

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. I

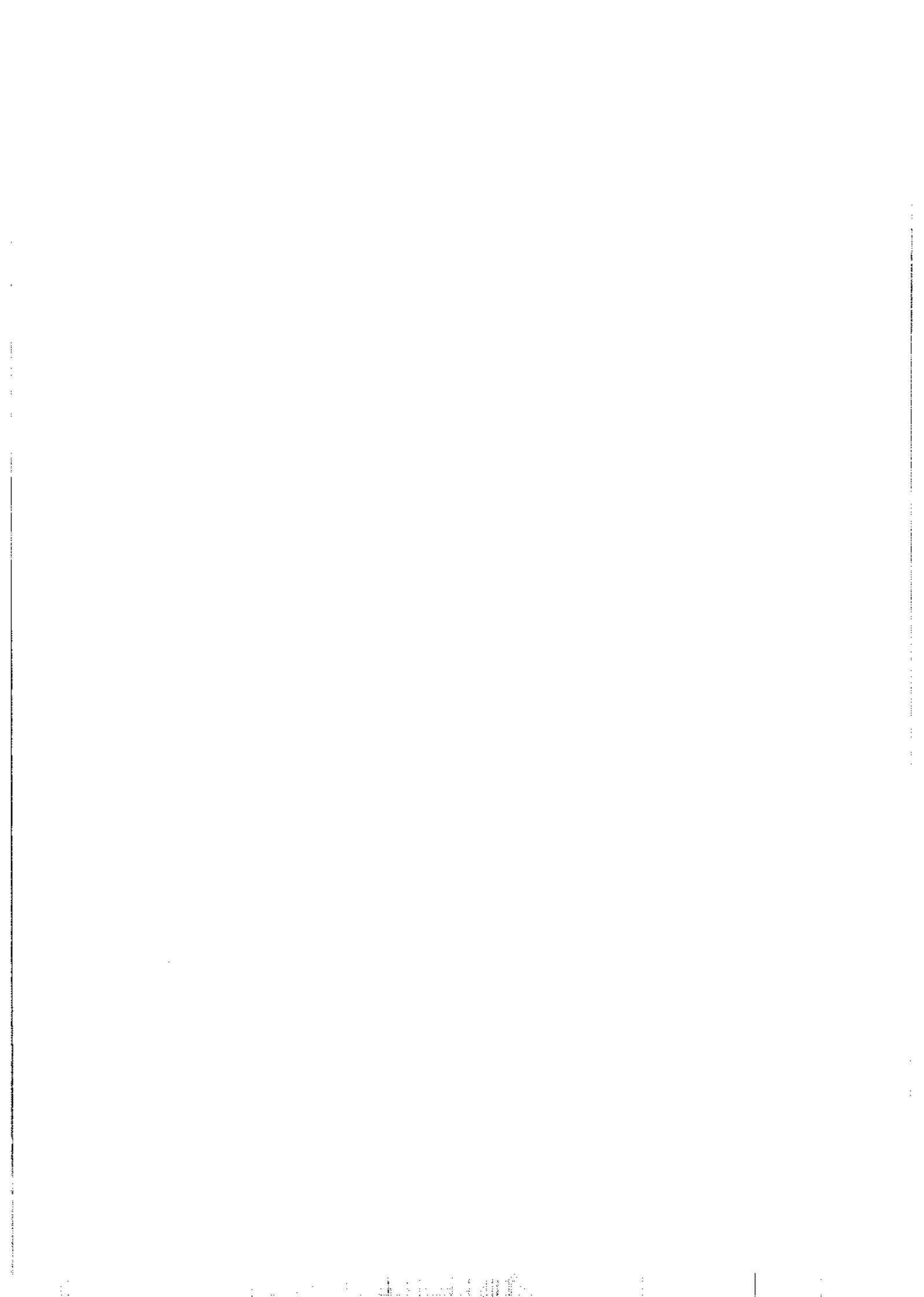
Dan Rodríguez García

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 hace a 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
ENDOGRAMIA/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: magrebies (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/EXOGAMIA 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 senegambianos 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 país de nacimiento del cónyuge	358
Tabla (5.2).27.AI: Población africana casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y país de nacimiento del cónyuge	359
Tabla (5.2).28.AI: Población africana casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y nacionalidad del cónyuge	359
Tabla (5.2).29.AI: Población africana casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y nacionalidad del cónyuge	359
Tabla (5.2).30.AI: Población marroquí casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y país de nacimiento del cónyuge	360
Tabla (5.2).31.AI: Población marroquí casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y país de nacimiento del cónyuge	360
Tabla (5.2).32.AI: Población marroquí casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y nacionalidad del cónyuge	360
Tabla (5.2).33.AI: Población marroquí casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y nacionalidad del cónyuge	360
Tabla (5.2).34.AI: Población gambiana casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y país de nacimiento del cónyuge	361
Tabla (5.2).35.AI: Población gambiana casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y país de nacimiento del cónyuge	362
Tabla (5.2).36.AI: Población gambiana casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y nacionalidad del cónyuge	362
Tabla (5.2).37.AI: Población gambiana casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y nacionalidad del cónyuge	362
Tabla (5.2).38.AI: Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y país de nacimiento del cónyuge	363
Tabla (5.2).39.AI: Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1996, según país de nacimiento y sexo del cónyuge	363
Tabla (5.2).40.AI: Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y nacionalidad del cónyuge	363
Tabla (5.2).41.AI: Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y nacionalidad del cónyuge	364
Tabla (5.3).23.AII: Hombres africanos según su lugar de nacimiento y el número de parejas en total habidas (tanto formales como informales)	392
Tabla (5.3).33.AII: Uniones matrimoniales de hombres gambianos cuyo cónyuge ha nacido en el mismo/diferente distrito geográfico	399
Tabla (5.3).34.AII: Uniones matrimoniales de hombres senegaleses cuyo cónyuge ha nacido en la misma/diferente área geográfica	399

Tabla (5.3).46.AII: Hombres africanos residentes en Cataluña y mujeres españolas, según el número de divorcios o separaciones que han tenido	410
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 ...	411
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	412
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	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.A1: Población africana casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según país de nacimiento del cónyuge	347
Gráfico (5.2).3.A1: Población africana casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según nacionalidad del cónyuge	347
Gráfico (5.2).4.A1: Población marroquí casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según país de nacimiento del cónyuge	348
Gráfico (5.2).5.A1: Población marroquí casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según nacionalidad del cónyuge	348
Gráfico (5.2).6.A1: Población gambiana casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según país de nacimiento del cónyuge	348
Gráfico (5.2).7.A1: Población gambiana casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según nacionalidad del cónyuge	349
Gráfico (5.2).8.A1: Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según país de nacimiento del cónyuge	349
Gráfico (5.2).9.A1: Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según nacionalidad del cónyuge	349
Gráfico (5.2).10.A1: 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)	352
Gráfico (5.2).12.A1: Población africana casada residente en Cataluña en 1991, según nacionalidad del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)	352
Gráfico (5.2).14.A1: 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)	353
Gráfico (5.2).15.A1: 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)	353
Gráfico (5.2).16.A1: Población marroquí casada residente en Cataluña en 1991, según nacionalidad del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)	354
Gráfico (5.2).17.A1: Población marroquí casada residente en Cataluña en 1996, según nacionalidad del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)	354
Gráfico (5.2).19.A1: 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)	355
Gráfico (5.2).21.A1: Población gambiana casada residente en Cataluña en 1996, según nacionalidad del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)	356
Gráfico (5.2).22.A1: 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)	357
Gráfico (5.2).23.A1: 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)	358
Gráfico (5.2).42.A1: Población africana casada residente en Cataluña en 1991, según su edad y país de nacimiento del cónyuge	365
Gráfico (5.2).43.A1: Población africana casada residente en Cataluña en 1996, según su edad y país de nacimiento del cónyuge	365

Gráfico (5.2).44.AI: Población africana casada residente en Cataluña en 1991, según su edad y nacionalidad del cónyuge	365
Gráfico (5.2).45.AI: Población africana casada residente en Cataluña en 1996, según su edad y nacionalidad del cónyuge	366
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)	368
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)	368
Gráfico (5.2).52.AI: Población gambiana casada residente en Cataluña en 1991, según su edad y nacionalidad del cónyuge	369
Gráfico (5.2).53.AI: Población gambiana casada residente en Cataluña en 1996, según su edad y nacionalidad del cónyuge	369
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)	370
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)	371
Gráfico (5.2).56.AI: Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1991, según su edad y nacionalidad del cónyuge	371
Gráfico (5.2).57.AI: Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1996, según su edad y nacionalidad del cónyuge	372
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	373
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	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: Población 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 Banjulinding (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 África/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 Vieww 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... ¿tío? ¿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, Tcherno 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, Tcherno 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 aturrido 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'Universitats, Recerca i Societat de la Informació de la Direcció General de Recerca (Generalitat de Catalunya); y a la Fundació 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 aquél 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), coeditada 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 microsocia 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 Autònoma 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 Niumi, 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; Alpicat.
- 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 (Asociació Famílies Mixtas Africanos Catalunya, 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 subsafricanos). 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 debemos 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 bigama.

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 apretaila” 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-adscripciones 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 inicios 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) rearrreglo 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 natolocaleas 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 Hérítier 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 autodefinition 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 *≠/aw/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 *≠/ibima* (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 Levi 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, dióle 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 Tiyàya 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 'bassanies', 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 agnaticio. 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 *Ibid.*: 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 (formal, 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 tios, de los buenos manantiales se forman los buenos rios”. 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’ (Caivo 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 (sic.)	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 español	Castiza con blanco
19. Genízaro	Barnizo con sambalga
20. Galfarro	Negro con mulata
21. Gente blanca	Blanco con requinterona de mulato
22. Gíbero	Lobo con china
23. Grifo o tente en el aire	Indio con loba
24. Hamizo	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 sambaiço	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 perniciosa 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 ‘hijodalgo’ 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 gentilhombre (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, transmitible 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 honrada tenerla, muy más afrentoso es faltar a la segunda”. Citado Caillavet y Minchom (1992: 118). Sobre este tema consúltese también Méchoulan (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 Méchoulan (1981: 113).

⁵⁶ Juan de Pineda, *Tractatus de officialibus republicae*, Lion, 1700, pp. 17 y 19. Citado por Méchoulan (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 traspaasa 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 *barabarie*. 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

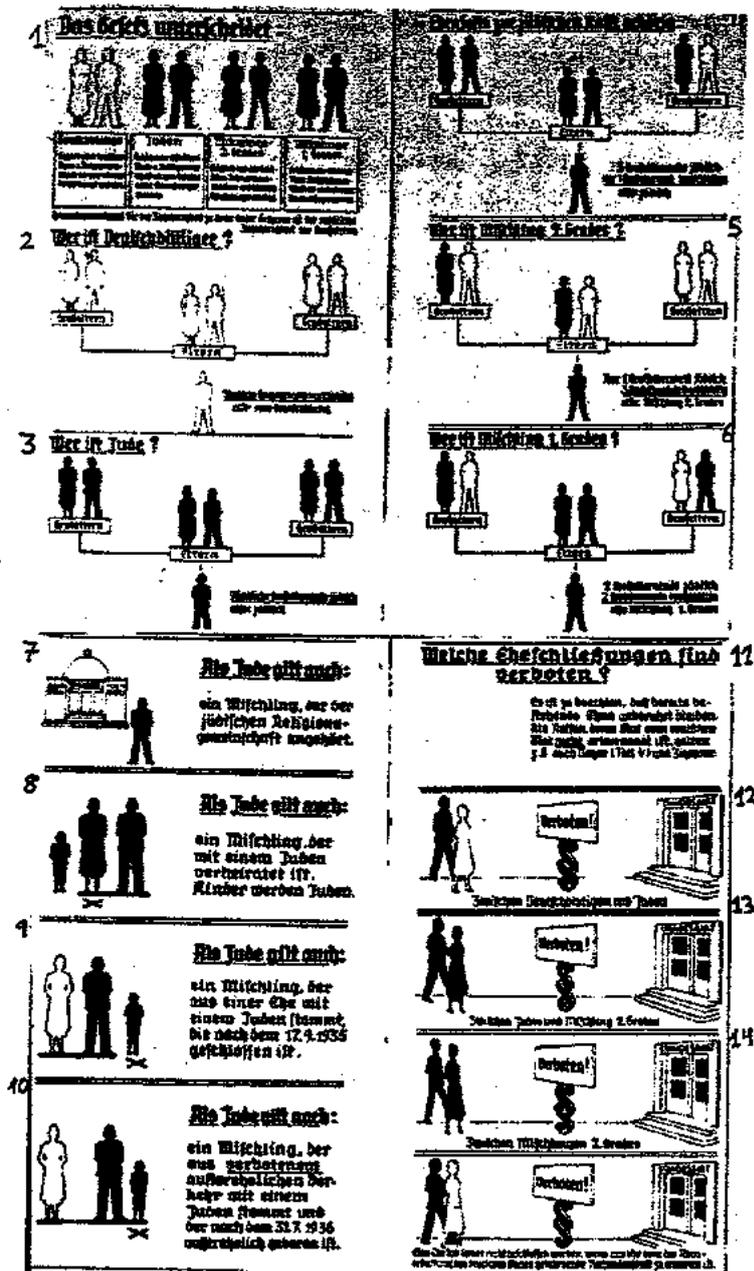
Fue Francis Galton, heredero del Darwinismo social (era, además, primo de Darwin) el primero en definir la 'eugenesia' en *Inquires into human faculty* (1883), aunque desarrolló estas teorías durante los años 60, sobre todo en su famoso *Hereditary Genius* (1869).⁶⁸ El concepto de 'eugenesia' estaba 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 an 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

Die richtige Partnerwahl
 ist die Voraussetzung für eine wertvolle und glückliche Lebensgemeinschaft

Eure Partnerwahl ist
 davon abhängig, ob du
 über die Eigenschaften
 der Sippe der anderen
 verfügst.

Nicht nur die Sippe einer Frau, sondern auch die Sippe

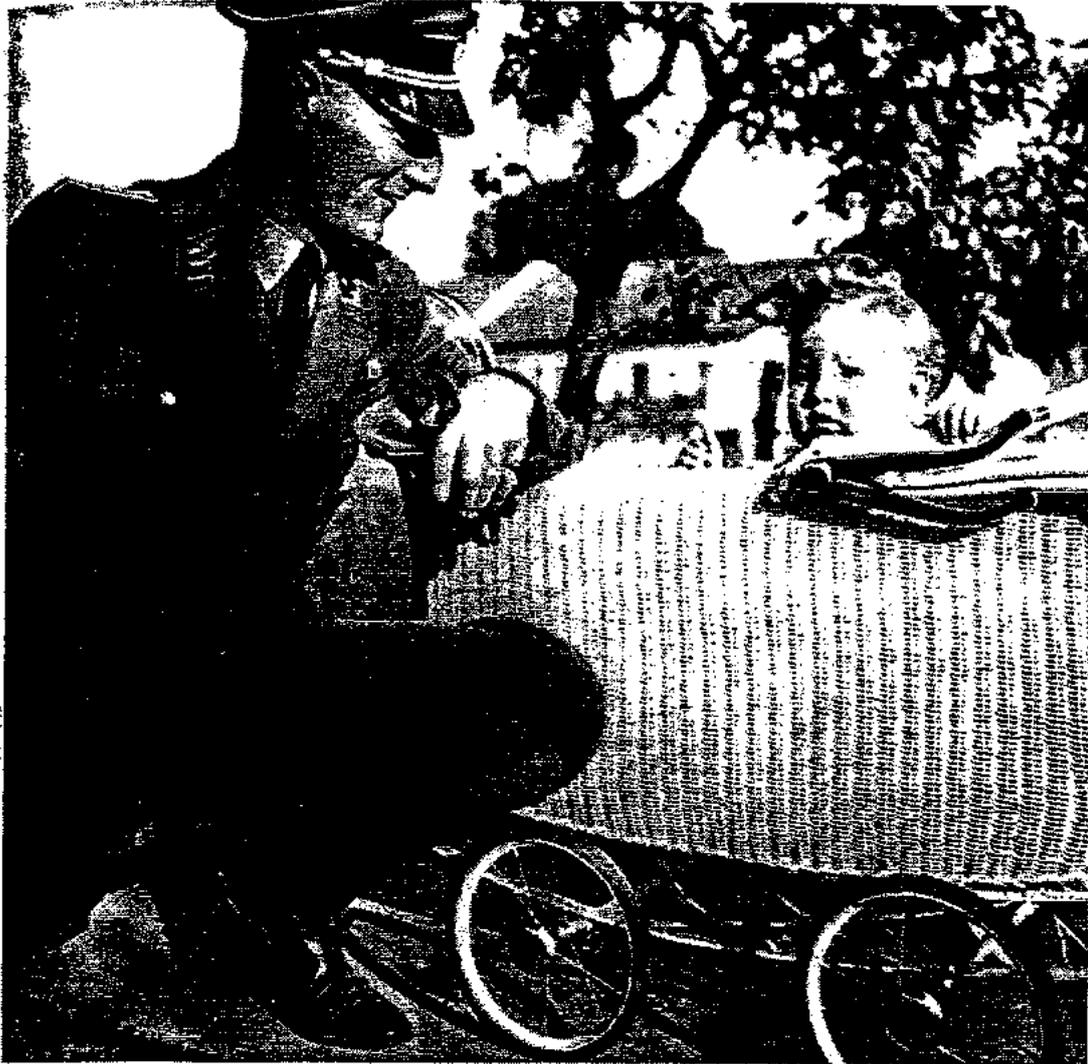
Der Fehler und Mangel der Sippe
 ist in den folgenden Eigenschaften

In deiner Wahl liegt das Schicksal Deines Geschlechtes und der Nation

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



Reinhold Johanna

**Ein Volk steht und fällt mit dem Wert oder Unwert
seiner blutgebundenen rassistischen Substanz.**

Juni						Brachet
11	12	13	14	15	16	17
Samstag	Montag	Dienstag	Mittwoch	Donnerstag	Freitag	Sonnabend

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 Rhin 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 proliíca. 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 anglosajón; 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 racialismo 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. Chauvin 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: Adán 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 racista 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) (Crestor 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 afirma 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.* Cowlshaw 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 proletarianización 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 imagería 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.). Consúltense 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 aborigen 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 imaginaria 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 (mestizaos), 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 mixófobas 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 emblanquecimiento (*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. (*Ibid.*)

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: (*Id.*) *Obras Completas III*, México: Libreros Mexicanos Unidos, p. 99. Citado por Fell (1994: 63).

¹⁰³ Citado por *Ibid.*: 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 *Ibid.*: 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 ghetización 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 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 Tufión 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 cual 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 Consúltense 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 constrictión. 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 Héritier (1981) sobre las terminologías de parentesco son constrictiones 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 contraponen 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]; Rousset 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 dissociadas) 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, sometándose 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 sub-sahariana 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).