona: El Llamp, Col. La Rella.
- VI-MAKOMÉ, I. (1990) *Espanya y los negros africanos*, Barcelona: La Llar del Llibre.
- VI-MAKOMÉ, I. (1992) Inmigración negra africana en Cataluña, en: DD.AA. *Sobre interculturalitat. Documents de treball de la segona Escola d'Estiu sobre Interculturalitat*, del 12 al 15 de Setembre de 1991, Girona: Fundació SER.GI i Programa Trama, pp. 85-91.
- VI-MAKOMÉ, I. (2000) *La emigración negroafricana: tragedia y esperanza*, Barcelona: Carena.
- VOSBURG, M. G. y JULIANI, R. N. (1990) Contrasts in Ethnic Family Patterns: The Irish and the Italians, *Journal of Comparative Family Studies*, 21 (1): 269-286.
- WAGNER, U. (1982) Tourism and the Gambia: Dependency, *Ethnos* 46 (3-4): 190-206.
- WAGNER, U. y YAMBA, B. (1986) Going North and Getting attached: The case of The Gambia, *Ethnos* 51 (III-IV): 199-222.
- WALDREN, J. (1998) Crossing Over: Mixing, Matching and Marriage in Mallorca, en: BREGER, R. y HILL, R. (eds.) *Cross-cultural Marriage. Identity and Choice*, Oxford: Berg, pp. 33-48.
- WALLACE, M. (1996) [1978] *Black Macho and the Myth of the Superwoman*, London y New York: Verso.

- WALLEY, C. J. (1997) Searching for "Voices": Feminism, Anthropology, and the Global Debate over Female Genital Operations, *Cultural Anthropology*, 12 (3): 405-438.
- WALZER, M. (1995-96) Pluralism: A Political Perspective, en: KYMLICKA, W. (ed.) *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press.
- WARNES, T. (1993) Migration and the life course, en: CHAMPION, T. y FIELDING, T. (eds.) *Migration Processes and Patterns*, Vol. 1, Research Progress and Prospects, London y New York: Belhaven, pp. 175-188.
- WATERS, M. C. (1994) Ethnic and Racial Identities on Second-Generation Black Immigrants in New York City, *International Migration Review*, 28 (4): 795-820.
- WATSON, J. L. (1977) *Between two cultures*, Oxford: Basil Blackwell.
- WEEKS, J. (1984) *Sex, Politics and Society. The regulation of sexuality since 1800*, London: Longman.
- WERBNER, P. (1997) Essentialising essentialism, essentialising silence: ambivalence and multiplicity in the construction of racism and ethnicity, en: WERBNER, P. y MODOOD, T. (eds.) *Debating Cultural Hybridity. Multicultural Identity and the Politics of Anti-Racism*, London y New Jersey: Zed Books, pp. 226-254.
- WEST AFRICA (the pan-African weekly): núms. 4153, 9-15 June 1997 y 4177, 8-14 Dec. 1997.
- WILLIAMS, P. J. (1997) *Seeing a Colour-Blind Future. The paradox of Race*, London: Virago.
- WILSON, B. F. (1984) Marriage's Melting pot, *American Demographics*, 45, 6 (7): 34-37.
- WILSON, E. O. (1975) *Sociobiology, The New Synthesis*, Cambridge: Belknap, Mass.
- WILSON, F. y FOLKE FREDERIKSEN, B. (eds.) (1995) *Ethnicity, Gender and the subversion of Nationalism*, London: Frank Cass.
- WINCH, R. F. (1955) The theory of complementary needs in mate-selection: a test of one kind of complementariness, *American Sociological Review*, 20: 52-56.
- WINCH, R. F. (1963) *The Modern Family*, Holt, New York: Rinehart & Winston.
- WINCH, R. F. (1958) *Mate Selection: A Study of Complementary Needs*, New York: Harper.
- WINCH, R. F. (1974) Complementary needs and related notions about voluntary mate-selection, en: WINCH, R. F. y SPANIER, C. (eds.) *Selected studies in marriage and the family*, New York: Rinehart & Winston, pp. 249-369.

- WINCH, R. F., MCGINNINS, R. y BARRINGER, H. R (eds) (1962) *Selected Studies in Marriage and the Family*, Holt, New York: Rinehart & Winston.
- WOODS, F. J. (1959) *The American Family System*, U.S.A: Harper & Row.
- WRIGHT, D. R. (1997) *The World and a very Small Place in Africa*, New York y London: M. E. Sharpe.
- WRIGLEY, E. A. (1994) The Effect of Migration on the Estimation Marriage Age in Family Reconstitution Studies, *Population Studies*, 48: 81-97.
- YAMANI, M. (1998) Cross-Cultural Marriage within Islam: Ideas and Reality, en: BREGER, R. y HILL, R. (eds.) *Cross-cultural Marriage. Identity and Choice*, Oxford: Berg, pp. 153-168.
- YOUNG, C. (1985) Ethnicity and the colonial and post-colonial State in Africa, en: BRASS, P. (ed.) *Ethnic Groups and the State*, London & Sydney: Cromm Helm, pp. 59-93.
- YOUNG, L. (1996) *Fear of the dark. 'Race', gender and sexuality in the cinema*, London y New York: Routledge.
- YOUNG, L. (2000) Hybridity's discontents: rereading science and 'race', en: BRAH, A. y COOMBES, A. E. (eds.) *Hybridity and its discontents. Politics, science, culture*, London: Routledge, pp.154-170.
- YUVAL-DAVIS, N. (1997) Ethnicity, gender relations and multiculturalism, en: WERBNER, P. y MODOOD, T. (eds.) *Debating Cultural Hybridity. Multicultural Identity and the Politics of Anti-Racism*, London y New Jersey: Zed Books, pp. 193-208.
- ZAFRULLA KHAN, M. (1971) *The Qur'an. The Eternal Revelation vouchsafed to Muhammad, The Seal of the Prophets*, London: Curzon.
- ZAMORA, E. (1993) 'Grupo étnico', en: AGUIRRE BAZTÁN, A. (ed.) *Diccionario Temático de Antropología*, Barcelona: Boixareu Universitaria, pp. 347-350.
- ZECHENTER, E. M. (1997) In the Name of Culture: Cultural Relativism and the Abuse of the Individual, en: TURNER, T. y NAGENGAST, C. (eds.) *Universal Human Rights versus Cultural Relativity*, *Journal of Anthropological Research*, 53 (3) (Special issue), University of New Mexico Press, pp. 319-347.
- ZOLBERG, A. R. (1996) Immigration and Multiculturalism in the Industrial Democracies, en: BAUBÖCK, R. et al. (eds.) *The Challenge of Diversity. Integration and Pluralism in Societies of Immigration*, Vienna: Avebury, pp. 43-65.
- ZONABEND, F. (1981) Le très proche et le pas trop loin. Reflections sur l'organisation du champ matrimonial des sociétés à structures de parenté complexes, *Ethnologie Française*, XI, 4: 311-318.

SITIOS WEB CONSULTADOS:

- Sobre características territoriales, sociales y político-económicas de Senegambia (África):

African Homelands: <http://www.whc.neu.edu/prototype/10/afrn1.html>
African Network: <http://www.afric-network.fr/afric/senegal/civilisa/ethnies.html>
The Gambia Page: <http://www.odci.gov/cia/publications/factbook/ga.html>
The Oficial Gambian Web: <http://www.gambia.com/>
Gambia Home Page: <http://www.sesrtcic.org/dir-Gam/Gamhome.htm>

- Sobre parentesco, endogamia/exogamia y mestizaje cultural:

<http://www.umanitoba.ca/faculties/arts/anthropology/tutor/marriage.html>
<http://www.interracialfamily.com>
Associaton of Multiethnic Americans, Inc.: <http://www.ameasite.org/index.html>
Interracial Voice: <http://www.webcom.com/intvoice/>

- Sobre Islam:

<http://www.webislam.com>

- Sobre inmigración en España:

<http://www.ine.es>
<http://www.idescat.es>
<http://www.mtas.es/migraciones/conting02/default.htm>
<http://www.elpais.es/p/d/especial/cartaue/cartaue1.htm>

- Sobre inmigración internacional:

Trends in Internacional Migration: <http://www1.oecd.org/els/migration/>
Eurostat: <http://europa.eu.int/comm/eurostat/>
Organization for Internacional Migration: <http://www.iom.int/index.htm>
Guía práctica sobre la inmigración en los EE.UU: <http://www.shusterman.com>