

jurisprudencia islámica, el hombre puede incrementar el estatus de la mujer, pero no al revés (aunque, en la práctica, el estatus de la mujer tendrá algún impacto en el de su marido). Es decir, a diferencia de los mecanismos que regulan la filiación, que son patrilineales, los que regulan el estatus de la descendencia se vehiculan a través de la mujer, por lo que se prohíbe la hipogamia femenina; esto es, que una mujer se case con un hombre de estatus inferior (Bonte 1994).

Según el Corán, un hombre puede tener hasta cuatro esposas simultáneamente, siempre que todas reciban el mismo trato y pensión:

[...] casaos con las mujeres que os gusten, dos, tres o cuatro. Si teméis no ser equitativos, casaos con una [...] Eso es lo más indicado para que no os apartéis de la justicia. (Surah IV: 3)

Algunos intérpretes se basan en la imposibilidad de dar un trato equitativo a todas las esposas para argumentar que, de hecho, el Corán aconseja la monogamia, y no la poligamia. De hecho, como ya se dijo, la poligamia existe en África con anterioridad a la introducción del Islam.

El Corán explicita también las normas respecto a las relaciones de género y la sexualidad. Mientras que no hay prescripciones específicas para los hombres, las relaciones sexuales extramatrimoniales en las mujeres están estrictamente prohibidas, pues representan un peligro para la preservación de la familia y el honor personal:

Vuestras mujeres son vuestra campiña [tierra en que se plantan los hijos] Id a vuestra campiña como queráis, pero haceos preceder. (Surah II: 223)

[...] Las mujeres tienen sobre los esposos idénticos derechos que ellos tienen sobre ellas, según es conocido; pero los hombres tienen sobre ellas preeminencia. Dios es poderoso, sabio. (Surah II: 228)

Los hombres están por encima de las mujeres, porque Dios ha favorecido a unos respecto de otros, y porque ellos gastan parte de sus riquezas a favor de las mujeres. Las mujeres piadosas son sumisas a las disposiciones de Dios; son reservadas en ausencia de sus maridos en lo que Dios mandó ser reservado. A aquellas de quienes temáis la desobediencia, amonestadlas, confinadlas en sus habitaciones, golpeadlas.²⁸⁶ Si os obedecen no busquéis pretexto para maltratarlas. Dios es altísimo, grandioso. (Surah IV: 38/34)

²⁸⁶ Según algunos exégetas el término *dáraba*, de donde se traduce, no significa “pegar”, sino “dar un toque de atención”.

Contra aquellas de vuestras mujeres que cometen fornicación, buscad cuatro testigos de entre vosotros. Si dan fe contra ellas, mantenedlas cautivas en las habitaciones hasta que las llame a muerte o Dios las dé un procedimiento. (Surah IV: 19)

El propósito del matrimonio es fundamentalmente la procreación, lo que está relacionado con la perpetuación de la línea de descendencia. De ahí que el celibato sea mal visto:

Casad, de entre vosotros, a los solteros. (Surah 24: 32)

La Sunna²⁸⁷ es todavía más explícita:

En el Islam no hay celibato ni virginidad consagrada a Allah (Muslim) [...] ¡Eres hermano de Satanás! pues hazte monje nazareno, ya que vives como ellos, o bien sé uno de los nuestros y coíta como hacemos nosotros [...] ¡Los peores de vosotros son los solteros!. ¡Los solteros son como los más viles de vuestros muertos! (Al-'Asqulânî) [...] El matrimonio es un freno para los ojos y continencia para el sexo [...] El matrimonio es la mitad de la religión y una limosna a Allah (Muslim).²⁸⁸

Cabe reiterar que en el Islam el matrimonio ocupa un lugar central. Según el Profeta, el matrimonio es la mitad del *din* (i.e. senda o forma completa de vida); es decir, la mitad de lo que cuenta ante Allah. El amor que vivimos en el matrimonio es una de nuestras experiencias elementales de Allah. Porque Allah es esencialmente *rahma*, fecundidad creadora de vida; y saber del amor es saber de la *rahma* de Allah. Esta importancia que el Islam da al matrimonio está motivada en que para nosotros la satisfacción de nuestras necesidades es la plataforma desde la cual vamos a trascender. Cuando el hombre y la mujer se encuentran forman una nueva unidad, entran en el *salam* (i.e. en la paz y en la satisfacción de sus naturalezas que sitúan al hombre en *fitra*). Sin el matrimonio no puede estarse en *fitra*, porque todo aquello con lo que nos vamos encontrando para satisfacernos no tenemos intención de que constituya nuestra mitad. Lo fundamental es que en *fitra* —y sólo instalados en esta naturaleza primordial— podemos tener contacto con Allah. Así pues, en el Islam, la soltería es sinónimo de egoísmo y de esterilidad, lo que va en contra de su espíritu proselitista (en árabe, incluso, 'solitario' y 'salvaje' son sinónimos). El matrimonio sería a la vez un medio para tener prole y ampliar así la *Umma* o comunidad islámica.²⁸⁹

²⁸⁷ La *Sunna*, que en árabe significa 'tradición', es el compendio de dichos y hechos atribuidos al Profeta y que, junto con el Corán, constituye la esencia del derecho musulmán.

²⁸⁸ Citado por Manyer (1999: 65-66).

²⁸⁹ La *Umma* es la comunidad sacralizada fundamentada en la fe en un dios único y en el profeta (no en los lazos de sangre). Según los sufistas, la *Umma* representa la comunidad que se forjó en el desierto, en el espacio infinito de Allah Uno. Sobre el concepto de *Umma* en las sociedades musulmanas consúltese Ali (2001).

Finalmente, es preciso señalar que, como veremos ejemplificado a lo largo del Capítulo 6, los mandatos sobre el matrimonio en el Corán están abiertos a opiniones radicalmente diferentes; incluso entre individuos que comparten asunciones generales sobre los roles de género en la sociedad musulmana (Ahmed, L. 1992: 91). Asimismo, cabe distinguir entre las prescripciones *religiosas* y las prescripciones *sociales*, como en el caso de la circuncisión femenina, que algunos legitiman como práctica religiosa, a pesar de que el Corán no la mencione. Algunos intérpretes del Corán de línea sufista reivindican un Islam alejado del oscurantismo wanabí, que es el que Arabia Saudí financia en España, a falta de un apoyo interno a una línea más reformista, adaptada a las cambiantes circunstancias históricas.

4.2.e.2 Las cofradías religiosas

En el siglo VII, como consecuencia de la división de opiniones respecto a la sucesión del Profeta Mahoma, surgieron dos movimientos cismáticos: los shiítas (partidarios de Alí, descendiente de Mahoma) y los jariyitas (partidarios de la sucesión califal burguesa), que eran opuestos a la mayoría de musulmanes ortodoxos llamados sunnitas o seguidores de la Sunna (la Tradición del Profeta), y que constituyen en la actualidad el 90% de los musulmanes del planeta. Esto dio lugar al denominado “gran cisma del Islam” (cf. Manyer 1999: 119-132). A partir de ahí, surgirán numerosas escuelas y cofradías. La historia de las cofradías se remonta al origen del sufismo, que se define como el Islam místico y consiste en la búsqueda de una vía de acceso a Dios a través de la oración, la reflexión, el aislamiento, las privaciones y la humildad. Históricamente esta tendencia, que ha tenido la oposición de la ortodoxia, ha integrado creencias y prácticas ascéticas diversas, como: la idea de nirvana del Hinduismo, la idea budista de identificación personal con Dios (“alabanza de uno mismo”), o el uso de estupefacientes y excitantes (p.e. derviches). El sufismo y el maraboutismo (i.e. culto a los santos, de origen magrebí y luego extendido por el África Occidental) dio lugar a diversas cofradías (*turuq*) lideradas por un jefe espiritual (*shayf*) (cf. Balta 1994: 63-91).

En Senegambia hay cuatro grandes cofradías: Muridiya, Tiyaniya, Layen y Qadiriya. De entre éstas, las más importantes son las dos primeras. La cofradía Tiyaniya fue fundada por un fula de Marruecos llamado Ahmad al-Tiyani (1737-1815), y luego ampliada por Al-Hach Umar, “jefe supremo de la Tiyaniya, que luchó contra el colonialismo y llevó a cabo una importante expansión de la cofradía fuera del Magreb, en especial en Mauritania, Senegal y Gambia” (Balta 1994: 182). La Tiyaniya representa quizás la doctrina más científica u ortodoxa del Islam, en contraste con el misticismo de los Murid. En Senegal la llaman Tijan y en Gambia Kadir; y genéricamente a sus seguidores se les llama Tijaan o

Tiyanes.²⁹⁰ La Muridiya es una cofradía originaria del Senegal surgida en la segunda mitad del siglo XIX en el seno de la etnia wolof de la mano del shayj Ahmadu Bamba Mbacke (1852-1927). Esta escuela fue la consecuencia del aumento de las organizaciones religiosas construidas por personalidades influyentes que, según algunos autores, utilizaban el misticismo para mantener el *status quo* de dominación y explotación de los marabouts sobre la comunidad creyente (Diop 1981: caps. 11 y 12). Los Murids o Muridas (*murid* significa discípulo), veneran a Bamba incluso más que a Mahoma, y son más doctrinales o “intelectuales”. Los Murid dominan en número y controlan el espectro político y económico de la región. Las cofradías tienen más presencia en Senegal (especialmente en el norte del país, y particularmente entre los wolof) que en Gambia, donde es un fenómeno más reciente. También hay grupos étnicos que tienen una relación histórica-territorial con determinadas cofradías (aunque no haya una correspondencia exacta).

²⁹⁰ Sobre la cofradía Tiyaniya, consúltense: J. L. Triaud y D. Robinson (2000) *La Tijaniyya. Une Confrérie Musulmane à la Conquête de l'Afrique*, Paris: Karthala; A. Traoré (1983) *Islam et Colonisation en Afrique. Cheikh Hamahoullah, Homme de Foi et Résistant*, Paris: Maisonneuve et Larose.

CAPÍTULO 5

ENDO GAMIA/EXO GAMIA EN LA POBLACIÓN SENEGAMBIANA ENTRE CATALUÑA Y ÁFRICA: HIPÓTESIS Y ANÁLISIS CUANTITATIVO

5.1 Formulación definitiva de las hipótesis para el estudio de los procesos de endogamia/exogamia de la población senegambiana entre Cataluña y África

Tras las diferentes fases preliminares prospectivas, la adaptación del bagaje teórico, la metodología y las conclusiones de la investigación hecha en Londres y una fase posterior de trabajo documental y de campo prospectivo en Cataluña, seguida de una etapa de trabajo de campo en Gambia (África subsahariana), se desarrollaron las hipótesis definitivas para el trabajo de campo intensivo en Cataluña. En los Capítulos 5 y 6 se analizan conjuntamente los resultados de todo el proceso de trabajo de campo en Cataluña y África entre 1997 y 2001, en varios bloques temáticos en función de los factores centrales del análisis de la endogamia/exogamia, a saber: religión, país de nacimiento, familia (parentesco), grupo étnico y clase-estatus social. En el Capítulo 5 se presenta el análisis cuantitativo del trabajo (a partir de la explotación del Censo de Población de 1991 y de la Estadística de Población de Cataluña de 1996, así como de la Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña); y en el Capítulo 6 el análisis cualitativo (a partir de la observación participante, las entrevistas, el método genealógico, etc.).

HIPÓTESIS PRINCIPAL

Las hipótesis iniciales puestas a prueba con población gambiana residente en Londres, partían de la idea del factor religioso como aspecto fundamental de los procesos de endogamia/exogamia. La idea era que el factor religioso predisponía a la endogamia de país. El trabajo posterior, primero con una fase de trabajo documental y de campo prospectivo en Cataluña, seguida de una etapa de trabajo de campo en Gambia, apuntaban a la existencia de diversos factores imbricados, a saber: país (y región) de nacimiento-socialización, grupo étnico, familia y clase-estatus social, además del factor religioso, que podía funcionar como catalizador de otros factores, pero que no explicaba *per se* la complejidad de los procesos de endogamia/exogamia.

Antes de pasar a la descripción de las hipótesis secundarias, debo insistir en que, a pesar del énfasis en el matrimonio (la dicotomía 'endogamia/exogamia' hace referencia a 'matrimonio') se está hablando también de 'relaciones íntimas informales' o no reguladas legalmente: cohabitación (no necesariamente institucionalizada), relaciones sexuales casuales y asociaciones breves. Sigo aquí la dicotomía 'formal/informal' definida por Giddens (1993: 742 [1989]), según la cual: "son relaciones *formales* las que existen en

grupos y organizaciones basadas en normas o reglas del sistema oficial de autoridad.” Otras relaciones íntimas, incluidas la cohabitación –“dos personas que viven juntas en una relación sexual de cierta permanencia, sin estar casados” (*ibid.*: 750)– son consideradas *informales*.²⁹¹ Aunque en muchos sistemas de parentesco africano la distinción entre ‘formal’ e ‘informal’ o entre ‘matrimonio’ y ‘no-matrimonio’ no es tan clara como en la tradición cristiana, la población de estudio es mayoritariamente musulmana, y la ley islámica (Sharia) es un sistema oficial de autoridad que establece explícitamente esta distinción. Es preciso diferenciar, pues, entre “pareja” (emparejarse) y “cónyuge” (casarse); no sólo porque se trata de fenómenos distintos con significados sociales diferentes, sino porque las esferas *formal* e *informal* se complementan (a veces contadiéndose) y se dan sentido la una a la otra. En el análisis cuantitativo de la muestra (trabajo de campo), así como en la elaboración de los diagramas genealógicos, he distinguido entre estos dos niveles de la siguiente forma:

- a. Relación formal: matrimonio (civil o religioso, en origen o en destino)
- b. Relación informal
 - b.1. Relación estable con cohabitación
 - b.2. Relación estable sin cohabitación

Un tercer nivel de relación informal sería el de: “relación no estable sin cohabitación” (relación casual breve) que, aunque no ha sido recogido cuantitativamente por la ambigüedad y subjetividad implícitas, sí se ha considerado en el análisis cualitativo.

HIPÓTESIS SECUNDARIAS

Las tres proto-hipótesis secundarias iniciales –que hacían referencia al análisis de tres variables cruciales: *sexo*, *edad* (generación), y nivel *formal/informal* de la relación– se desarrollaron, dando lugar a las siguientes tres sub-hipótesis:

1. Los *hombres* son más exógamos que las *mujeres*, debido tanto a factores culturales (doctrina islámica, división de roles de género) como estructurales (patrón de migración masculino y estructura patrilineal del parentesco), factores todos ellos que ofrecen mayor movilidad y oportunidades para la exogamia a los hombres.

²⁹¹ Sobre esta dicotomía véase también Jenkins (1997: 63-64).

2. La exogamia es mayor en las relaciones *informales* que en las *formales*, debido fundamentalmente a factores socioculturales (p.e. doctrina islámica). La exogamia informal es mayor entre los hombres que entre las mujeres, debido al patrón de migración masculino y a razones socioculturales que confiere a los varones mayor libertad y propensión a tener relaciones informales.
3. Las *generaciones jóvenes* son más exógamas que las *generaciones viejas*, por la desvinculación con los vínculos de origen, la mayor interacción social (diversificación de las redes), y el proceso de secularización. Particularmente debido a la disociación entre las prácticas “tradicionales” (matrimonio arreglado) y su función socio-cultural (alianzas familiares), que afecta a todos los niveles: grupo étnico, país, familia (parentesco) y estatus-clase social.

5.2 Explotación del Censo de Población de 1991 y de la Estadística de Población de Cataluña de 1996

5.2.a Notas metodológicas preliminares

La información que aquí se presenta es el resultado del tratamiento cuantitativo y análisis de los datos del Censo de Población de 1991 y de la Estadística de Población de Cataluña de 1996 –ambas operaciones exhaustivas sobre el conjunto de la población y cuyos datos están protegidos por secreto estadístico– correspondientes a la nupcialidad de cuatro poblaciones inmigradas en Cataluña: África (total), Marruecos, Gambia y Senegal. La inclusión de Marruecos tiene que ver con la contrastación del peso de la religión sobre otros factores, como el país de nacimiento (de hecho, como veremos, apenas se han registrado uniones entre senegambianos y marroquíes, a pesar de que comparten la afiliación al Islam).

Los datos, de tipo stock, se refieren, pues, a población inmigrada residente en Cataluña que vivía con su cónyuge en 1991 y 1996, según la edad y el sexo de la población inmigrada, y la nacionalidad y el país de nacimiento de sus cónyuges. Es decir, se ha realizado una explotación de los datos doble, considerando por un lado la *nacionalidad* del cónyuge y por otro lado su *país de nacimiento*, dada la importancia de esta distinción en el fenómeno observado, que se refleja en las diferencias en los resultados.

La petición de los datos en bruto se hizo al Idescat, y luego se llevó a cabo la explotación y análisis de los mismos utilizando el programa estadístico Excel. Esta explotación se llevó a cabo durante un período de tres meses completos, entre junio y agosto de 2001 (con revisiones y re-elaboraciones posteriores).

Como ya señalé en una nota del Índice de este trabajo, he introducido aquí sólo una selección de los gráficos y tablas esenciales del Anexo I (del Volumen 2) para facilitar la lectura del texto. De modo que estos gráficos y tablas que aparecen en este apartado 5.2 están íntegramente recogidos también en el Anexo I (del Volumen 2). Y sólo estos gráficos y tablas van precedidos aquí de la nomenclatura: (5.2) (p.e. "Gráfico (5.2).9.AI", que equivale al Gráfico 9 del Anexo I: "9.AI"). En los gráficos que aparecen en este apartado, que representan porcentajes, se ha optado por indicar el valor absoluto (i.e. número de casos). Esta doble referencia –la de la barra porcentual y la del número absoluto que aparece encima– permite tener presente en todo momento el número de casos –muchas veces pequeño– en el que se basan los porcentajes, sin necesidad de recurrir a la tabla de referencia del Anexo I (Volumen 2).

5.2.b Resultados del análisis

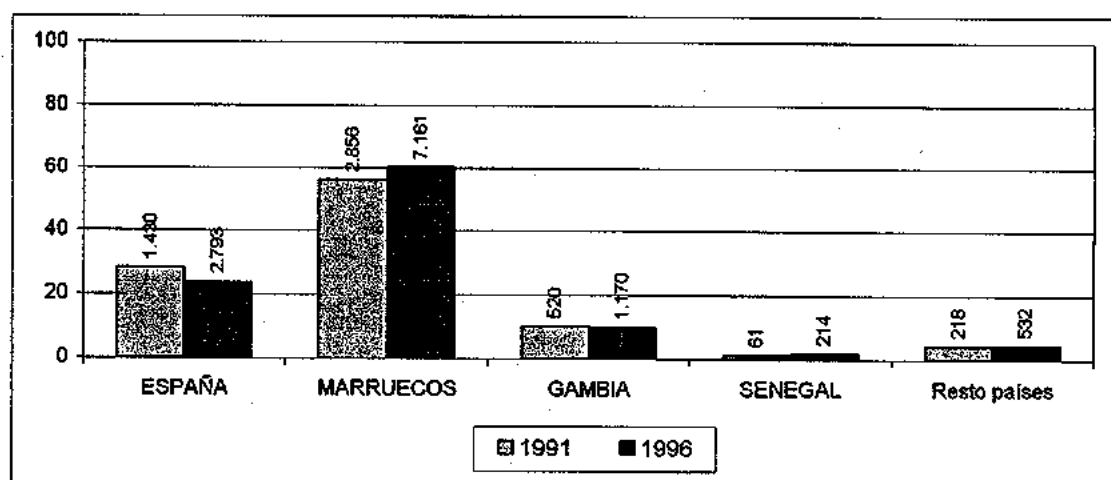
5.2.b.1 Datos generales

En primer lugar, el análisis muestra que la gran mayoría de matrimonios tienen lugar con personas cuya nacionalidad o país de nacimiento es: España, Marruecos, Gambia y Senegal, si bien, como analizaremos en detalle, en el caso de la relación entre Marruecos y Senegal y Marruecos y Gambia, los índices de interacción a nivel de uniones conyugales es menor que con otros países. En todos los casos España aparece como el país mayoritario en las uniones exógamas de los africanos residentes en Cataluña. El resto de casos se ha agrupado en la categoría "Resto países", cuyo análisis en detalle ha aportado una información imprescindible para matizar las tendencias generales.

Lo primero que cabe señalar, pues, es la tendencia a la endogamia en todos los casos analizados. El análisis del comportamiento de la población africana en su conjunto aporta información poco precisa, pues aglutina a todos los países africanos. Así tenemos que, tanto en 1991 como en 1996, la mayoría de residentes africanos en Cataluña estaban casados con marroquíes, lo que se explica por el hecho de que la mayoría de población africana residente en Cataluña es de origen marroquí. El resto estaba casada con población española, y en menor medida gambiana –que era el contingente africano más voluminoso después de Marruecos tanto en 1991 como en 1996– y senegalesa (véanse Tablas 2.AI y 3.AI²⁹², y Gráficos (5.2).2.AI y (5.2).3.AI):

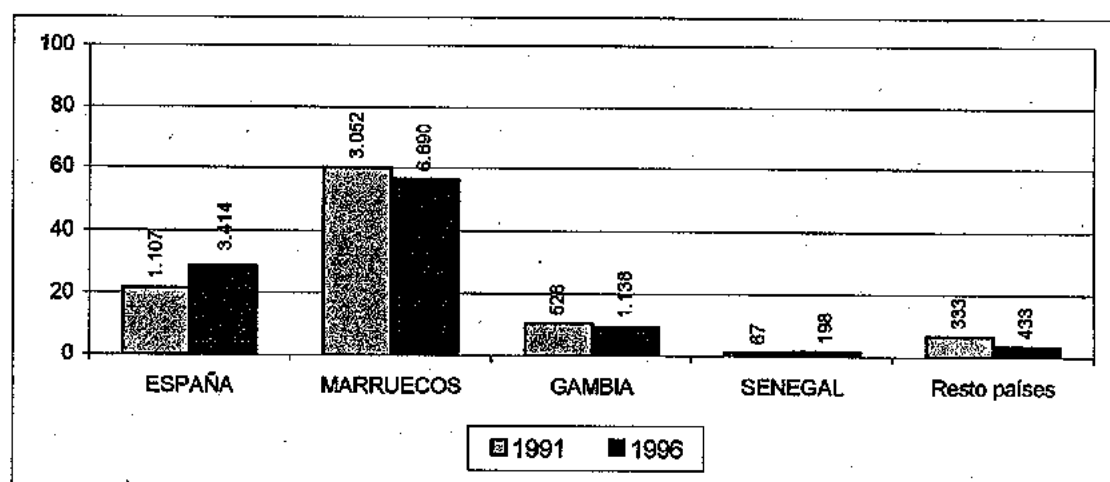
²⁹² La variación de los valores totales del año 1996 para la población africana casada residente en Cataluña según el país de nacimiento y la nacionalidad del cónyuge (11.870 versus 11.873, respectivamente), que tendrían que ser idénticos, se ha revisado y comprobado diversas veces con los datos originales enviados por el Idescat (véanse, del Volumen 2, Anexo I, las Tablas 2.AI y 3.AI, respectivamente). Se trata, pues, de un error en los datos base de la fuente. No obstante, esta variación no es significativa para el análisis de las tendencias socio-demográficas que se muestran en este trabajo.

Gráfico (5.2).2.AI

Población africana casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según *país de nacimiento* del cónyuge

Fuente: Censo de Población 1991 y Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).3.AI

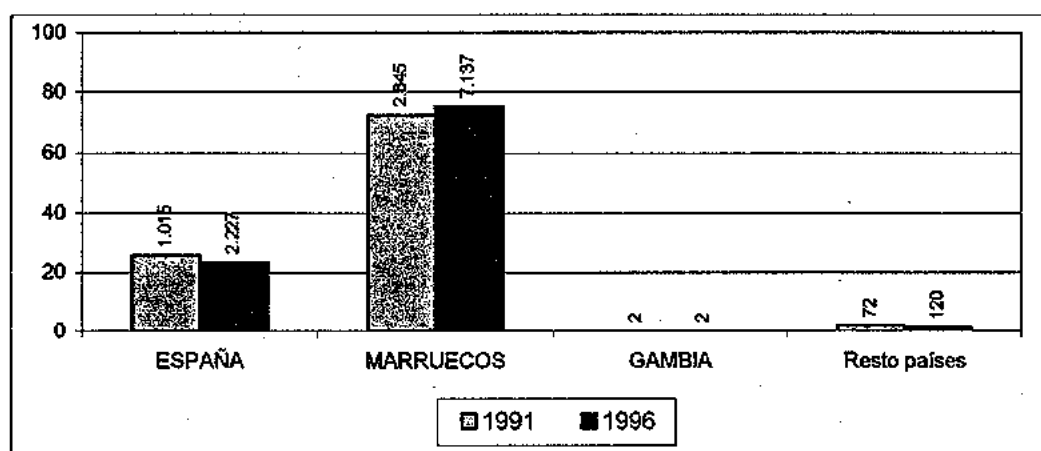
Población africana casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según *nacionalidad* del cónyuge

Fuente: Censo de Población 1991 y Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

La predominancia de la endogamia se ve clara analizando los países por separado. Así, observamos que la mayoría de marroquíes están casados con marroquíes (véanse Tablas 4.AI y 5.AI, y Gráficos (5.2).4.AI y (5.2).5.AI); la mayoría de gambiaños con gambiaños (véanse Tablas 6.AI y 7.AI, y Gráficos (5.2).6.AI y (5.2).7.AI); y la mayoría de senegaleses con senegaleses (véanse Tablas 8.AI y 9.AI, y Gráficos (5.2).8.AI y (5.2).9.AI); en todos los casos tanto considerando la *nacionalidad* como el *país de nacimiento* del cónyuge:

Gráfico (5.2).4.A1

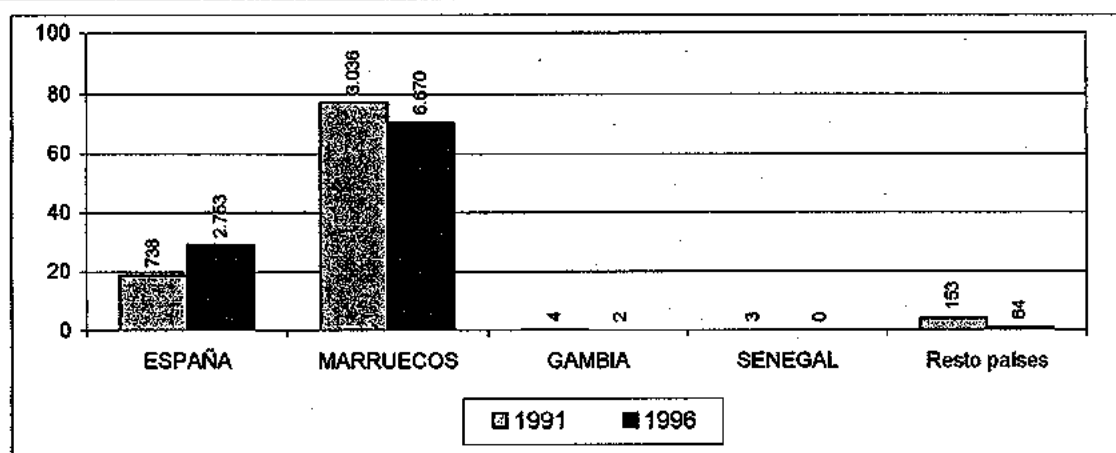
Población marroquí casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según país de nacimiento del cónyuge



Fuente: Censo de Población 1991 y Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).5.A1

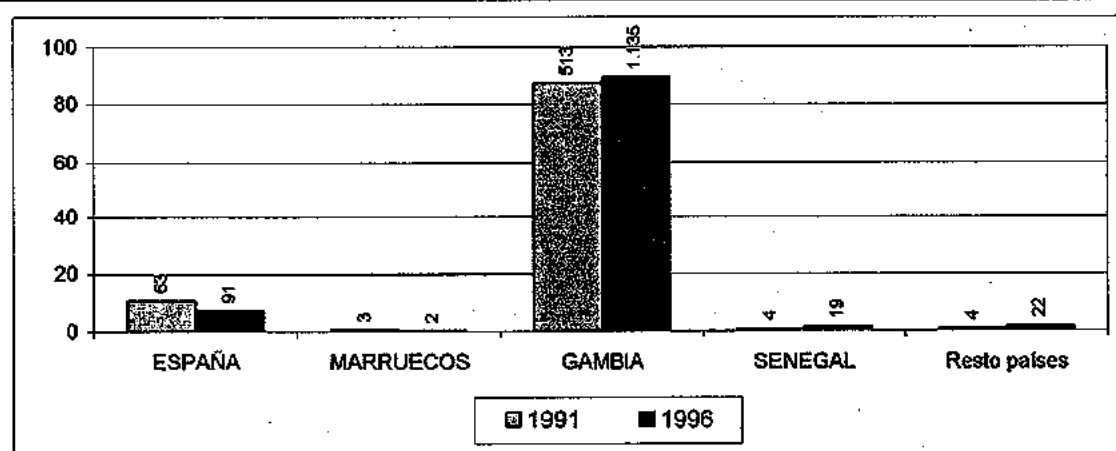
Población marroquí casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según nacionalidad del cónyuge



Fuente: Censo de Población 1991 y Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).6.A1

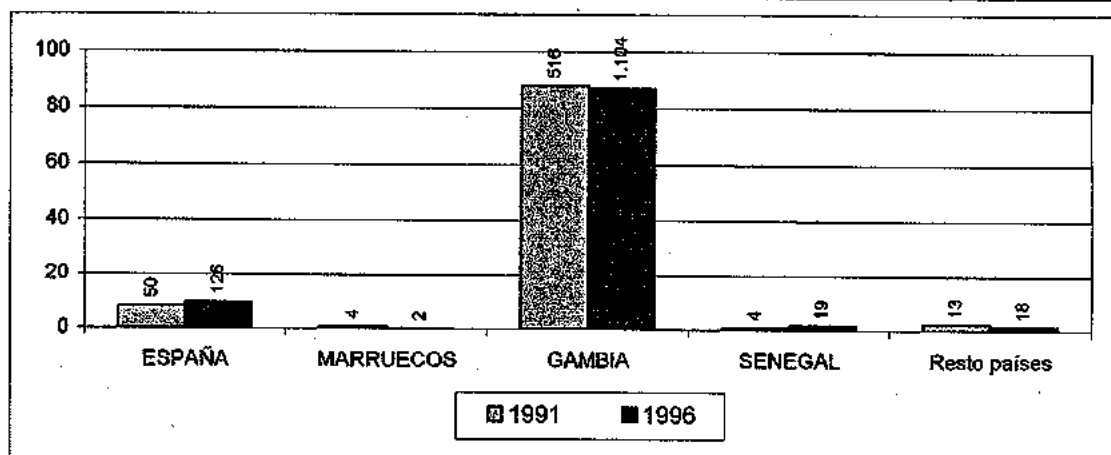
Población gambiana casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según país de nacimiento del cónyuge



Fuente: Censo de Población 1991 y Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).7.AI

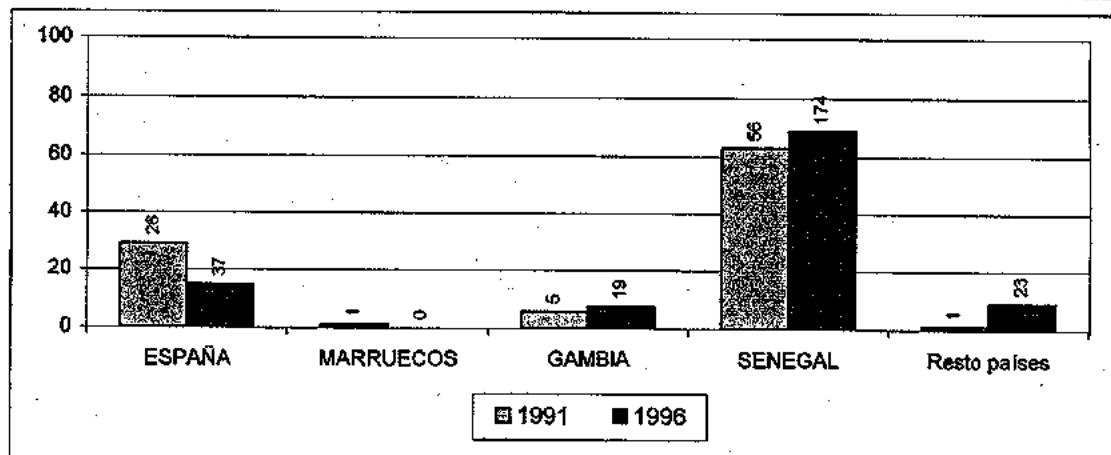
Población gambiana casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según *nacionalidad* del cónyuge



Fuente: Censo de Población 1991 y Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).8.AI

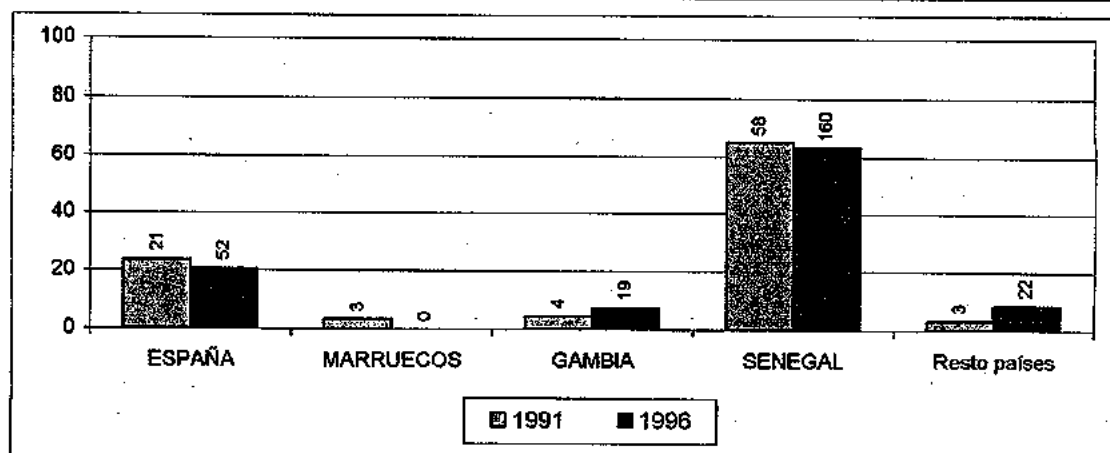
Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según *país de nacimiento* del cónyuge



Fuente: Censo de Población 1991 y Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).9.AI

Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1991 y 1996, según *nacionalidad* del cónyuge



Fuente: Censo de Población 1991 y Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

De los tres países, los más endógamos son los inmigrantes de Gambia, con más del 80% de las uniones endógamas en ambos años y tanto según la *nacionalidad* como el *país de nacimiento* del cónyuge, seguidos de los marroquíes, con más del 70% también en todos los casos, y los senegaleses, con alrededor del 60%, y que son los que presentan un mayor porcentaje de matrimonios con personas de otros países que no son el propio (aunque en 1996 son los marroquíes los que presentan una mayor proporción de matrimonios con cónyuges españoles, en general presentan unas proporciones menores de matrimonios exógamos que los senegaleses).

Se aprecian diferencias entre los datos según consideremos la *nacionalidad* del cónyuge o su *país de nacimiento*, que además se relacionan con la diferencia del año de observación. La evolución temporal entre 1991 y 1996 indica que cada vez hay mayor endogamia si la variable que consideramos es el país de nacimiento del cónyuge, pero menos si lo que tenemos en cuenta es su nacionalidad. Es decir, que hay más matrimonios exógamos entre personas de distinta nacionalidad que entre personas nacidas en un país distinto del propio; lo que significa que estaríamos subestimando los matrimonios endógamos (entre personas del mismo origen) si tuviéramos en cuenta únicamente la variable *nacionalidad*. Esto se observa en todos los casos, tanto en el conjunto de la población africana como en los países analizados separadamente. Así, en la población africana en su conjunto, en 1996 el 39,7% de los residentes africanos vivía con un cónyuge nacido en un país distinto al propio, casi el 60% de los cuales eran personas nacidas en España (23,5% del total); mientras que el 43,7% lo hacía con alguien de nacionalidad distinta a la suya, más del 60% de los cuales eran de nacionalidad española (28,8% del total) (véanse Gráficos (5.2).2.AI y (5.2).3.AI, más arriba, y Tablas 2.AI y 3.AI). De la misma forma, en 1996 el 10,6% de los residentes gambianos vivían con un cónyuge nacido en un país distinto al propio, de los cuales el 70% eran personas nacidas en España (7,2% del total); mientras que el 13% lo hacía con alguien de nacionalidad distinta a la suya, de los cuales más del 80% eran de nacionalidad española (9,9% del total) (véanse Gráficos (5.2).6.AI y (5.2).7.AI, más arriba, y Tablas 6.AI y 7.AI). Esta diferencia de porcentajes es mucho más notoria en los casos de Marruecos (véanse Gráficos (5.2).4.AI y (5.2).5.AI, más arriba, y Tablas 4.AI y 5.AI) y de Senegal (véanse Gráficos (5.2).8.AI y (5.2).9.AI, más arriba, y Tablas 8.AI y 9.AI). Cabe tener en cuenta aquí que parte de estos cónyuges de *nacionalidad* española pueden ser, de hecho, de *origen* marroquí. Estos datos pueden explicarse en parte por la preferencia por el matrimonio con una persona de nacionalidad española pero nacida en el mismo —u otro— país africano, por los beneficios a distintos niveles de integración socio-económica que de ello se derivan. Esto ocurriría en 1996 y no en 1991 debido a que en 1996 había más personas nacionalizadas españolas, en parte gracias a los procesos de regularización de extranjeros habidos entre esos dos años, además de a otros factores socio-demográficos colaterales. En 1991, pues, la tendencia es justamente la inversa: hay más exogamia según el país de nacimiento que según la nacionalidad del cónyuge.

Cabe señalar que los matrimonios entre marroquíes y personas cuya nacionalidad o país de nacimiento es Gambia o Senegal son prácticamente inexistentes en ambos años; incluso inexistentes del todo para Senegal considerando el país de nacimiento del cónyuge. Los pocos casos se dan en la comarca del Maresme, con mayor densidad de población senegambiana (véanse Tablas 4.AI a 9.AI). Se observa también, aunque en menor medida, la relativa escasa proporción de matrimonios entre gambianos y senegaleses, tanto por *nacionalidad* como por *país de nacimiento*, si tenemos en cuenta la proximidad geográfica y sociocultural (p.e. religión) entre ambos países (esto se confirma con el trabajo de campo realizado en Cataluña). En el caso de Senegal (véanse Gráficos (5.2).8.AI y (5.2).9.AI, más arriba, y Tablas 8.AI y 9.AI) se observa que hay más uniones con cónyuges de otros países que no son España en comparación con el caso de Marruecos y Gambia, cuyas uniones exógamas las realizan casi exclusivamente con españoles (véanse Gráficos (5.2).4.AI, (5.2).5.AI, (5.2).6.AI y (5.2).7.AI, más arriba, y Tablas 4.AI a 7.AI, respectivamente).

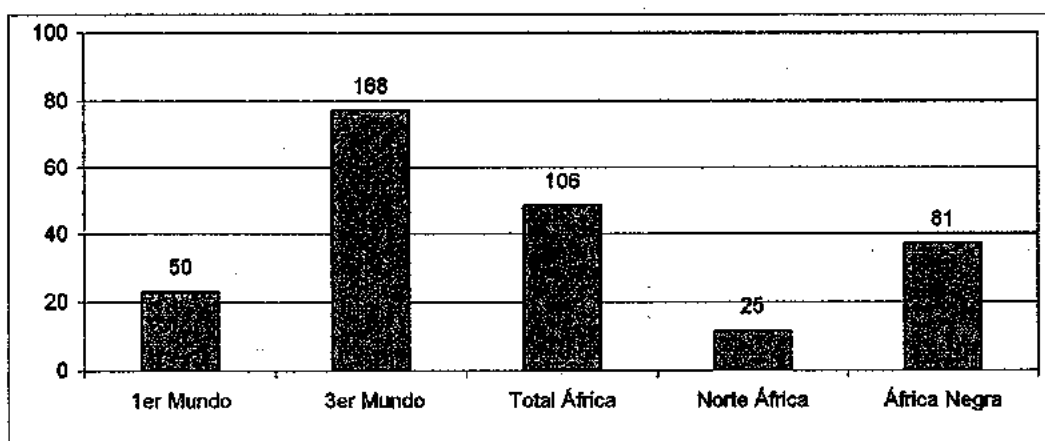
Respecto a las uniones con cónyuges del "Resto de países" (todos excepto: España, Marruecos, Gambia y Senegal), la tendencia general en las cuatro poblaciones analizadas es que la mayoría son matrimonios con cónyuges de países del Tercer Mundo²⁹³, sobre todo de países africanos que suelen ser países vecinos o de la misma zona geográfica. Así, para los gambianos y senegaleses estos son países como: Mali, Guinea (Bissau, Conakry y Ecuatorial), Ghana, Sierra Leona, o Nigeria (véanse Tablas 18.AI a 25.AI); y para los marroquíes países como: Argelia, Egipto o Túnez, además de países europeos conectados histórica y socialmente, especialmente Francia (teniendo en cuenta de nuevo, que parte de los cónyuges de nacionalidad francesa pueden ser de hecho de origen africano) (véanse Tablas 14.AI a 17.AI).

También aquí se observan diferencias según se considere la *nacionalidad* o el *país de nacimiento* del cónyuge, habiendo más proporción de endogamia socio-geográfica si se considera el *país de nacimiento* del cónyuge, y mayor exogamia considerando su nacionalidad. Esto se observa en la población africana en general en los dos años analizados. Así, por ejemplo, en 1991 el 22,9% de africanos casados vivían con cónyuges nacidos en países del Primer Mundo y el 77,1% con cónyuges nacidos en países del Tercer Mundo, más del 60% de los cuales eran nacidos en países africanos (éstos representaban el 48,6% del total de Resto de países). En cambio, en el mismo año, la proporción de uniones de africanos con cónyuges cuya nacionalidad era de algún país del Primer Mundo aumenta al 37,8%, reduciéndose al 62,2% la proporción de los casados con cónyuges de nacionalidades de países del Tercer Mundo, representando los cónyuges de nacionalidad africana el 41,4% de estos (el 25,8% del total de Resto de países) (véanse Tablas 10.AI y 12.AI, y Gráficos (5.2).10.AI y (5.2).12.AI):

²⁹³ La división entre "Primer Mundo" y "Tercer Mundo" no deja de ser problemática. Sigo aquí la clasificación del Colectivo IOÉ (1994-b: 89, n.4). Los escasísimos casos de cónyuges apátridas se han incluido en la categoría Tercer Mundo.

Gráfico (5.2).10.AI

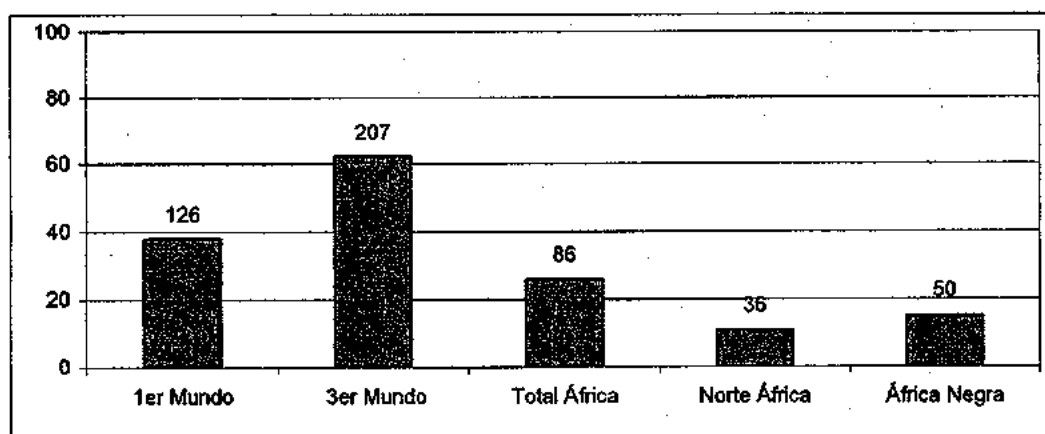
Población africana casada residente en Cataluña en 1991, según *país de nacimiento* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)



Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).12.AI

Población africana casada residente en Cataluña en 1991, según *nacionalidad* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)



Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

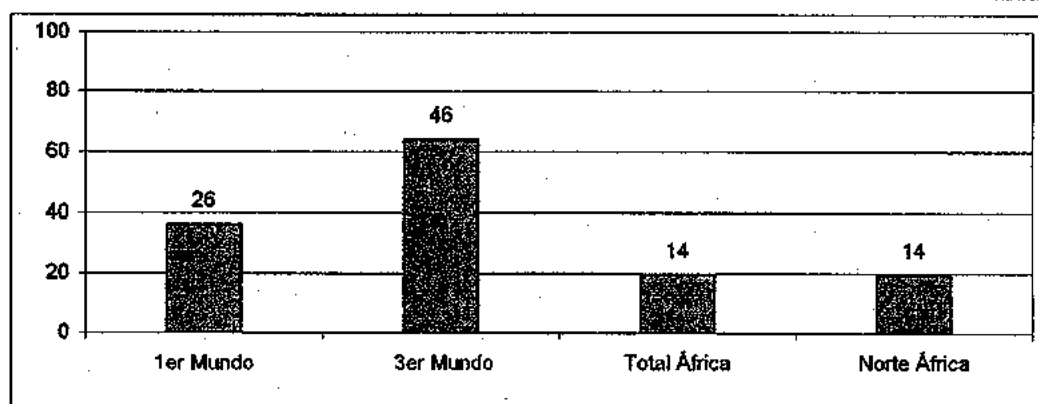
Esto se explicaría en parte por el hecho de que parte de los cónyuges nacidos en países del Tercer Mundo –incluyendo a los países africanos– disponen de nacionalidades de países del Primer Mundo; este es el caso de Australia, Bélgica, Canadá, Dinamarca, Noruega o los Países Bajos, países representados en la estadística de 1991 por nacionalidad del cónyuge de población africana, y que no aparecen en la del mismo año por país de nacimiento del cónyuge (véanse Tablas 10.AI y 12.AI). Cabe señalar, no obstante, que esta variación es menor en el caso del año 1996 (véanse Tabla y Gráfico 11.AI, y Tabla y Gráfico 13.AI).

Analizando los países por separado, observamos las mismas tendencias. En el caso de Marruecos, la mayoría de las uniones es con cónyuges de países del Tercer Mundo. En

1991 el 36,1% vivía con cónyuges *nacidos* en países del Primer Mundo, mientras que el 63,9% lo hacía con cónyuges con *nacionalidad* de algún país del Primer Mundo (véanse Gráficos 14.AI y 16.AI). De nuevo, aparecen aquí otros países representando la nacionalidad de los cónyuges, como Noruega, Dinamarca o Italia. Asimismo, en el bloque de países de África, según la nacionalidad, aparecen países como Egipto o Nigeria, no representados como países de nacimiento de los cónyuges (véanse Tablas 14.AI y 16.AI). Sin embargo, en el año 1996 se produce una situación inversa, habiendo más proporción de matrimonios con cónyuges de países del Primer Mundo según su *país de nacimiento* que según su *nacionalidad*, aumentando los casos y diversificándose los países de nacimiento de los cónyuges en todos los casos. Así pues, tenemos que cada vez hay mayor proporción de uniones con cónyuges del Primer Mundo, y menos con cónyuges de países del Tercer Mundo si observamos la variable: *país de nacimiento* del cónyuge; y la tendencia inversa si la variable atribuida es la *nacionalidad*. Aunque en todos los casos la proporción de cónyuges del continente africano aumenta en 1996 respecto de 1991 (véanse Gráficos (5.2).14.AI, (5.2).15.AI, (5.2).16.AI y (5.2).17.AI):

Gráfico (5.2).14.AI

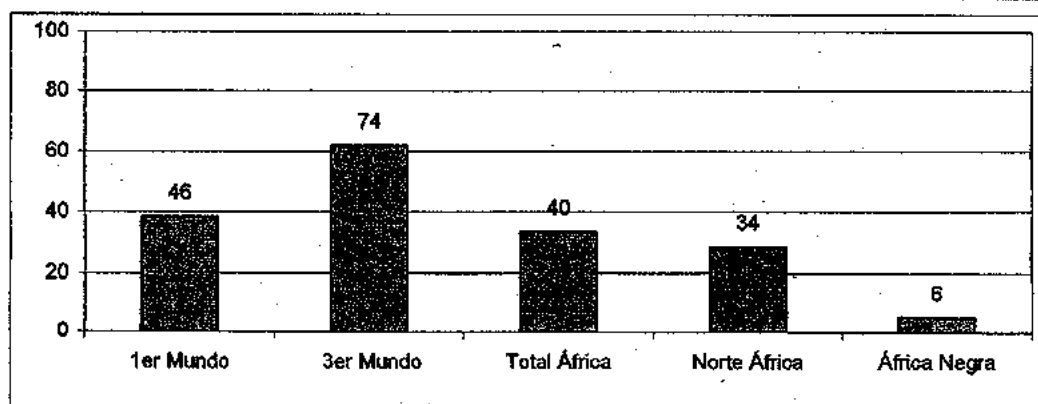
Población marroquí casada residente en Cataluña en 1991, según *país de nacimiento* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)



Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).15.AI

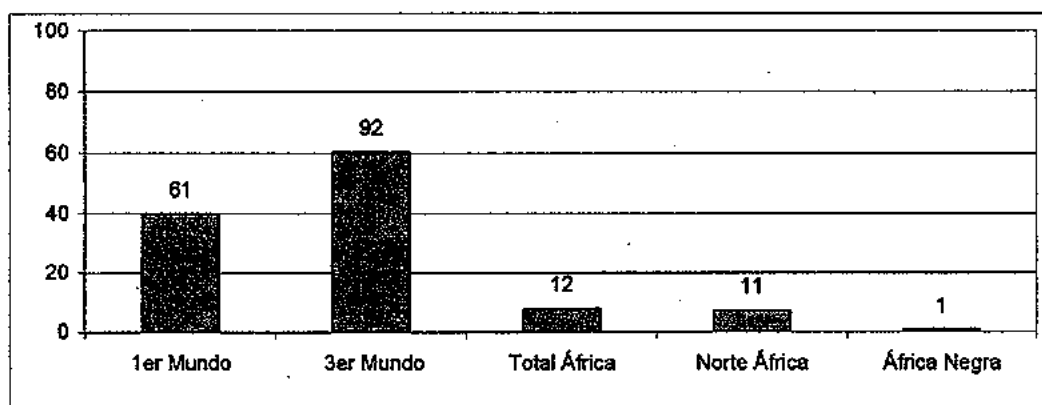
Población marroquí casada residente en Cataluña en 1996, según *país de nacimiento* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)



Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).16.A1

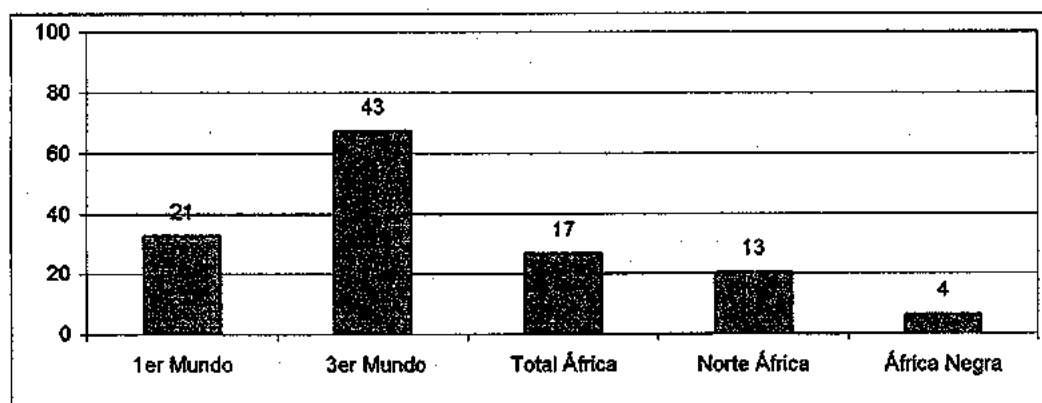
Población marroquí casada residente en Cataluña en 1991, según *nacionalidad* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)



Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).17.A1

Población marroquí casada residente en Cataluña en 1996, según *nacionalidad* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)



Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

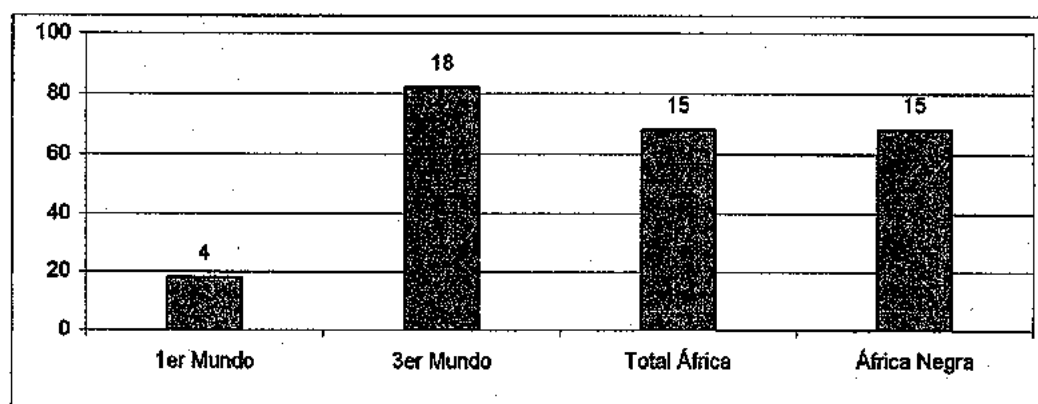
La mayoría de cónyuges que no han nacido en Marruecos o que tienen una nacionalidad diferente a la marroquí casados con residentes marroquíes, después de los españoles, son individuos de países vecinos, de la zona del Magreb, particularmente de Argelia y, en menor medida, de Túnez, así como de otros países europeos, particularmente de Francia y Alemania. Así, en 1991, el 13,9% de los cónyuges de los marroquíes residentes en Cataluña había nacido en Argelia, el mismo porcentaje en Portugal, en Túnez y en Alemania el 5,6%, el 4,2% en Francia, y el 6,9% en Filipinas (este último país más presente en 1991 que en 1996). Hay que destacar también una alta proporción de cónyuges nacidos en países de Latinoamérica, especialmente en Argentina (8,3%) y Uruguay (5,6%) (véase Tabla 14.A1). En 1996 los países de origen de los cónyuges se diversifican, aunque los casos se concentran en pocos países, especialmente en Argelia (22,5%) y Francia (13,3%), seguidos de países como Alemania (5,8%) o Bélgica (4,2%) (véase Tabla 15.A1). Según la nacionalidad del cónyuge, en 1991 se diversifican los países respecto al país de

nacimiento del cónyuge en el mismo año, y el mayor porcentaje de uniones es con cónyuges de Suiza (9,8%) y Ecuador (9,8%), además de Alemania (5,9%), Francia (4,6%), Reino Unido (4,6%), Portugal (4,6%) o Filipinas (4,6). Entre los países latinoamericanos, además de Ecuador, es significativa la presencia de uniones con cónyuges de Colombia (5,9%), Chile (5,2%), o República Dominicana, entre otros países representados con valores menores (Uruguay, Venezuela, Bolivia) (véase Tabla 16.AI). En 1996 la mayor proporción es de cónyuges con nacionalidad de Argelia (12,5%), seguida de Francia (10,9%), Ecuador (9,4%), Dinamarca (6,3%) y Túnez (4,7%) (véase Tabla 17.AI). Cabe destacar que las uniones con cónyuges de países del África Negra (tanto por nacionalidad como por país de nacimiento) son casi inexistentes.

En el caso de Gambia, la mayoría de las uniones del "Resto de países" son también con cónyuges de países del Tercer Mundo, mayoritariamente africanos, incluso más notablemente que en el caso de Marruecos. Esta tendencia se observa especialmente en el año 1996, donde más del 80% de los cónyuges son de países del Tercer Mundo, tanto según su *nacionalidad* como su *país de nacimiento*. Más del 80% de estos eran cónyuges africanos (el 68,2% el total según el país de nacimiento del cónyuge y el 72,2% del total según su nacionalidad) (véanse Gráficos (5.2).19.AI y (5.2).21.AI):

Gráfico (5.2).19.AI

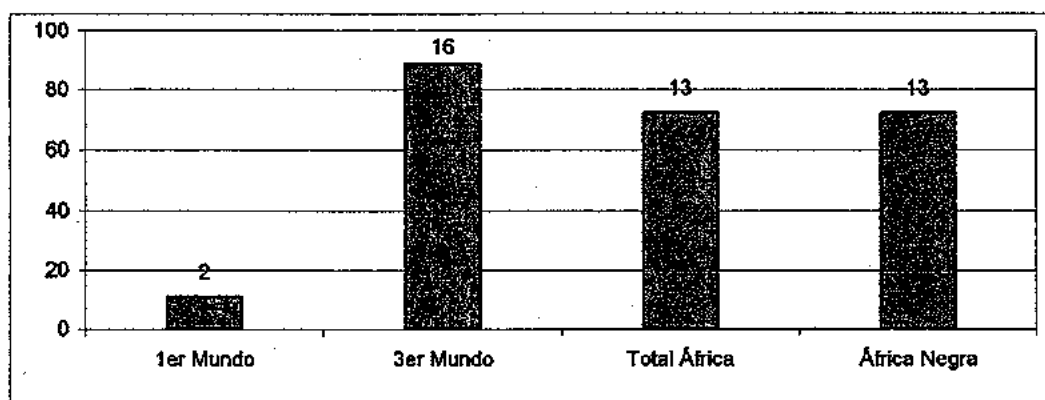
Población gambiana casada residente en Cataluña en 1996, según *país de nacimiento* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)



Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).21.AI

Población gambiana casada residente en Cataluña en 1996, según *nacionalidad* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)



Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Cabe señalar una diversificación de los países de nacimiento y de nacionalidad de los cónyuges en 1996 respecto de 1991, con mayor diversificación y proporción de los países africanos. La comparación temporal indica, pues, que hay mayor endogamia de origen socio-geográfico en 1996 que en 1991 (véanse Tablas 18.AI a 21.AI) (no ocurre así en la tendencia general de Gambia, donde según nacionalidad del cónyuge hay más exogamia en 1996 que en 199: véanse Gráficos (5.2).6.AI y (5.2).7.AI, más arriba, y Tablas 6.AI y 7.AI).

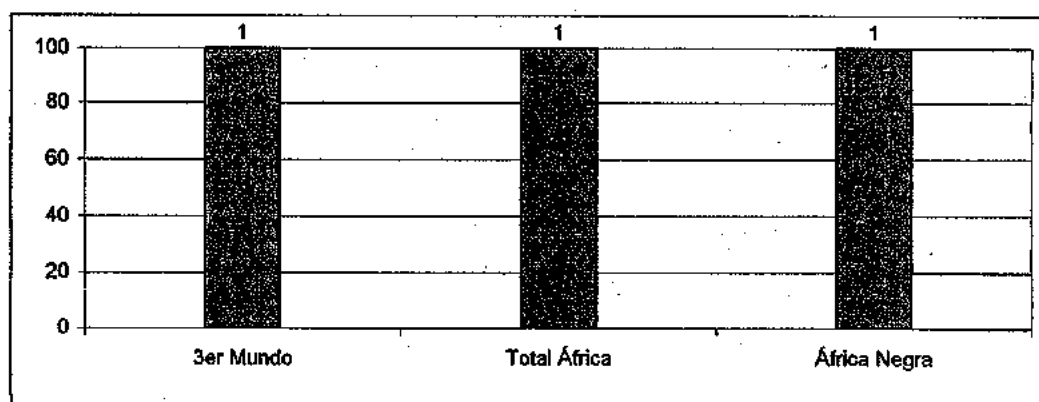
La mayoría de cónyuges que no han nacido en Gambia o que tienen una nacionalidad diferente a la gambiana que están casados con residentes gambianos, después de los españoles y los senegaleses, son de países vecinos; esto es, de países del Tercer Mundo, mayoritariamente africanos y principalmente del África Negra (subsahariana y central). Así, en 1991, el 75% de los cónyuges de gambianos *nacidos* en otros países (todos excepto: España, Marruecos y Senegal) eran del Tercer Mundo, y en 1996 lo eran el 81,8%. En 1991 la mayoría —aunque hay muy pocos casos— eran de países latinoamericanos, concretamente de Argentina (50%) y Colombia (25%), además del Reino Unido (25%) (véase Tabla 18.AI). En 1996 se diversifican los países de procedencia, concentrándose los casos en los países africanos, exclusivamente subsaharianos, con una gran mayoría de cónyuges de Guinea Conakry (36,4%), seguidos de los de Francia (13%). Además de otros países subsaharianos, entre los que destaca Zambia (9,1%), también aparecen representados cónyuges de Suiza o Filipinas (4,5% ambos) (véase Tabla 19.AI). Atendiendo a la *nacionalidad* del cónyuge, en 1991 aumentan los casos y la diversidad de países respecto a los valores por país de nacimiento del cónyuge, estando muy igualadas las proporciones de cónyuges del Primer Mundo y del Tercer mundo (véanse Tabla y Gráfico 20.AI). Nótese que, aunque en proporción haya más uniones con cónyuges del Tercer Mundo, y aunque el número de casos en términos absolutos sea muy pequeño, la nacionalidad más representada es el Reino Unido (23,1%).

Se sigue observando una relativamente alta presencia de cónyuges de países latinoamericanos, particularmente de Argentina, que tiene la misma proporción que Ghana (15,4%). En 1996 la gran mayoría de cónyuges tienen nacionalidades de países del Tercer Mundo (88,9%), y ahora casi exclusivamente del continente africano (72%), todos del África Negra (véase, más arriba, Gráfico (5.2).21.AI). El mayor porcentaje de uniones (38,9%) se da con población de nacionalidad guineana (Guinea Conakry), seguidos de cónyuges de Sierra Leona y Francia (11,1% ambos), aunque continúa la presencia de cónyuges de países latinoamericanos, como México y República Dominicana, además de Filipinas (véase Tabla 21.AI).

Respecto a Senegal, la mayoría de cónyuges que no han nacido en ese país o que tienen una nacionalidad diferente a la senegalesa que están casados con residentes senegaleses, después de los españoles y los gambianos, son también de países del Tercer Mundo, aunque la diferencia de proporción entre cónyuges del Tercer Mundo y del Primer Mundo es menor que en el caso de Gambia. En todos los casos, la mayoría de cónyuges del Tercer Mundo son africanos, con alguna excepción de algún país latinoamericano (concretamente una unión en 1996 con un cónyuge nacido en Venezuela) (véase Tabla 23.AI). Como en el caso de Gambia, aquí también casi exclusivamente los cónyuges africanos de los senegaleses son individuos del África Negra (Guinea, Mali) con alguna excepción (una unión en 1996 con un cónyuge de nacionalidad de Mauritania) (véase Tabla 25.AI). También aquí observamos una diversificación de países de origen y nacionalidad de los cónyuges en 1996 respecto de 1991, apareciendo en 1996 más uniones con cónyuges de países del Primer Mundo, que son europeos, concretamente de Francia y Suiza (véanse Tablas 23.AI y 25.AI, y Gráficos (5.2).22.AI y (5.2).23.AI):

Gráfico (5.2).22.AI

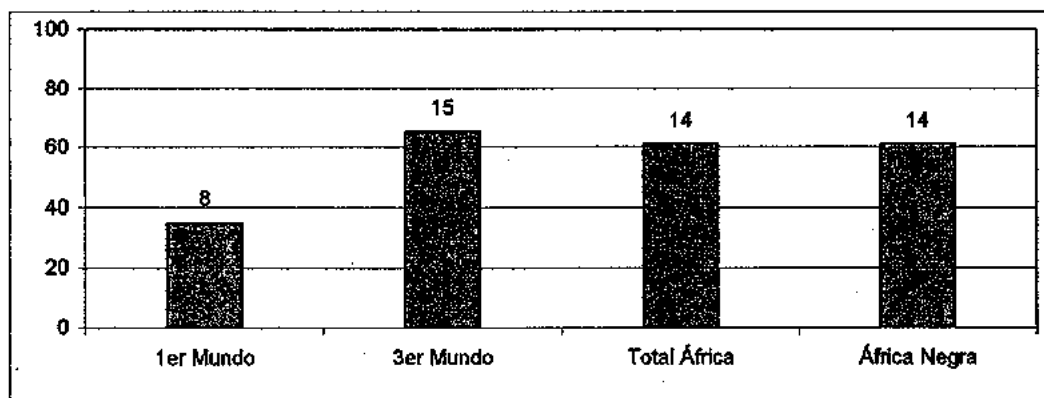
Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1991, según *país de nacimiento* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)



Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).23.AI

Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1996, según país de nacimiento del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)



Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Tanto en el caso de Senegal como de Gambia se observa, pues, la casi nula presencia de cónyuges de países de África del Norte, además de la ausencia de países como Pakistán o Líbano, sí presentes en las uniones con marroquíes. También se advierte una alta proporción de uniones con cónyuges latinoamericanos, mayor entre los gambianos y senegaleses que entre los marroquíes, así como la presencia no despreciable de uniones con cónyuges de Filipinas, especialmente entre los gambianos (esto se confirma con el trabajo de campo realizado).

5.2.b.2 Sexo

Respecto al sexo de los cónyuges, la mayoría de los cónyuges de residentes africanos son mujeres, una proporción que aumenta en el caso de las mujeres de nacionalidad española: en todos los casos, en distintos años, y tanto en el caso de los individuos *nacidos* en España como en el de los de *nacionalidad* española, más del 60% son mujeres (véanse Tablas (5.2).26.AI, (5.2).27.AI, (5.2).28.AI y (5.2).29.AI):

Tabla (5.2).26.AI

Población africana casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y país de nacimiento del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	910	63,6	520	36,4	1.430	28,1
MARRUECOS	1.417	49,6	1.439	50,4	2.856	58,2
GAMBIA	258	49,6	262	50,4	520	10,2
SENEGAL	31	50,8	29	47,5	61	1,2
Resto países	104	47,7	115	52,8	218	4,3
Total países	2.720	53,5	2.365	46,5	5.085	100

Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Tabla (5.2).27.A1

Población africana casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y país de nacimiento del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	1.755	62,8	1.038	37,2	2.793	23,5
MARRUECOS	3.580	50,0	3.581	50,0	7.161	60,3
GAMBIA	579	49,5	591	50,5	1.170	9,9
SENEGAL	122	57,0	92	43,0	214	1,8
Resto países	271	50,9	261	49,1	532	4,5
Total países	6.307	53,1	5.563	46,9	11.870	100

Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Tabla (5.2).28.A1

Población africana casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y nacionalidad del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	721	65,1	386	34,9	1.107	21,8
MARRUECOS	1.526	50,0	1.526	50,0	3.052	60,0
GAMBIA	262	49,8	264	50,2	526	10,3
SENEGAL	35	52,2	32	47,8	67	1,3
Resto países	176	52,9	157	47,1	333	6,5
Total países	2.720	53,5	2.365	46,5	5.085	100

Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Tabla (5.2).29.A1

Población africana casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y nacionalidad del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	2.067	60,5	1.347	39,5	3.414	28,8
MARRUECOS	3.349	50,1	3.341	49,9	6.690	56,3
GAMBIA	563	49,5	575	50,5	1.138	9,6
SENEGAL	116	58,6	82	41,4	198	1,7
Resto países	213	49,2	220	50,8	433	3,6
Total países	6.308	53,1	5.565	46,9	11.873	100

Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Entre 1991 y 1996, se observa un ligero aumento en la proporción de uniones (de africanas) con hombres españoles, especialmente con hombres de nacionalidad española (de 34,9% a 39,5%), más que con sólo los nacidos en España (de 36,4 a 37,2%), lo que indica que, de hecho, muchos de esos hombres son individuos nacidos en África con nacionalidad española (presumiblemente se habrían casado tras la obtención de la nacionalidad). En cuanto a los demás países, el análisis debe hacerse separadamente para obtener información significativa.

En cuanto a las uniones con población residente de Marruecos, en general (Total países) también hay más uniones con mujeres que con hombres, aunque con diferencias

por países. Alrededor del 60% de los cónyuges españoles de la población marroquí residente en Cataluña son mujeres en todos los casos (véanse Tablas (5.2).30.AI, (5.2).31.AI, (5.2).32.AI y (5.2).33.AI):

Tabla (5.2).30.AI

Población marroquí casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y país de nacimiento del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	614	60,5	401	39,5	1.015	25,8
MARRUECOS	1.414	49,7	1.431	50,3	2.845	72,3
GAMBIA	0	0	2	100	2	0,1
Resto países	35	48,6	37	51,4	72	1,8
Total países	2.063	52,4	1.871	47,6	3.934	100

Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Tabla (5.2).31.AI

Población marroquí casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y país de nacimiento del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	1.329	59,7	898	40,3	2.227	23,5
MARRUECOS	3.565	50,0	3.572	50,0	7.137	75,2
GAMBIA	0	0	2	100	2	0,02
Resto países	69	57,5	51	42,5	120	1,3
Total países	4.963	52,3	4.523	47,7	9.486	100

Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Tabla (5.2).32.AI

Población marroquí casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y nacionalidad del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	451	61,1	287	38,9	738	18,8
MARRUECOS	1.518	50,0	1.518	50,0	3.036	77,2
GAMBIA	2	50,0	2	50,0	4	0,1
SENEGAL	2	66,7	1	33,3	3	0,1
Resto países	90	58,8	63	41,2	153	3,9
Total países	2.063	52,4	1.871	47,6	3.934	100

Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Tabla (5.2).33.AI

Población marroquí casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y nacionalidad del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	1.598	58,0	1.155	42,0	2.753	29,0
MARRUECOS	3.335	50,0	3.335	50,0	6.670	70,3
GAMBIA	0	0	2	100	2	0,02
Resto países	31	48,4	33	51,6	64	0,7
Total países	4.964	52,3	4.525	47,7	9.489	100

Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Entre 1991 y 1996 se observa un aumento de la proporción mujeres marroquíes casadas con hombres españoles, y, como ocurría para el conjunto de africanos, especialmente en el caso de hombres de *nacionalidad* española (del 38,9% al 42%), más que de hombres *nacidos* en España (del 39,5% al 40%), lo que indicaría que muchos de esos hombres con nacionalidad española no han nacido en España, sino en Marruecos o, previsiblemente, en algún país norte-africano. En cuanto a las uniones con cónyuges gambianos, y aunque hay muy pocos casos, en la mayoría de los casos –todos excepto para el año 1991 por nacionalidad del cónyuge, donde la proporción por sexo está igualada– se trata de matrimonios entre mujeres marroquíes y hombres gambianos. De los casi inexistentes casos de matrimonios con individuos de Senegal, sólo presentes en 1991 por *nacionalidad* del cónyuge, en sólo 3 casos (véase, más arriba, Tabla (5.2).32.AI), son “mayoritariamente” hombres marroquíes casados con mujeres senegalesas (el hecho de que, en conjunto, hay más hombres senegambianos casados con mujeres marroquíes que al revés es algo que, como veremos, se confirma con el trabajo de campo realizado en Cataluña). La proporción de mujeres del “Resto de países” (todos excepto: España, Senegal y Gambia) como cónyuges en las uniones con marroquíes disminuye entre 1991 y 1996 atendiendo al lugar de *nacimiento*, pero aumenta si consideramos su *nacionalidad*. Asimismo, en el año 1991 hay más proporción de uniones con mujeres nacidas fuera que con mujeres de diferente nacionalidad, una tendencia inversa a la del año 1996.

Respecto a las uniones con población residente de Gambia, de nuevo, la gran mayoría de cónyuges españoles son mujeres (alrededor del 80% en todos los casos) (esto va a favor de los datos obtenidos en trabajo de campo realizado en Cataluña) (véanse Tablas (5.2).34.AI, (5.2).35.AI, (5.2).36.AI y (5.2).37.AI):

Tabla (5.2).34.AI

Población gambiana casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y país de nacimiento del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	49	77,8	14	22,2	63	10,7
MARRUECOS	1	33,3	2	66,7	3	0,5
GAMBIA	257	50,1	256	49,9	513	87,4
SENEGAL	4	100	0	0	4	0,7
Resto países	2	50,0	2	50,0	4	0,7
Total países	313	53,3	274	46,7	587	100

Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Tabla (5.2).35.AI

Población gambiana casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y país de nacimiento del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	76	83,5	15	16,5	91	7,2
MARRUECOS	2	100	0	0	2	0,2
GAMBIA	568	50,0	567	50,0	1.135	89,4
SENEGAL	17	89,5	2	10,5	19	1,5
Resto países	13	59,1	9	40,9	22	1,7
Total países	676	53,3	593	46,7	1.269	100

Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Tabla (5.2).36.AI

Población gambiana casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y nacionalidad del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	43	86,0	7	14,0	50	8,5
MARRUECOS	2	50,0	2	50,0	4	0,7
GAMBIA	258	50,0	258	50,0	516	87,9
SENEGAL	4	100	0	0	4	0,7
Resto países	6	46,2	7	63,8	13	2,2
Total países	313	53,3	274	46,7	587	100

Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Tabla (5.2).37.AI

Población gambiana casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y nacionalidad del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	96	76,2	30	23,8	126	9,9
MARRUECOS	2	100	0	0	2	0,2
GAMBIA	552	50,0	552	50,0	1.104	87,0
SENEGAL	17	89,5	2	10,5	19	1,5
Resto países	9	50,0	9	50,0	18	1,4
Total países	676	53,3	593	46,7	1.269	100

Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

También, mientras que considerando el *país de nacimiento*, el volumen de uniones con individuos nacidos en España disminuye entre 1991 y 1996, se produce un aumento de la proporción de mujeres gambianas casadas con hombres de *nacionalidad* española en 1996 respecto de 1991 (del 14% al 23,8%), que, de hecho, serían en parte individuos nacidos en Gambia o, presumiblemente, en otros países subsaharianos, pero con nacionalidad española. Siendo los casos de uniones entre gambianos y marroquíes muy escasos en número, se confirma que hay mayor proporción de casos de matrimonios entre hombres gambianos y mujeres marroquíes, con alguna excepción (véase, más arriba, Tabla (5.2).34.AI). En cuanto a los matrimonios con cónyuges senegaleses, también escasos en número, se puede observar que la mayoría son uniones entre hombres gambianos y mujeres

senegalesas (lo que más adelante, en el Capítulo 6, explicaré en base a procesos de xenofilia-hipergamia).

Respecto a las uniones entre población residente de Senegal e individuos españoles, también predominan las uniones de hombres senegaleses con mujeres españolas. Y de forma más significativa que en el caso de Gambia, se produce entre 1991 y 1996 un aumento de la proporción de mujeres senegalesas casadas con hombres españoles, esta vez tanto de los nacidos en España (del 26,9 al 32,4) como de los de nacionalidad española, donde el incremento es mucho mayor (del 19% al 42,3%) (véanse Tablas (5.2).38.AI, (5.2).39.AI, (5.2).40.AI y (5.2).41.AI):

Tabla (5.2).38.AI

Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y país de nacimiento del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	19	73,1	7	26,9	26	29,2
MARRUECOS	0	0	1	100	1	1,1
GAMBIA	1	20,0	4	80,0	5	5,6
SENEGAL	28	50,0	28	50,0	56	62,9
Resto países	1	100	0	0	1	1,1
Total países	49	55,1	40	44,9	89	100

Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Tabla (5.2).39.AI

Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1996, según país de nacimiento y sexo del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	25	67,6	12	32,4	37	14,6
GAMBIA	1	5,3	18	94,7	19	7,5
SENEGAL	84	48,3	90	51,7	174	68,8
Resto países	5	21,7	18	78,3	23	9,1
Total países	115	45,5	138	54,5	253	100

Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Tabla (5.2).40.AI

Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1991, según su sexo y nacionalidad del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	17	81,0	4	19,0	21	23,6
MARRUECOS	1	33,3	2	66,7	3	3,4
GAMBIA	0	0	4	100	4	4,5
SENEGAL	29	50,0	29	50,0	58	65,2
Resto países	2	66,7	1	33,3	3	3,4
Total países	49	55,1	40	44,9	89	100

Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Tabla (5.2).41.AI

Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1996, según su sexo y nacionalidad del cónyuge

	HOMBRES		MUJERES		TOTAL	
	abs.	%	abs.	%	abs.	%
ESPAÑA	30	57,7	22	42,3	52	20,6
GAMBIA	2	10,5	17	89,5	19	7,5
SENEGAL	80	50,0	80	50,0	160	63,2
Resto países	3	13,6	18	86,4	22	8,7
Total países	115	45,5	138	54,5	253	100

Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia

En las uniones con cónyuges gambianos, se confirma que la mayoría son uniones entre mujeres senegalesas y hombres gambianos, en todos los casos (en diferentes años y para las dos variables: *país de nacimiento* y *nacionalidad*). Cabe también señalar que los cónyuges del "Resto de países" pasan de ser mayoritariamente mujeres en 1991 a ser principalmente hombres en 1996, tanto si consideramos el *país de nacimiento* como la *nacionalidad* del cónyuge, lo que va paralelo al aumento de la proporción de los nacidos en países del Primer Mundo (véanse Gráficos 22.AI y 23.AI).

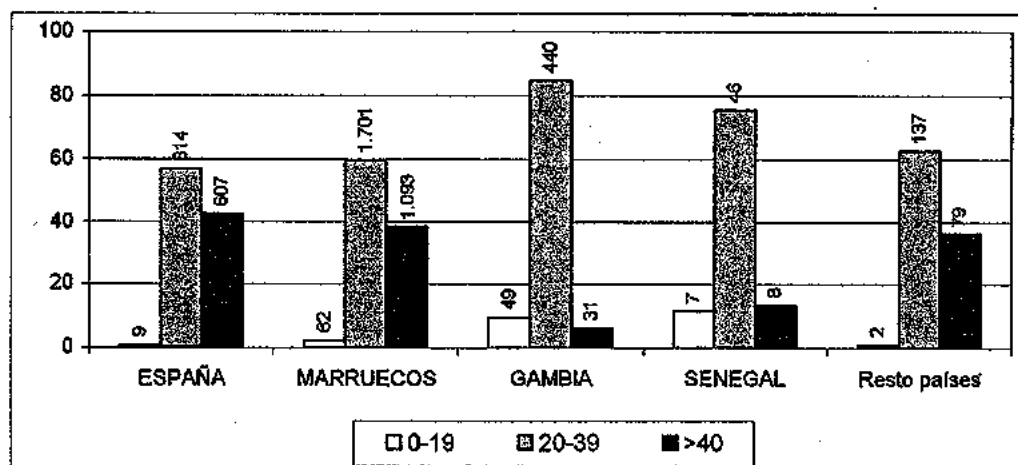
5.2.b.3 Edad

Lo primero que cabe decir es que, debido a que los intervalos de edad son bastante amplios, puede haber diferencias en edades intermedias que no se puedan apreciar.

En las uniones de la población africana en su conjunto, la mayoría de los africanos tienen entre 20 y 39 años (incluida esta última edad). Sin embargo, hay claras diferencias según el país de origen o nacionalidad del cónyuge. Es significativa la alta proporción de africanos casados con individuos españoles (mujeres españolas en su mayoría) que son mayores de 40 años; una proporción que aumenta y sobrepasa a la franja 20-39 entre 1991 y 1996, tanto para las uniones con cónyuges *nacidos* en España como para las uniones con individuos de *nacionalidad* española. Aunque los cónyuges españoles son en su mayoría mujeres, cabe recordar que la proporción de hombres aumenta entre los dos años analizados (véanse Tablas 26.AI a 29.AI). Es decir, que los africanos casados con españoles son cada vez más mayores, y cada vez una mayor proporción de los españoles son hombres. Así, entre 1991 y 1996, se pasa del 42,4% al 50,7% de africanos mayores de 40 años que viven con un cónyuge *nacido* en España, y del 32,2% al 50,4% de africanos mayores de 40 años que viven con un cónyuge de *nacionalidad* española (véanse Tablas 42.AI a 45.AI, y Gráficos (5.2).42.AI, (5.2).43.AI, (5.2).44.AI y (5.2).45.AI):

Gráfico (5.2).42.A1

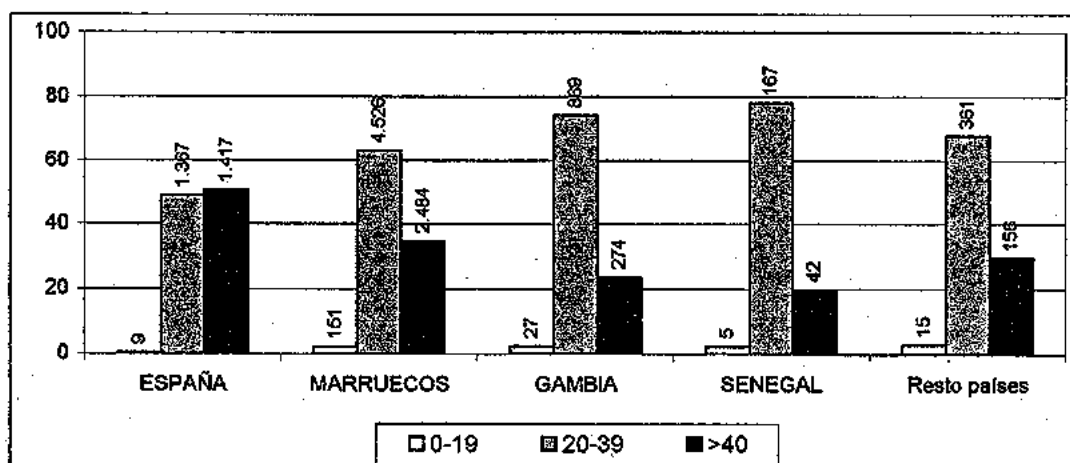
Población africana casada residente en Cataluña en 1991, según su edad y país de nacimiento del cónyuge



Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).43.A1

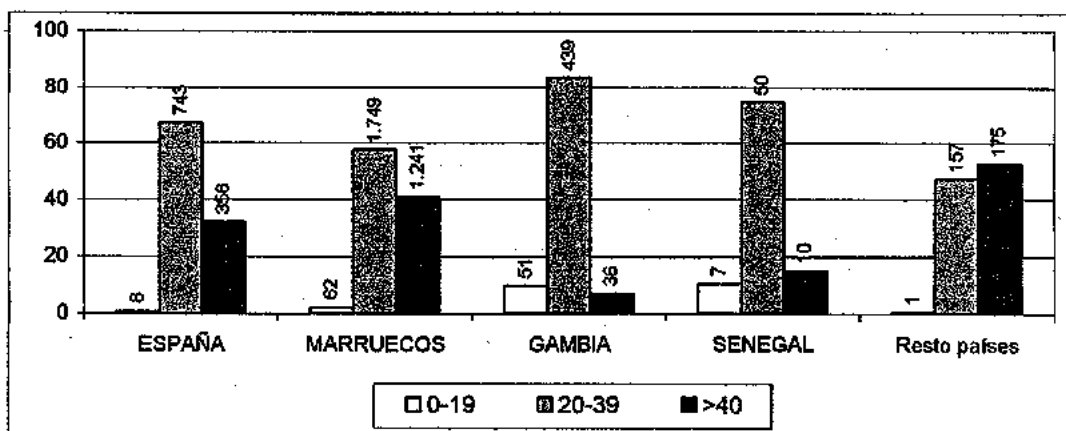
Población africana casada residente en Cataluña en 1996, según su edad y país de nacimiento del cónyuge



Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

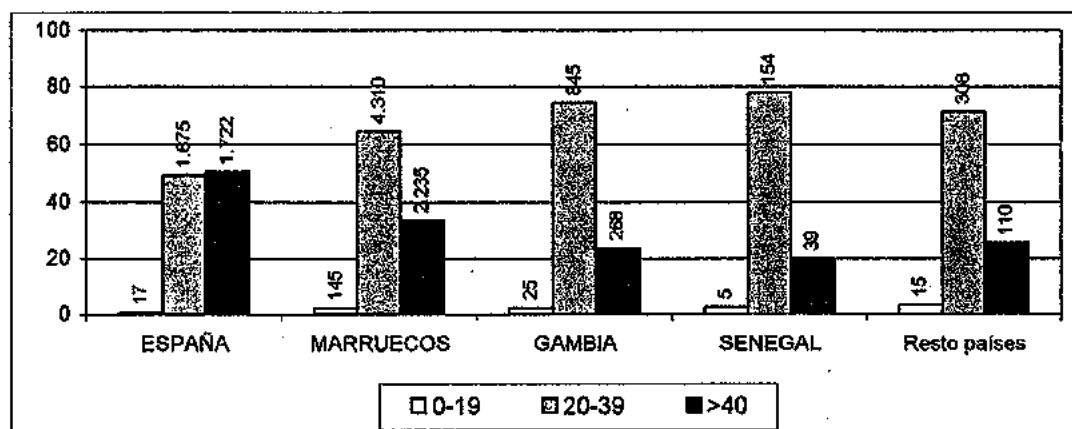
Gráfico (5.2).44.A1

Población africana casada residente en Cataluña en 1991, según su edad y nacionalidad del cónyuge



Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).45.AI

Población africana casada residente en Cataluña en 1996, según su edad y *nacionalidad* del cónyuge

Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Cabe señalar también que en el mismo año, especialmente en 1991, los africanos casados con cónyuges de *nacionalidad* española son más jóvenes que los casados con individuos *nacidos* en España (en parte mujeres que se casan a edades más tempranas con hombres nacidos en África pero de nacionalidad española) (véanse, más arriba, Gráficos (5.2).42.AI y (5.2).44.AI).

En cuanto al “Resto de países” (exceptuando a: España, Marruecos, Gambia y Senegal), cada vez los cónyuges africanos son más jóvenes, tanto si se considera la *nacionalidad* como el *país de nacimiento* de los mismos. Así, entre 1991 y 1996, la franja de mayores de 40 años se reduce del 36,2% al 29,3% considerando a los matrimonios con individuos nacidos en otros países; una reducción todavía más significativa en función de la *nacionalidad* de los mismos (del 52,6% al 25,4%). Cabe resaltar que el aumento no se produce sólo entre los africanos de la franja de edad intermedia (20-39 años), sino también en los menores de 20 años. Esto se relaciona con el hecho de que la mayoría de este “Resto de países” son países del Tercer Mundo, principalmente países africanos, cuya proporción justamente aumenta entre 1991 y 1996 (véanse Tablas y Gráficos 10.AI a 13.AI).

En general, la población residente africana está casada a edades más bien jóvenes, mientras que la edad los individuos casados de la población residente en Cataluña (incluyendo tanto a inmigrantes como a no inmigrantes) se acumula en la franja de mayores de 40 años (véanse Tabla y Gráfico 1.AI).

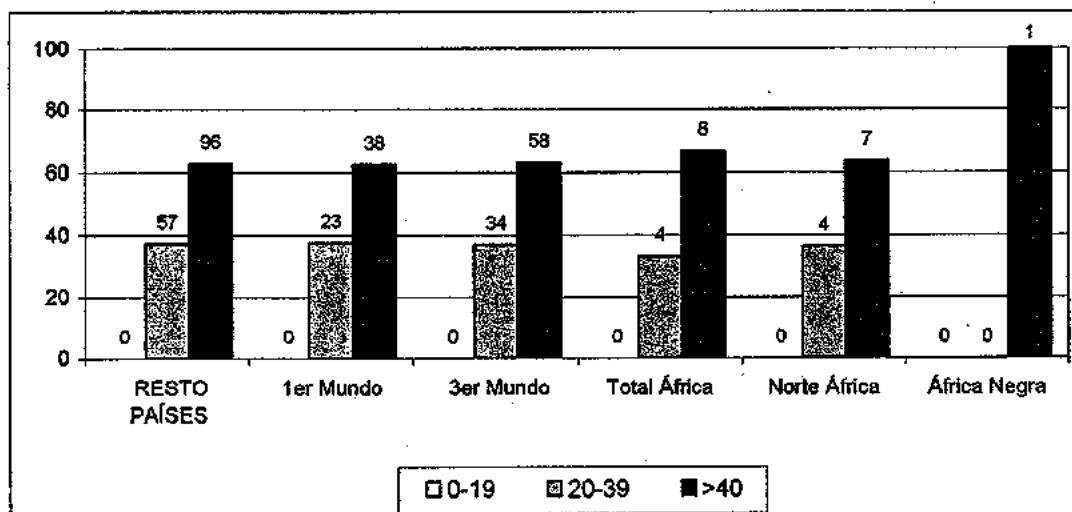
En el análisis por países, observamos que en el caso de Marruecos, y siguiendo la tendencia general del conjunto de población africana (en gran parte marcada por el peso numérico de Marruecos), mientras que en las uniones con marroquíes se trata mayoritariamente de individuos de entre 20 y 39 años, y que cada vez son más jóvenes, la

proporción de marroquíes mayores de 40 años casados con españoles es mayor e incluso supera a la franja 20-39 años en 1996 respecto a la proporción en 1991, tanto en el caso de los cónyuges *nacidos* en España como de los de *nacionalidad* española. Así, entre 1991 y 1996 se pasa del 46,6% al 54,6% en la proporción de marroquíes mayores de 40 años que viven con un cónyuge *nacido* en España y del 34,8 al 54,2% en la proporción de marroquíes mayores de 40 años que viven con un cónyuge de *nacionalidad* española (véanse Tablas y Gráficos 46.AI a 49.AI). Igualmente, en el mismo año, especialmente en 1991, la proporción de marroquíes jóvenes casados con individuos *nacidos* en España es menor que la de los casados con individuos de *nacionalidad* española, donde parte de los mismos serían, de hecho, de origen marroquí o africano. Teniendo en cuenta que entre 1991 y 1996 se produce un aumento en la proporción de mujeres marroquíes casadas con hombres de nacionalidad española (véanse Tablas y Gráficos 32.AI y 33.AI), estas mujeres marroquíes serían cada vez mayores. En cuanto a las escasas uniones entre marroquíes y gambianos (mayoritariamente hombres), se trata de individuos marroquíes (básicamente mujeres) de edades entre 20 y 39 años; aunque en 1996 aumenta la proporción de individuos marroquíes mayores de 40 hasta igualarse con la franja 20-39, tanto en el caso de las uniones con *nacidos* en Gambia como con los de *nacionalidad* gambiana. En los matrimonios con cónyuges senegaleses, todavía más escasos, y mayoritariamente mujeres, los marroquíes se sitúan en la franja de edad intermedia.

En cuanto al "Resto de países" (todos excepto: España, Marruecos, Gambia y Senegal), entre 1991 y 1996 los individuos marroquíes son cada vez más mayores si consideramos el *país de nacimiento* de los cónyuges. Pero la tendencia es inversa (son cada vez más jóvenes) si consideramos los matrimonios según la *nacionalidad* del cónyuge. Así, entre 1991 y 1996, la franja de marroquíes mayores de 40 años casados con cónyuges de otras nacionalidades se reduce del 62,7% al 29,7%, mientras que la franja de 20 a 39 años aumenta del 37,3% al 68,8%, y aparecen individuos marroquíes casados menores de 20 años (del 0% a 1,6%, respectivamente) (véanse Tablas y Gráficos 48.AI y 49.AI). De nuevo, cabe recordar que la mayoría de este "Resto de países" son países del Tercer Mundo, principalmente países africanos, y que justamente su proporción aumenta entre 1991 y 1996 (véanse Tablas y Gráficos 16.AI y 17.AI). Analizando en detalle este "Resto de países", observamos que los marroquíes casados con individuos de nacionalidades del Tercer Mundo son cada vez más jóvenes, una diferencia particularmente marcada en el caso de los de origen africano, y todavía mayor en el caso de los cónyuges norteafricanos. Por otro lado, también son cada vez más jóvenes los individuos marroquíes casados con personas cuya *nacionalidad* es de algún país del Primer Mundo, y que en parte serían mujeres marroquíes casadas con hombres *nacidos* en países del Tercer Mundo (véanse Gráficos (5.2).64.AI y (5.2).65.AI, y Tablas y Gráficos 62.AI a 65.AI):

Gráfico (5.2).64.AI

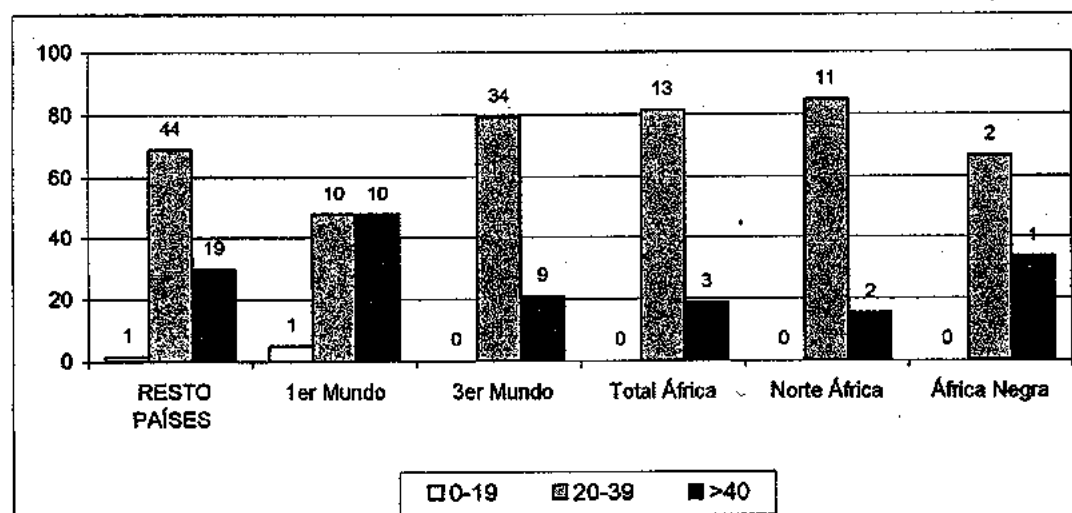
Población marroquí casada residente en Cataluña en 1991, según su edad y *nacionalidad* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)



Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).65.AI

Población marroquí casada residente en Cataluña en 1996, según su edad y *nacionalidad* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)

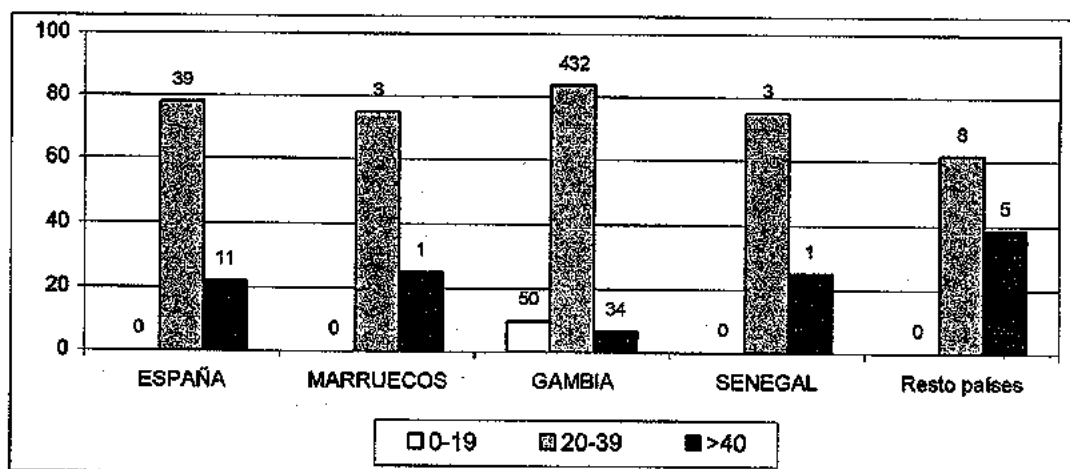


Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

En el caso de la población de Gambia, la proporción de los casados con individuos *nacidos* en su país o con los de *nacionalidad* gambiana es mayor en las edades jóvenes, con mayoría de casos en la franja de edad 20-39 años. Si bien, entre 1991 y 1996 se produce un aumento considerable entre los mayores de 40 años, reduciéndose los menores de 20 años (véanse Gráficos (5.2).52.AI y (5.2).53.AI, y Tablas y Gráficos 50.AI a 53.AI):

Gráfico (5.2).52.A1

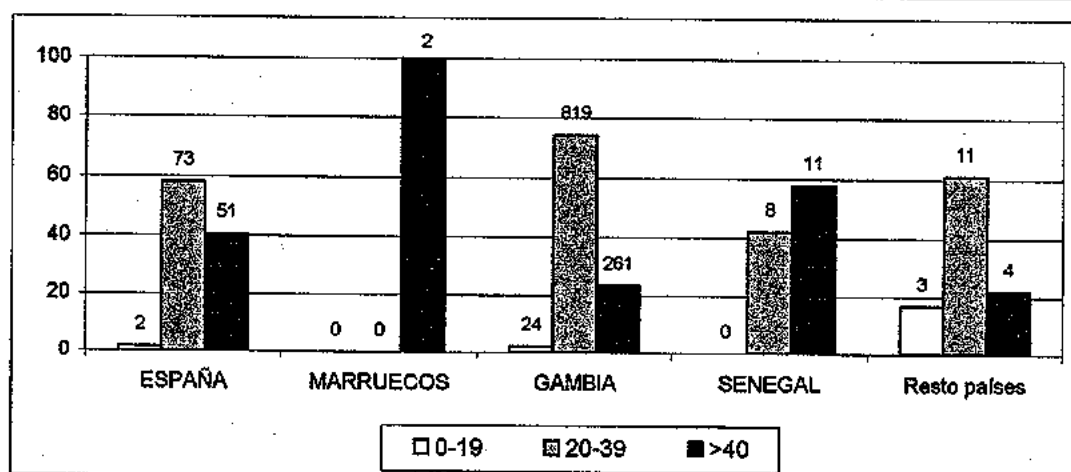
Población gambiana casada residente en Cataluña en 1991, según su edad y nacionalidad del cónyuge



Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).53.A1

Población gambiana casada residente en Cataluña en 1996, según su edad y nacionalidad del cónyuge



Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

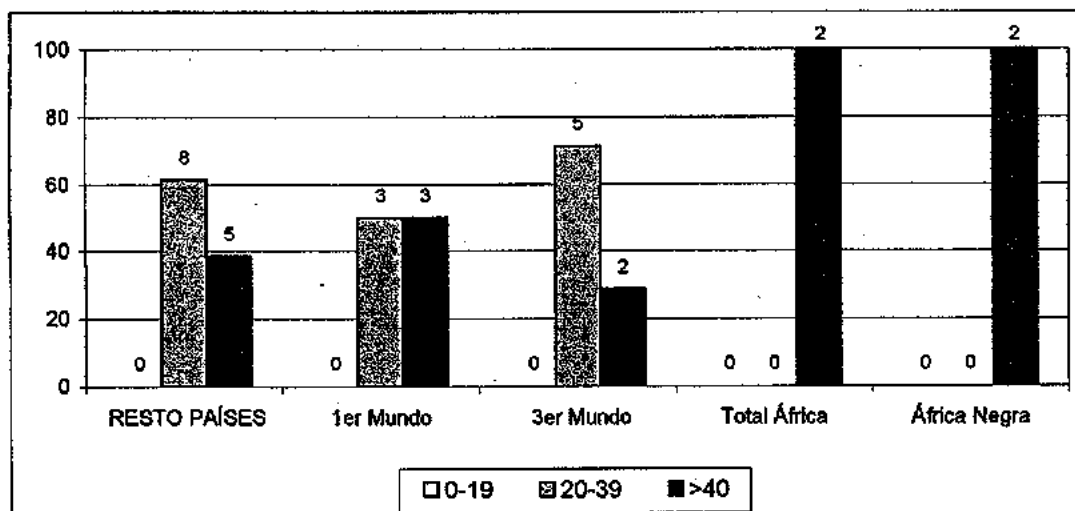
Cabe considerar aquí la posibilidad de que, en parte, se trate de segundas o terceras uniones tras separaciones o divorcios (mayoritariamente de varones). Esta tendencia es mucho más acentuada en las uniones de gambiaños con cónyuges senegaleses (mayoritariamente de mujeres gambiañas con hombres senegaleses), donde, en 1996, los gambiaños son mayores de 40 años casi en el 60% de los casos, tanto por *país de nacimiento* como por *nacionalidad* de sus cónyuges senegaleses. De la misma forma, los gambiaños casados con individuos españoles (principalmente mujeres españolas) son cada vez mayores: la franja de mayores de 40 años aumenta considerablemente en 1996, respecto al año 1991. Al hecho de que, también en el caso de Gambia, se produce un aumento en la proporción de mujeres gambiañas casadas con cónyuges de nacionalidad

española entre 1991 y 1996 (véanse Tablas y Gráficos 36.AI y 37.AI), podemos añadir, pues, que esas mujeres son cada vez mayores.

En cuanto a las uniones con individuos del "Resto de países" (todos excepto: España, Marruecos, Gambia y Senegal), y señalando los pocos casos que se registran, entre 1991 y 1996 los individuos gambianos son cada más jóvenes, tanto si consideramos la *nacionalidad* del cónyuge como su *país de nacimiento*. Así, entre 1991 y 1996, la proporción de los gambianos mayores de 40 años casados con individuos del resto de nacionalidades se reduce del 38,5% al 22,2%, aumentando del 0% al 16,7% la proporción de los gambianos menores de 20 años. De nuevo, recordemos la mayoría de estos "Resto de países" son países del Tercer Mundo, principalmente países africanos, y que precisamente su proporción aumenta entre 1991 y 1996 (véanse Tablas y Gráficos 18.AI a 21.AI). También aquí, analizando en detalle este "Resto de países", observamos que los gambianos casados con cónyuges de nacionalidades del Tercer Mundo son cada vez más jóvenes, una diferencia particularmente marcada en el caso de los de origen africano, mayoritariamente subsaharianos. De igual modo, los gambianos casados con individuos de países del Primer Mundo son también cada vez más jóvenes (si bien aquí el número de casos en términos absolutos es muy bajo) (véanse Gráficos (5.2).68.AI y (5.2).69.AI, y Tablas 66.AI a 69.AI):

Gráfico (5.2).68.AI

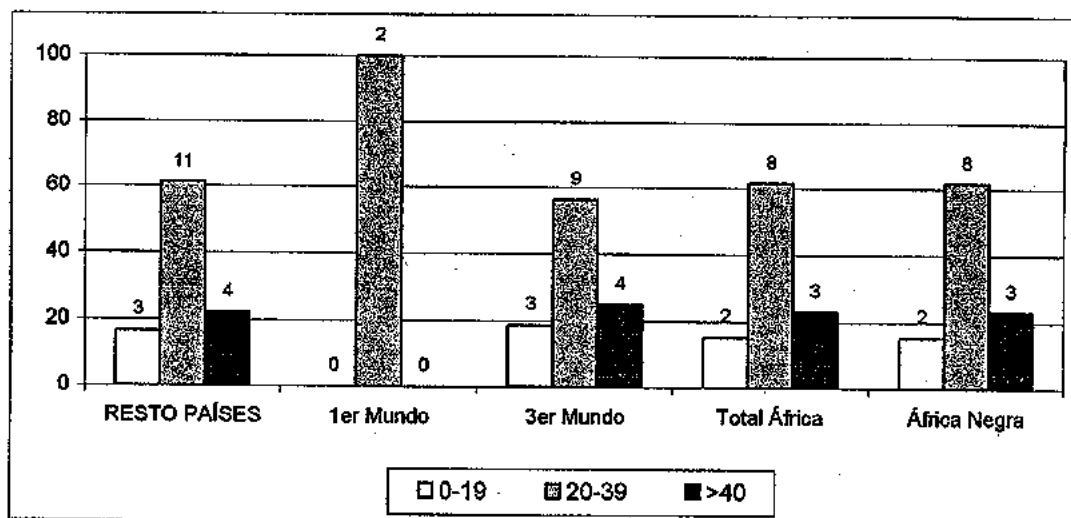
Población gambiana casada residente en Cataluña en 1991, según su edad y *nacionalidad* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)



Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).69.AI

Población gambiana casada residente en Cataluña en 1996, según su edad y *nacionalidad del cónyuge*, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia)

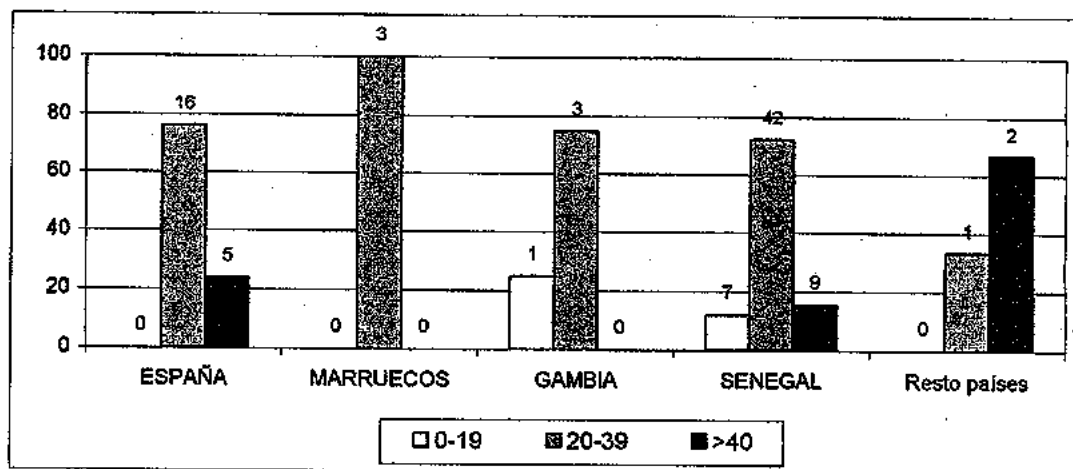


Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Finalmente, en el caso de Senegal, alrededor del 80% de los senegaleses casados con cónyuges nacidos en su país o de nacionalidad senegalesa, tienen entre 20 y 39 años. Igual que ocurría en el caso de Gambia, entre 1991 y 1996 se produce una reducción en la proporción de senegaleses menores de 20 años casados con individuos senegaleses, engrosándose la franja de entre 20 y 39 años y no tanto la de mayores de 40 (una diferencia es que la proporción de gambiaños mayores de 40 años sería mayor en 1996 que la de los senegaleses) (véanse Gráficos (5.2).56.AI y (5.2).57.AI, y Tablas y Gráficos 54.AI a 57.AI):

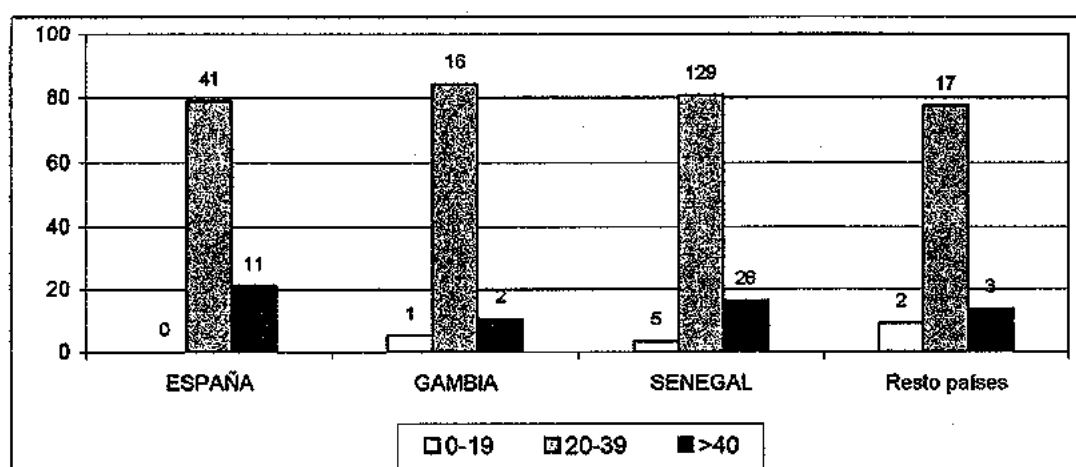
Gráfico (5.2).56.AI

Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1991, según su edad y *nacionalidad del cónyuge*



Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).57.AI

Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1996, según su edad y *nacionalidad* del cónyuge

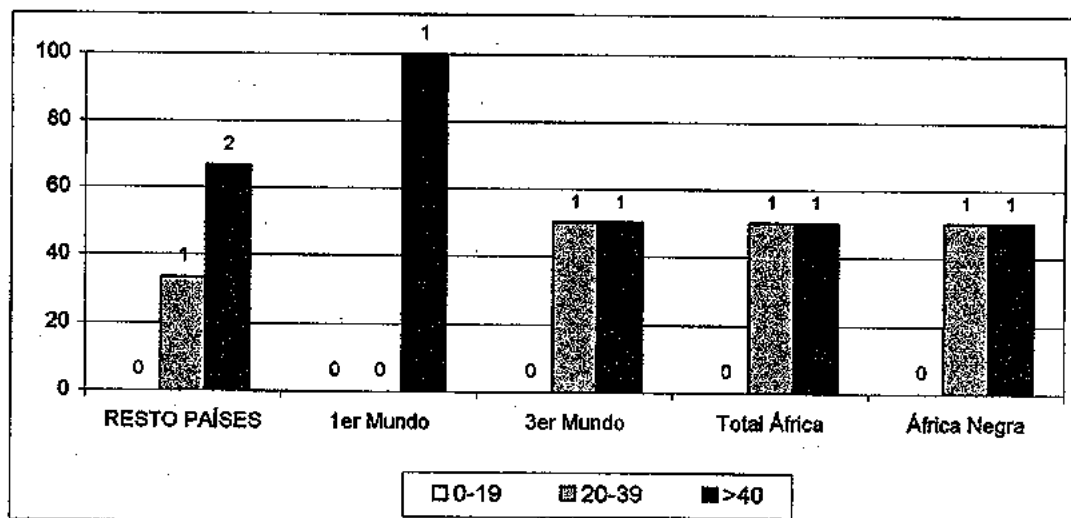
Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

De nuevo, esta tendencia es también acentuada en las uniones entre senegaleses y gambianos (mayoritariamente de hombres gambianos y mujeres senegalesas), en las que entre 1991 y 1996, se produce una disminución muy significativa de los individuos senegaleses menores de 20 años (principalmente mujeres). También puede observarse que, contrariamente al caso de Gambia, en las uniones con cónyuges españoles, los individuos senegaleses son cada vez más jóvenes en el tiempo, lo que va en paralelo al aumento entre 1991 y 1996 de la proporción de mujeres senegalesas casadas con hombres españoles (especialmente con los de nacionalidad española, que en parte pueden ser nacidos en Senegal). Es decir, que en las uniones entre mujeres senegalesas y hombres españoles (tanto si son *nacidos* en España como de *nacionalidad* española), éstas son cada vez más jóvenes (véanse Tablas y Gráficos 38.AI a 41.AI).

En cuanto a las uniones con individuos del “Resto de países” (todos excepto: España, Marruecos, Gambia y Senegal), y volviendo a subrayar que se registran muy pocos casos en términos absolutos, también aquí entre 1991 y 1996 los senegaleses son cada vez más jóvenes, tanto si consideramos la *nacionalidad* del cónyuge como su *país de nacimiento*. Así, entre 1991 y 1996, la proporción de los senegaleses mayores de 40 años casados con individuos del resto de nacionalidades se reduce del 66,7% al 13,6%, aumentando también la proporción de senegaleses menores de 20 años (del 0% al 9,1%). También aquí cabe añadir que la mayoría de este “Resto de países” son países del Tercer Mundo, principalmente países africanos (véanse Tablas 22.AI a 25.AI). De nuevo, analizando en detalle este “Resto de países”, observamos que los senegaleses casados con cónyuges de nacionalidades del Tercer Mundo son cada vez más jóvenes (en 1996 hay casos de senegaleses menores de 20 años) (véanse Gráficos (5.2).72.AI y (5.2).73.AI, y Tablas 70.AI a 73.AI):

Gráfico (5.2).72.AI

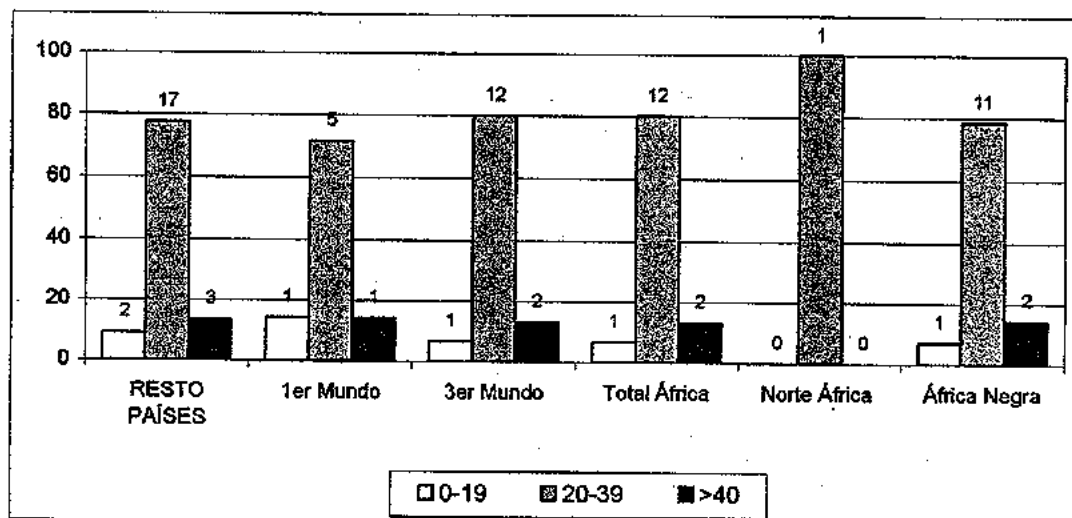
Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1991, según su edad y *nacionalidad* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia): porcentajes por bloques



Fuente: Censo de Población 1991, Idescat. Elaboración propia.

Gráfico (5.2).73.AI

Población senegalesa casada residente en Cataluña en 1996, según su edad y *nacionalidad* del cónyuge, para Resto de países (todos excepto: España, Marruecos, Senegal y Gambia): porcentajes por bloques



Fuente: Estadística de Población de Cataluña 1996, Idescat. Elaboración propia.

Es necesario volver a señalar que, dado que las franjas de edad son amplias, puede que no se aprecien diferencias en la edad de los individuos senegaleses según el cónyuge sea de un país del Primer Mundo o del Tercer Mundo. Aunque en conjunto hay más uniones de africanos menores de 20 años con cónyuges de países del Tercer Mundo que con países del Primer Mundo (véanse Tablas y Gráficos 58.AI a 73.AI), también hay casos de uniones con cónyuges de países del Primer Mundo, principalmente europeos, donde los individuos africanos son jóvenes, incluso en algunos casos menores de 20 años (algo que, como desarrollaré en el Capítulo 6, está relacionado con el fenómeno del turismo).

5.3 Explotación de la Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña

5.3.a Notas metodológicas preliminares

La información que aquí se presenta es el resultado del tratamiento cuantitativo y análisis de la muestra de población del trabajo de campo realizado en Cataluña, descrita en la Tabla 1.AII. Las unidades de observación son las cuatro provincias de Cataluña: Barcelona, Girona, Lleida y Tarragona. Para la obtención de la muestra se ha utilizado una mezcla de "muestreos cualitativos": el método de muestreo por cuotas, seleccionando a la población que se adecua a los requisitos de la investigación, y el muestreo basado en cadenas de referencia ("bola de nieve") (véase el apartado I.3 sobre metodología de la Introducción del trabajo). Hay que tener en cuenta en la lectura de este análisis que la selección de la muestra se ha centrado en la población de Senegal y Gambia casada o cohabitante residente en Cataluña.

Se ha utilizado primero el programa estadístico SPSS para la entrada de datos y el análisis multi-factorial, cruzando las variables pertinentes según los criterios de interés prefijados, y luego el programa estadístico Excel para la elaboración de las tablas y los gráficos.

La elaboración de la plantilla del cuestionario para la cuantificación de los datos ha sido compleja, dada la dificultad en la elaboración de categorías fijas para una información de mucha riqueza y variedad y que en general se ha simplificado con fines de estandarización (véase Volumen 2, Anexo III: Modelo del cuestionario de la Bola de Nieve). Parte de la información no ha sido cuantificada (p.e. lugar de nacimiento y residencia de los hijos) o ha sido cuantificada pero no ha sido utilizada en los análisis, aunque sí comentada en la descripción general (p.e. edad de los hijos). Los datos se han entrado por cada individuo, y luego por las parejas de cada uno de los individuos, lo que ha permitido disponer de los datos de las parejas a partir de cualquiera de los cónyuges (cada hombre y sus parejas y cada mujer y sus parejas), con el control de los datos que ello implica. Así pues, por un lado, se han analizado las características de los individuos de la muestra, y por otro, y de forma central, las características de las parejas en cuanto a patrones de endogamia/exogamia a distintos niveles, según los criterios de la investigación.

Dada la naturaleza de esta muestra y de la forma de recogida de los datos (véase el apartado I.3 de metodología de la Introducción del trabajo), los casos de N/C se refieren a información de la que no disponían los entrevistados sobre datos de otras personas; es decir, son *missings* o datos que no cabe incluir en el análisis. Así, he indicado a pie de tabla el total de casos en cuestión, el total de respuestas dadas y el porcentaje de *missings* (especialmente a tener en cuenta cuando las respuestas dadas son pocas en términos absolutos y el porcentaje de *missings* es alto). Cuando no se ha indicado, significa que los datos se basan en el 100% de respuestas sobre el 100% de casos. En algunas ocasiones se

ha dejado en las tablas la fila o columna referente a los casos de N/C o *missings* para saber a qué categoría (p.e. país) pertenecen. Los porcentajes a partir de los cuales se han elaborado los gráficos de valores relativos se basan siempre en el total de respuestas dadas.

En las tablas y gráficos indico cuándo me he centrado sólo en la población africana que reside en Cataluña, entendiéndose que siempre me refiero, en cualquier caso, a la población de la muestra de trabajo de campo que reside en Cataluña.

Respecto a la descripción de las variables, algunas aclaraciones: con “lugar de nacimiento” me refiero al lugar de nacimiento y/o socialización del individuo en cuestión. Hay algunos casos en que el individuo ha nacido en un país pero se ha socializado (se ha criado desde edad muy temprana) en otro, que se le asigna –y el individuo mismo se asigna– como propio. Estos son casos en que los padres, normalmente debido a la movilidad laboral, han visto nacer a sus hijos en un país distinto –que suele ser un país vecino– pero han vuelto luego al país natal. Así, por ejemplo, un individuo nacido en Guinea Bissau, pero de padres senegaleses y socializado en Senegal desde los 6 años, se ha considerado –y auto-considerado– de Senegal (es el caso de SC15-HSM40-CXe-B). De modo que tanto en las tablas y gráficos como en la descripción de los resultados del análisis, siempre que se hable de “nacidos en...” se refiere a “nacidos y/o socializados en...”. De la misma forma, la clasificación por “distrito/área geográfica” prioriza el lugar de socialización o crianza. Así, por ejemplo, un gambiano que haya nacido en el distrito de Central River Division (CRD) pero que se haya criado en Uper River Division (URD) se clasifica como nacido-socializado en URD (es el caso de SC18-HGSh43-CXe-L). De nuevo, este es también el modo en que se han auto-clasificado los propios implicados. Finalmente, y del mismo modo, la clasificación por “grupo étnico” prioriza el grupo étnico o lengua en el que el individuo se ha socializado. Así, un individuo cuyo padre fuera de etnia serahule y su madre de etnia djola, pero que se ha criado entre personas de etnia mandinga, se ha clasificado –y auto-considerado– como mandinga (es el caso de TC7-HGM50-CXe-B).

La división que se ha seguido de grupos étnicos es la siguiente: fula [incluye peul: peul futa (tukuler), peul peul y pular (región de Futa Toro)], mandinga (incluye yajanke, bambara, casonqué y susú), serahule, wolof, djola, serer y Otros grupos étnicos africanos. Baste recordar que hay distintos criterios de definición: lingüístico, territorial, socio-económico, etc. Aquí se ha seguido una mezcla de todos ellos, priorizando la auto-adscripción y el entorno de socialización en el que se ha criado el individuo.

Del mismo modo, la diferenciación de estamentos y grupos sociales varía según los autores (las diferencias de estamentos surgen históricamente, y sus características son cambiantes en el tiempo y según el grupo étnico de que se trate). La categorización que he hecho (véase Volumen 2, Anexo III: Modelo del cuestionario de la Bola de Nieve) no pretende exhaustividad histórica, sino una diferenciación operacional válida, suficiente

para los propósitos de este trabajo. Asimismo, dado el escaso número de casos en que se disponía del grupo social y estamento de ambos cónyuges, carecía de sentido desagregar por cada una de las sub-categorías u ocupaciones de cada uno de los grupos, una información que no se recoge, sin embargo, en la descripción cualitativa general.

Respecto a las variables sobre “actividad” y “ocupación” laboral, se han simplificado las entradas de forma operacional, en lugar de crear categorías para cada una de las ocupaciones, que son muy diversas.

En cuanto a las divisiones por lugar de nacimiento, me he centrado en tratar el comportamiento demográfico de la población de África en su conjunto, por un lado, de Senegambia, por otro, desagregando siempre Gambia y Senegal, y finalmente del Resto de África subsahariana o del Resto de África, dependiendo de los casos. En ocasiones se han desagregado los individuos de Marruecos de los del Resto de África por decisión metodológica, aunque su escaso número hace los datos referentes a ese origen prácticamente irrelevantes en tanto que datos individuales, que no en tanto que relacionados a nivel de pautas de endogamia/exogamia con la población senegambiana; de ahí que los comentarios referentes a esta población se refieran casi exclusivamente a la descripción de los datos de los patrones de endogamia/exogamia con población senegambiana.

Hay que tener en cuenta también que la información recogida en algunas variables no abarca todas las variaciones u opciones posibles. Por ejemplo, al cuantificar la “religión que profesa”, se pierde información referente a la trayectoria de profesión religiosa de la persona (p.e. como recogeré en el Capítulo 6, hay mujeres españolas casadas con hombres africanos musulmanes, que al principio se convirtieron al Islam y han sido observantes, y que luego han dejado de serlo).

Cabe señalar también que aunque este estudio no se centra sólo en relaciones heterosexuales, entre los casos analizados no hay ningún caso de unión homosexual. No he caído en un “sesgo por inclusión” en el sentido de “ir a buscar” explícitamente uniones homosexuales en un estudio sobre uniones en general. Cuando se recoge la variable sexo en uno de los miembros de la pareja se presupone, pues, que el sexo del otro *partenaire* es el opuesto.

La explotación de esta muestra de población del trabajo de campo realizado en Cataluña se llevó a cabo durante un período de tres meses completos, entre septiembre y noviembre de 2001 (con revisiones y re-elaboraciones posteriores). A pesar de la dificultad, el esfuerzo y el tiempo que ha implicado el análisis cuantitativo de esta muestra, quiero insistir en que con esta explotación no se pretende exhaustividad ni significación estadística alguna. Más bien, se trataba de explotar de la forma más precisa y estandarizada posible la información disponible.

Al igual que en el apartado anterior, he introducido también en este apartado una selección de los gráficos y tablas esenciales del Anexo II (del Volumen 2) para facilitar la lectura del texto. De modo que estos gráficos y tablas que aparecen en este apartado 5.3 están íntegramente recogidos también en el Anexo II (del Volumen 2). Y sólo estos gráficos y tablas van precedidos aquí de la nomenclatura: (5.3) (p.e. "Gráfico (5.3).9.AII", que equivale al Gráfico 9 del Anexo II: "9.AII"). A diferencia del apartado anterior (5.2), en los gráficos que aparecen en este apartado se ha optado por indicar el valor porcentual (i.e. número relativo), ya que, de hecho, el número de casos en los que se basan esos porcentajes es siempre pequeño, haciendo la doble referencia innecesaria (en cualquier caso, siempre se puede recurrir a las respectivas tablas recogidas en el Anexo II para conocer los valores absolutos).

5.3.b Características socio-demográficas de los individuos

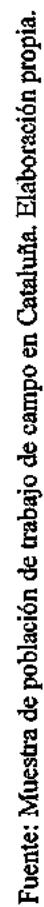
5.3.b.1 Datos generales

El número total de individuos de la muestra de la población que forma parte del trabajo de campo en Cataluña es de 251, de los cuales el 49% son hombres y el 51% mujeres (véase Tabla 1.AII). Un total de 184 individuos (el 73%) son senegambianos, dado que la muestra prioriza la selección de esa población. De estos, cerca del 60% son individuos nacidos en Gambia, y algo más del 40% en Senegal. En conjunto, el 58,7% de los senegambianos de la muestra son hombres, y el 41,3% mujeres (el 51% de mujeres en total antes mencionado se debe a que casi la totalidad de los individuos españoles de la muestra son mujeres que forman uniones con africanos, lo que hace aumentar el total general).

La mayoría de los gambianos de la muestra de población de trabajo de campo en Cataluña han nacido y/o se han socializado en la zona del interior del país (Upper River Division), mayoritariamente en grandes centros urbanos, como Basse Santa Su y, en menor medida, en pequeñas ciudades y pueblos (p.e. Darsilami, Gambissara). Y, en segundo término, provienen de la zona oeste, más urbanizada (Western Division), mayoritariamente de la capital (Banjul) y de otros centros urbanos (p.e. Brikama, Serekunda o Bakao); en muy pocos casos han nacido en pequeñas ciudades (p.e. Faraba) o pueblos (p.e. Barra) (véase, en la página siguiente, Mapa (5.3).1).

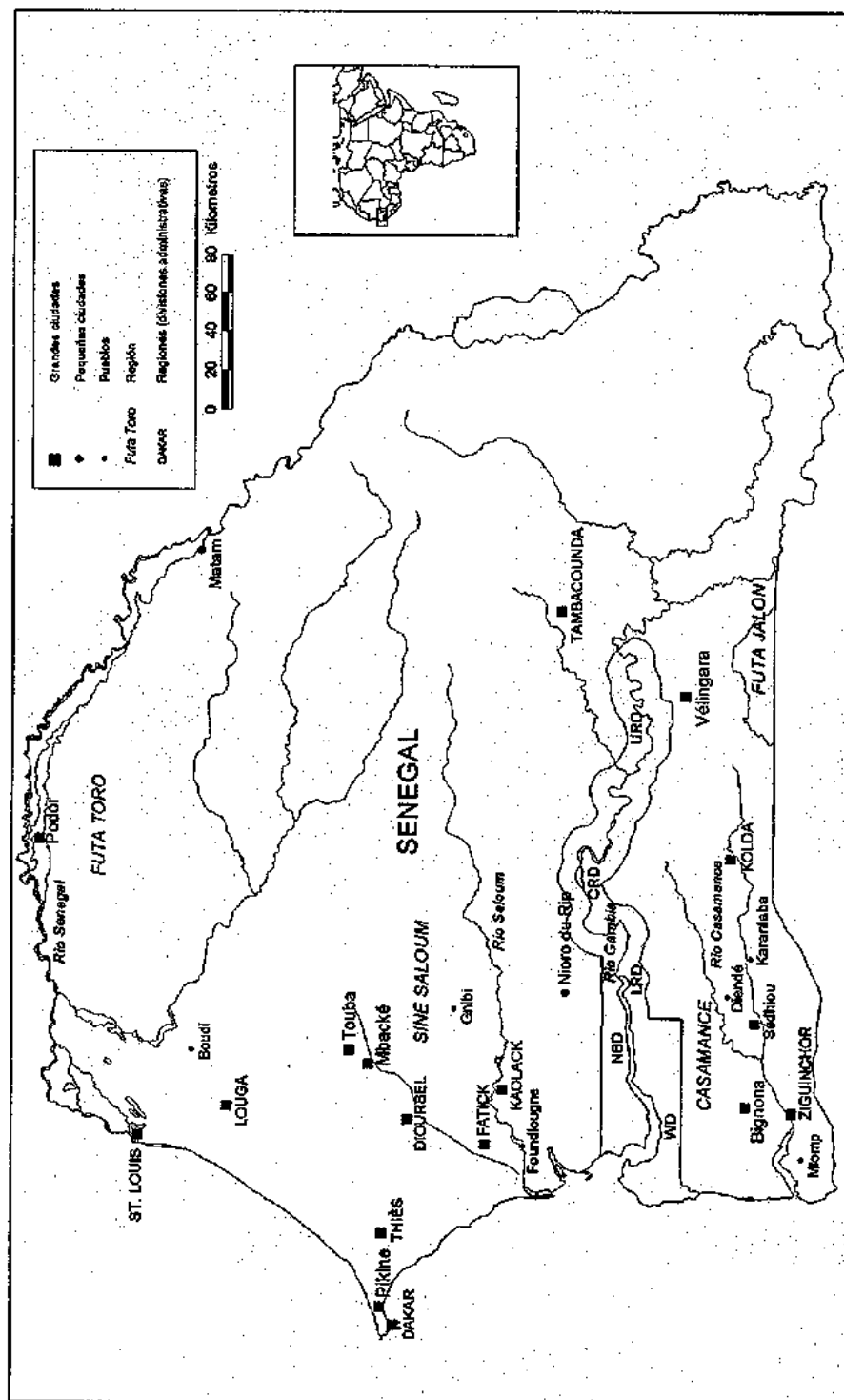
La mayoría de los senegaleses de la muestra de población de trabajo de campo en Cataluña han nacido y/o se han socializado en la zona del Sine Saloum, en ciudades grandes como: Kaolack, Fatick o Diourbel, además de Dakar (la capital) y Thiès, más al oeste. Los menos han nacido en pequeñas ciudades o pueblos (p.e. Boudi, Gnibi o Karantaba) (véase, en la página siguiente, Mapa (5.3).2).

Localización de los lugares de nacimiento-socialización de la población gambiana de trabajo de campo en Cataluña



Mapa (5.3).2

Localización de los lugares de nacimiento-socialización de la población senegalesa de trabajo de campo en Cataluña



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

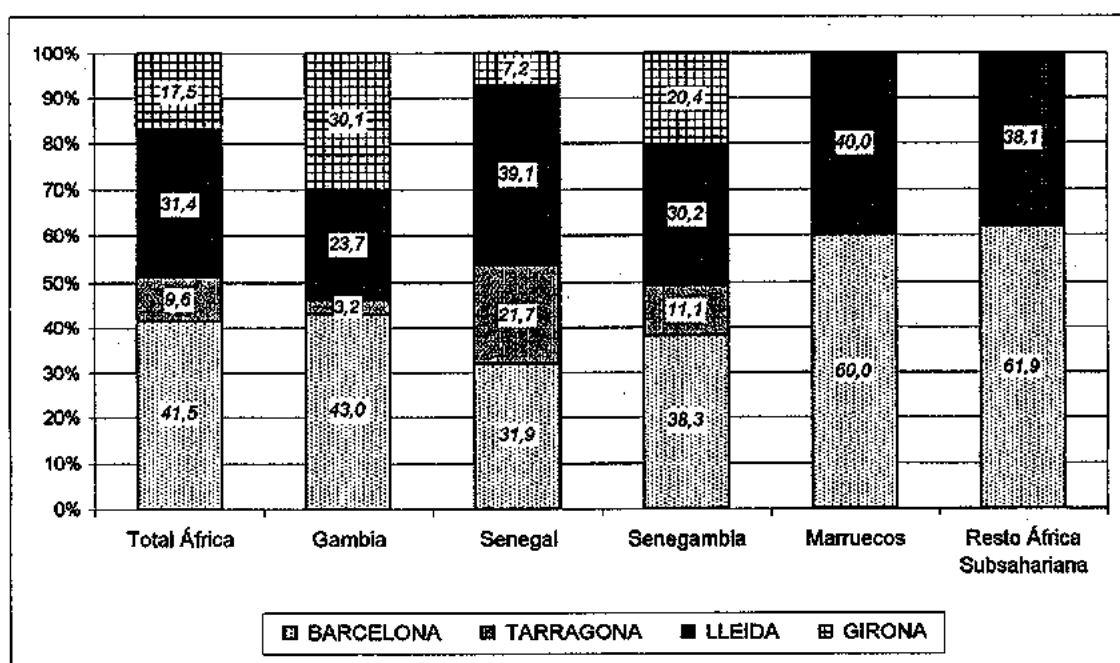
La población española, fundamentalmente mujeres, representa el 14% de los individuos de la muestra. El resto lo constituyen individuos nacidos en otros países africanos, en el siguiente orden de importancia: Guinea Conakry, Marruecos, Mali, Guinea Bissau, Guinea Ecuatorial y Camerún. Y, en menor medida, individuos nacidos en Latinoamérica y Filipinas, que son mujeres que forman pareja con hombres senegambianos en todos los casos (como veremos más adelante).

5.3.b.2 Distribución residencial

La distribución por provincia catalana de residencia de los individuos de la muestra es la siguiente: Barcelona (41,5%), Lleida (31,4%), Girona (17,6%) y Tarragona (9,6%). Por país de nacimiento, los gambiaños se concentran más en Barcelona (43%)²⁹⁴ y en Girona (30,1%).²⁹⁵ Mientras que los senegaleses se distribuyen más uniformemente entre Barcelona, Tarragona²⁹⁶ y Lleida, donde residen el 39,1%.²⁹⁷ (véanse Tabla 2.AII y Gráfico (5.3).1.AII):

Gráfico (5.3).1.AII

Población africana residente en Cataluña según lugar de nacimiento y provincia de residencia: porcentajes



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

²⁹⁴ Especialmente en la zona del Maresme (Mataró y Premià de Mar), pero también con casos en Barcelona capital, Hospitalet, Badalona, Cornellá, Sabadell y Rubí.

²⁹⁵ Girona capital, Blanes, Vic y Salt.

²⁹⁶ Tarragona Capital, Salou, Camarles (Tortosa) y Santa Bárbara (Amposta)

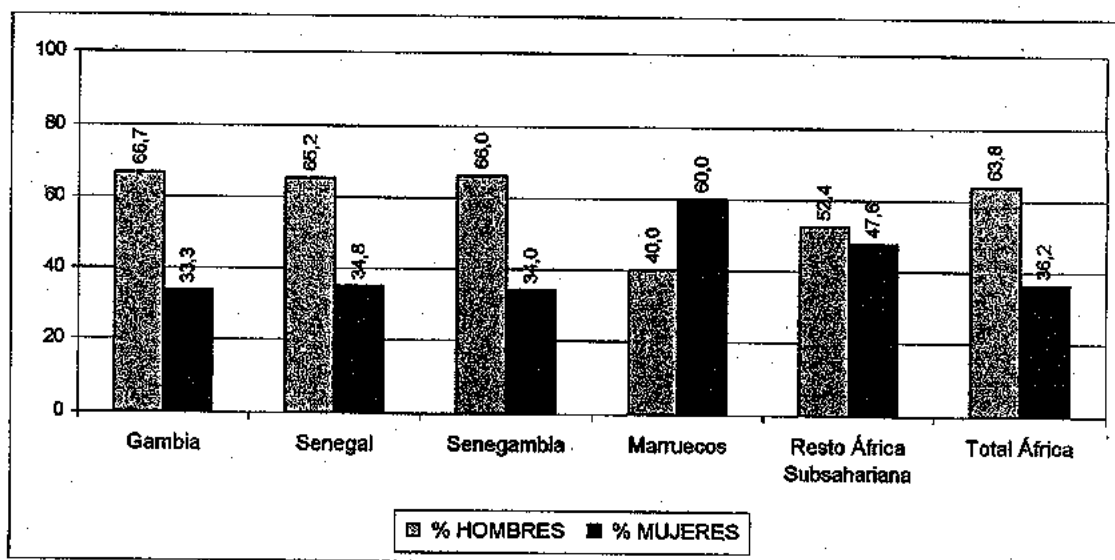
²⁹⁷ Lleida capital, Cervera, Torregrossa y Alpicat.

5.3.b.3 Sexo

En cuanto a la distribución por sexo, la población senegambiana residente en Cataluña de la muestra está compuesta en un 66% por hombres y en un 34% por mujeres, sin percibirse apenas diferencias en estas proporciones entre la población gambiana y la senegalesa. En cambio, entre los residentes nacidos en otros países del África subsahariana la ratio por sexo es más igualada (véanse Tabla 3.AII y Gráfico (5.3).2.AII):

Gráfico (5.3).2.AII

Población africana residente en Cataluña según lugar de nacimiento y sexo (% sobre el total)



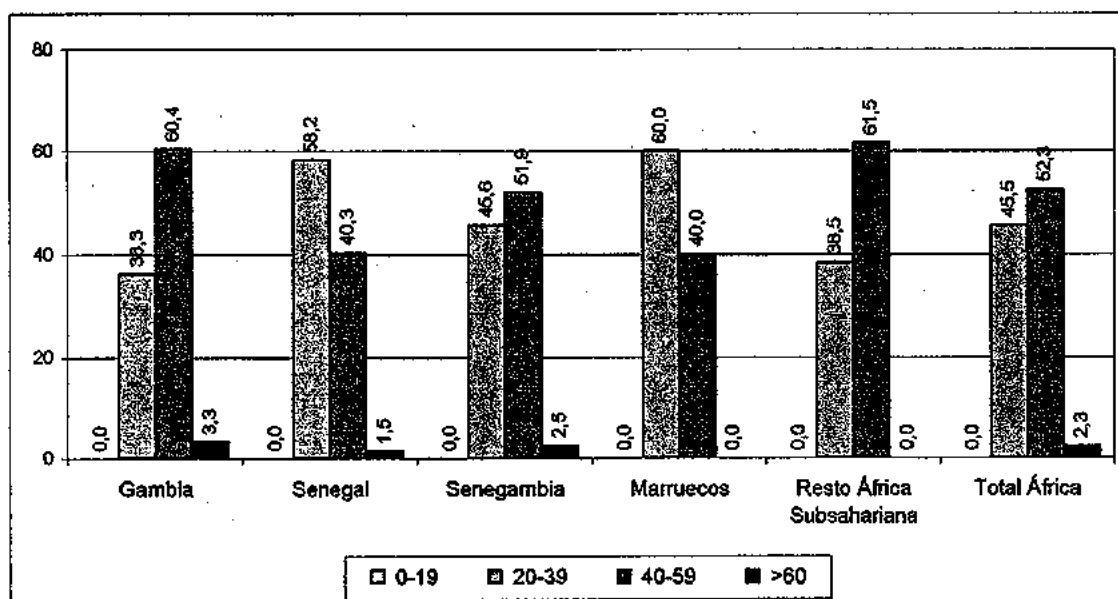
Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

5.3.b.4 Edad

En cuanto a la edad —y cabe recordar que se trata de individuos que forman uniones conyugales— la mayoría de la población nacida en África residente en Cataluña se sitúa entre los 20 y los 59 años, con muy pocos casos de población de 60 y más años, y siendo los hombres mayores que las mujeres (véanse Tabla 4.AII y Gráficos (5.3).3.AII y (5.3).4.AII):

Gráfico (5.3).3.AII

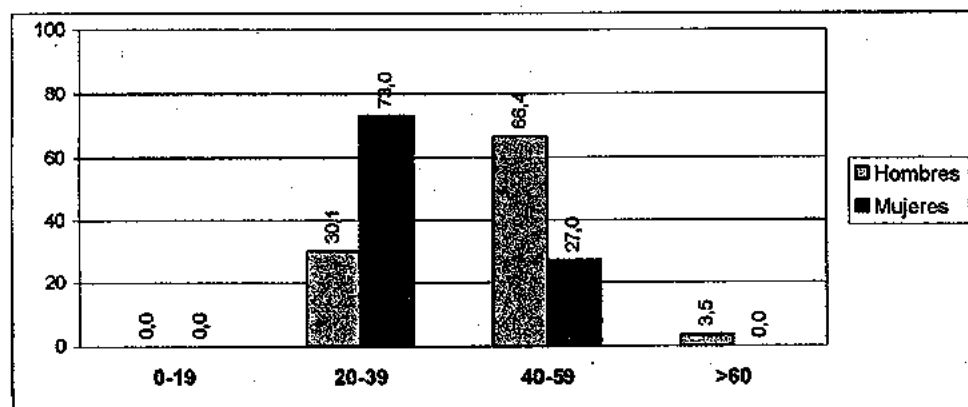
Población africana residente en Cataluña según lugar de nacimiento, edad y sexo (% sobre el total)



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Gráfico (5.3).4.AII

Población africana (Total África) residente en Cataluña según edad y sexo (%)



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

El 65,7% de los hombres senegambianos tienen entre 40 y 59 años, y el 30,5% entre 20 y 39; unas proporciones que se invierten en el caso de las mujeres: el 75,5% tienen entre 20 y 39 años y sólo el 24,5% tienen entre 40 y 59 años (véase Gráfico 7.AII). Esta diferencia de edad por sexo es más acentuada en el caso de los senegaleses que en el de los gambiaños: el 82,6% de las mujeres senegalesas tienen entre 20 y 39 años, frente al 70% de las gambiañas. Los hombres senegaleses son también más jóvenes que los gambiaños; mientras que los primeros se reparten casi por igual entre las franjas 20-39 y 40-59, más del 75% de los gambiaños tienen entre 40 y 59 años (véanse Gráficos 5.AII y 6.AII). Entre los pocos casos de individuos de otros países subsaharianos la población, para ambos sexos, es incluso más mayor que en el caso de los gambiaños (véanse Gráficos 3.AII y

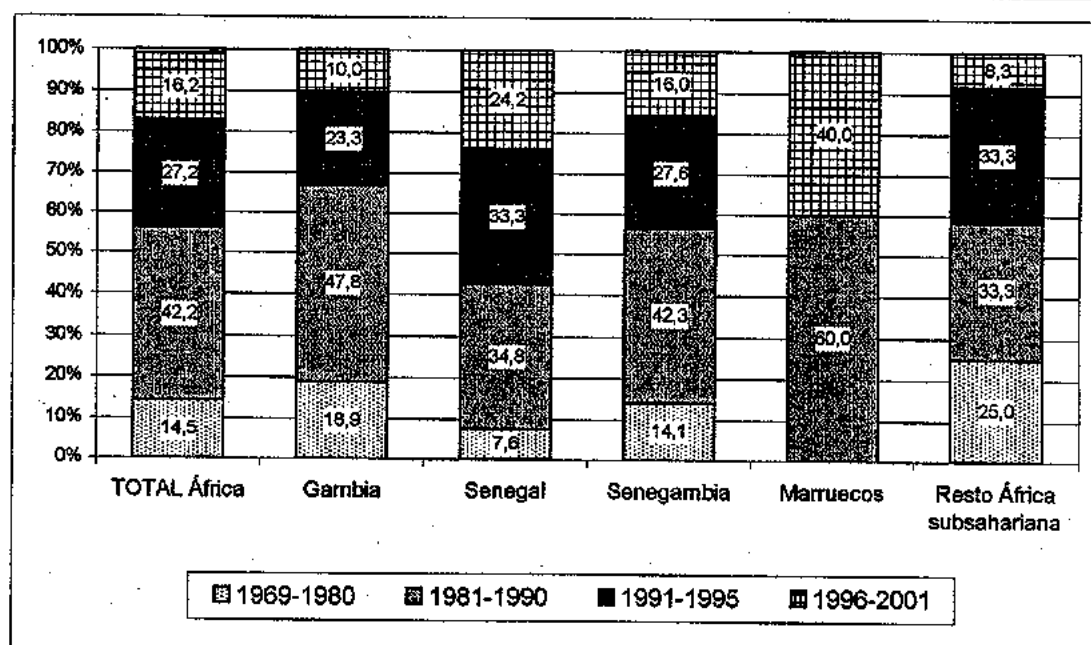
8.AII), en parte debido a que se trata de una inmigración que ocurrió antes en el tiempo (p.e. guineanos).

5.3.b.5 Año de llegada a España

Respecto al año de llegada a España, la mayoría de individuos nacidos en Senegambia (42,3%), y en general en África (42,2%), llegaron a España en la década de los 1980s (véanse Tabla 5.AII y Gráfico (5.3).10.AII):

Gráfico (5.3).10.AII

Población africana (ambos sexos) residentes en Cataluña según lugar de nacimiento y año de llegada a España (porcentajes totales por periodos)

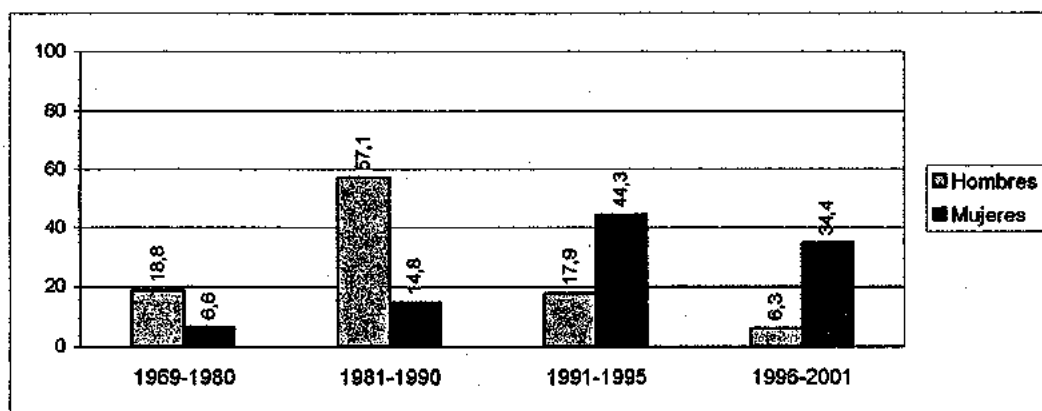


Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

En la desagregación por sexo, se observa que los hombres han emigrado antes que las mujeres, las cuales registran el mayor porcentaje de llegada en la década de los 1990s (véanse Tabla 5.AII y Gráficos (5.3).11.AII y (5.3).14.AII):

Gráfico (5.3).11.AII

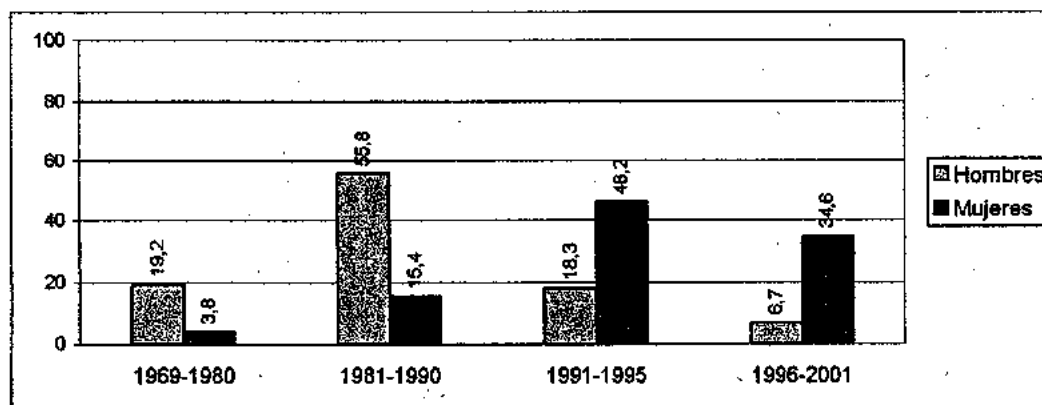
Población africana (Total) residente en Cataluña según lugar de nacimiento, año de llegada a España y sexo



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Gráfico (5.3).14.AII

Población senegambiana residente en Cataluña según lugar de nacimiento, año de llegada a España y sexo

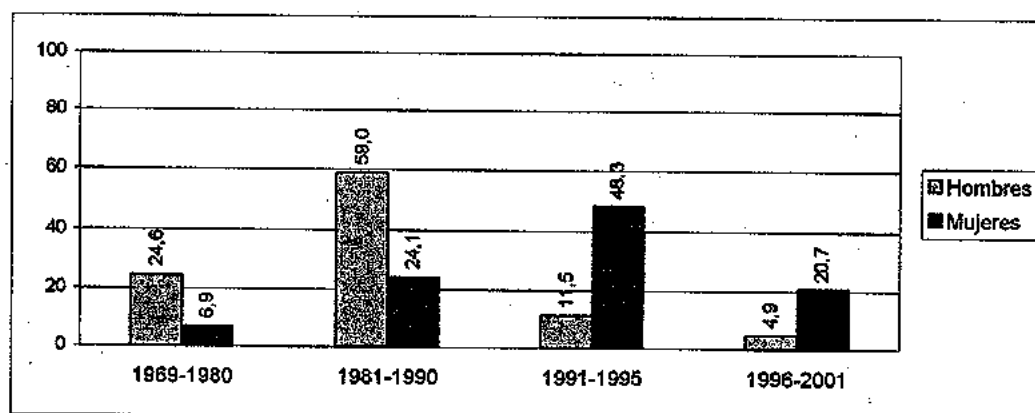


Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Se observa también que la llegada de los individuos gambianos es anterior en el tiempo que la de los senegaleses para ambos sexos. Esto es especialmente significativo en el caso de las mujeres, que aunque en ambos casos han llegado más tardíamente que los hombres (básicamente por reagrupación familiar pero cada vez más por migraciones independientes), registran en el caso de Senegal los porcentajes más altos de llegada en los años más recientes, con un significativo 52,2% en el período 1996-2001 (véanse Tabla 5.AII y Gráficos (5.3).12.AII y (5.3).13.AII):

Gráfico (5.3).12.AII

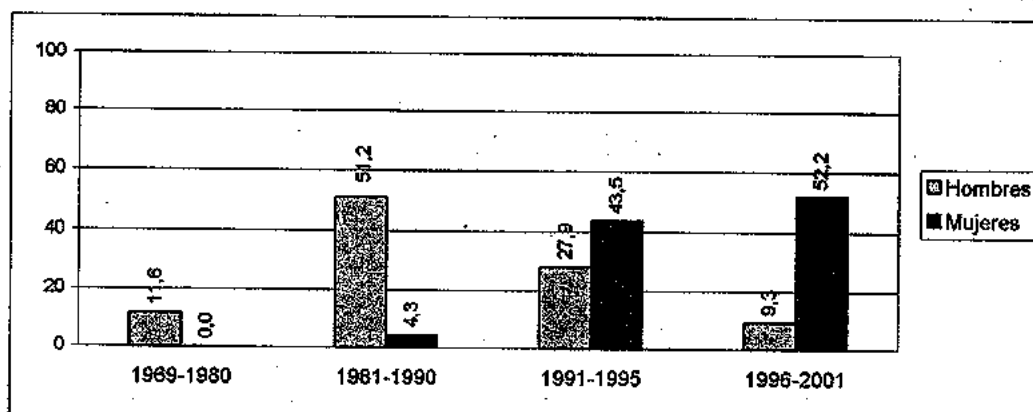
Población gambiana residente en Cataluña según lugar de nacimiento, año de llegada a España y sexo



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Gráfico (5.3).13.AII

Población senegalesa residente en Cataluña según lugar de nacimiento, año de llegada a España y sexo



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Correspondiendo con la estructura por edad antes comentada, la llegada de individuos del resto de países subsaharianos es anterior a la de los senegambianos, especialmente en el caso de los hombres, y más repartida en el tiempo en el caso de las mujeres, que en cualquier caso registran porcentajes de llegada más altos que las senegambianas en el primer período (1969-1980) (véanse Tabla 5.AII y Gráficos 10.AII y 15.AII).

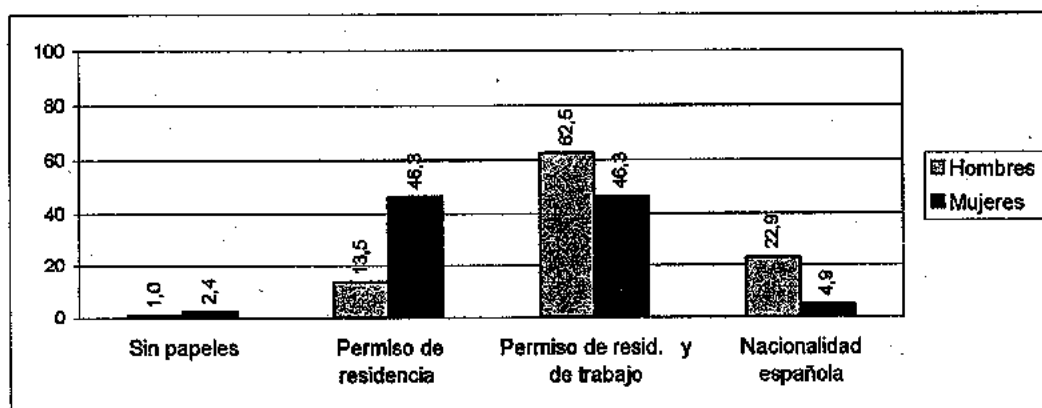
Cabe señalar que algunos de los llegados a España definitivamente en un año, han estado antes en estancias cortas (a veces de meses). Otros, antes de venir a España, han residido en otros países de Europa (p.e. Francia). En la explotación cuantitativa de la muestra se ha considerado como año de llegada el año de llegada "definitiva" (establecimiento de la residencia).

5.3.b.6 Situación legal

En cuanto a la situación legal, la mayoría de los senegambianos (57,7%) y africanos (56,9%) de la muestra (de nuevo cabe recordar que se trata generalmente de uniones matrimoniales o de cohabitación) tienen permiso de residencia y de trabajo (véanse Tabla 6.AII y Gráfico 17.AII), con diferencias notables por sexo: mientras que los hombres tienen mayoritariamente permiso de residencia y trabajo, y en muchos casos disponen de nacionalidad española, las mujeres senegambianas presentan un alto porcentaje de casos (46,3%) en que sólo disponen de permiso de residencia, y que indica una migración fundamentalmente por reagrupación familiar (véanse Tabla 6.AII y Gráfico (5.3).21.AII).

Gráfico (5.3).21.AII

Población senegambiana residente en Cataluña según situación legal en España y sexo



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

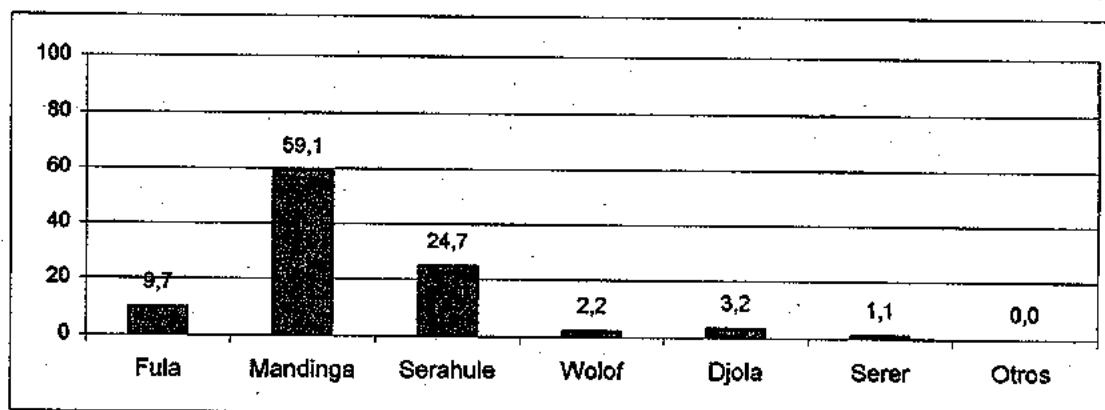
Por otro lado, entre los hombres gambianos hay un mayor porcentaje de casos en que disponen de nacionalidad española que entre los senegaleses (25,9% vs.18,4%), una realidad que concuerda con la llegada más tardía de estos últimos comentada anteriormente (véanse Tabla 6.AII y Gráficos 19.AII y 20.AII). Entre los individuos del Resto del África subsahariana predominan también los que disponen de permiso de trabajo y de residencia, con un porcentaje de nacionalizados españoles incluso más alto entre las mujeres que entre los hombres que correspondería con los casos de mujeres que llegaron en fechas anteriores y/o de países con un vínculo socio-político con España, mientras que el 50% de casos en que sólo disponen de permiso de residencia corresponderían a las mujeres llegadas más recientemente por otras causas (p.e. Mali, Guinea Conakry) (véanse Tabla 6.AII y Gráficos 17.AII y 22.AII). Los casos de individuos 'sin papeles' no son significativos, dado que las entrevistas se han dirigido a parejas (además de por el secretismo que existe en torno a estas situaciones, que dificulta su conocimiento).

5.3.b.7 Grupo étnico

La representación por grupos étnicos entre los senegambianos residentes en Cataluña son, en este orden: mandinga (36%), wolof (19,3%), fula (18,6%) y Serahule (15,5%). Los fulas serían el segundo grupo más importante si tenemos en cuenta a los individuos del resto de países del África subsahariana (véanse Tabla 7.AII y Gráficos 24.AII y 28.AII). Las diferencias entre la población gambiana y la senegalesa son notables en cuanto a la distribución por grupo étnico de su población: mientras que los gambianos pertenecen mayoritariamente a la etnia mandinga (59,1%) y en segundo lugar a la serahule (24,7%), los senegaleses son mayoritariamente wolof (42,6%) y fula (30,9) (véanse Tabla 7.AII y Gráficos (5.3).25.AII y (5.3).26.AII):

Gráfico (5.3).25.AII

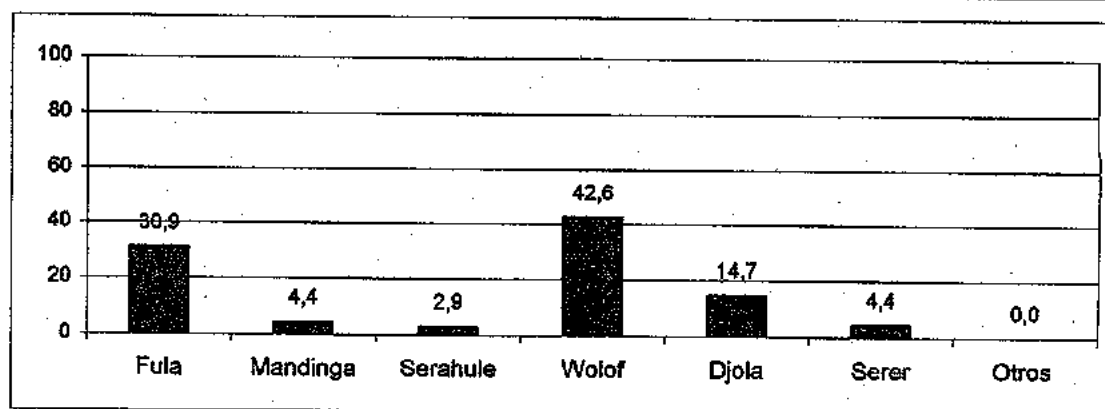
Población gambiana residente en Cataluña. Distribución por grupo étnico (porcentajes sobre el total)



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Gráfico (5.3).26.AII

Población senegalesa residente en Cataluña. Distribución por grupo étnico (% sobre el total)



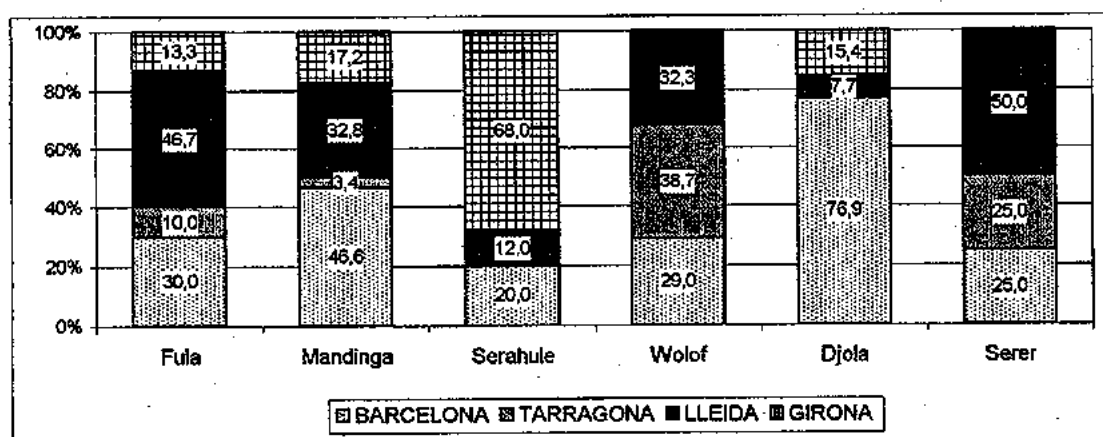
Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Los pocos casos registrados de individuos nacidos en Marruecos equivalen a individuos de otros grupos étnicos que no equivalen a los grupos de la región subsahariana. En todos los casos se trata de individuos árabes (ninguno beréber) (véase Tabla 7.AII).

La distribución residencial de los individuos africanos en Cataluña indica diferencias notables entre diferentes grupos étnicos. Los fula se reparten a proporciones casi iguales entre la provincia de Barcelona y la de Lleida, y los mandinga entre estas dos provincias y también Girona. En Barcelona, los mandinga se concentran en la zona del Maresme (principalmente en Mataró y Premià de Mar). En cambio los serahule (mayoritariamente gambianos) se concentran en la provincia de Girona (especialmente en Salt y en Blanes), y los djola (mayoritariamente senegaleses) en Barcelona, principalmente en Mataró (fuera de Cataluña, hay muchos en Almería). Los wolof (mayoritariamente senegaleses) tienen una distribución más equitativa entre Barcelona, Tarragona (principalmente Salou) y Lleida, con ningún registrado en Girona (véanse Tabla 8.AII y Gráfico (5.3).33.AII):

Gráfico (5.3).33.AII

Población senegambiana residente en Cataluña, según grupo étnico y provincia de residencia: distribución relativa de cada grupo étnico en las cuatro provincias



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Como se desarrolló en el Capítulo 3, los fula que residen en Lleida, mayoritariamente senegaleses del grupo Pular de la zona norte de Senegal (Podor, Diourbel, etc.), corresponden a una inmigración reciente atraída por la demanda laboral en el sector cárnico, un patrón de asentamiento que ha seguido la lógica general de la cadena migratoria.

5.3.b.8 Actividad laboral, ocupación y tipo de empleo

En torno al 80% de los individuos senegambianos, y en general africanos, residentes en Cataluña son activos, con diferencias notables por sexo: mientras que casi la totalidad de

los hombres son activos, más de la mitad de las mujeres senegambianas no lo son (principalmente no-activas amas de casa). En cuanto a las diferencias por país, los individuos gambianos presentan un porcentaje más alto de no-activos que los senegaleses. En el caso de los hombres se trata de casos de jubilación (son mayores que los senegaleses) o de discapacidad física laboral. En el caso de las mujeres, el porcentaje más alto de no-activas amas de casa se corresponde con un menor nivel educativo, entre otros factores. Esto contrasta con el caso de las mujeres del resto de países subsaharianos, que en su gran mayoría son activas (véanse Tabla 9.AII y Gráficos 35.AII a 41.AII) (Hay que tener en cuenta que muchos de los "no activos" han trabajado anteriormente en la agricultura por temporada).

Respecto a la ocupación, en torno al 60% de los senegambianos, y africanos en general, están ocupados, con un porcentaje más alto de desocupación entre los gambianos que entre los senegaleses (31,2% vs. 21,7%) (véanse Tabla 10.AII y Gráfico 42.AII). Como se argumentó en el Capítulo 3, muchos individuos senegambianos tienen varias ocupaciones, que a veces suponen movilidad inter-local e inter-provincial por trabajo temporal, y su consecuente residencia itinerante. Y en muchos casos la ocupación múltiple implica negocios transnacionales, especialmente en el caso de los hombres gambianos, entre los que el porcentaje de los que tienen varias ocupaciones duplica al de los senegaleses (14% vs. 7,2%) (véanse Tabla 10.AII y Gráfico 42.AII). En todos los casos, las mujeres tienen un porcentaje menor de ocupación que los hombres (véanse Gráficos 42.AII a 48.AII).

En cuanto al sector de actividad, la mayoría de los senegambianos, y africanos en general, residentes en Cataluña están ocupados en el sector servicios (en torno al 50%), seguidos de la industria (en torno al 30%, muchos en el sector alimentario), la construcción y la agricultura (algunos alternan el trabajo en la construcción con el trabajo en la agricultura según la temporada). Hay, sin embargo, diferencias entre gambianos y senegaleses. Los gambianos, tienen una distribución más equitativa entre los distintos sectores, dándose una representación mayor en la agricultura y en la construcción que en el caso de los senegaleses, que se concentran más en dos sectores: servicios e industria (véanse Tabla 11.AII y Gráfico 49.AII). En la distribución por sexos, se observa que, de hecho, la mayor diversificación laboral de los gambianos se produce sólo entre los hombres, mientras que las mujeres se dedican al sector servicios en más del 90% de los casos (fundamentalmente al servicio doméstico y limpieza en general). Las mujeres senegalesas, en cambio, y aunque trabajan principalmente en el sector servicios (58,3%), trabajan en un 33,3% en la industria, y el resto en la agricultura, donde apenas aparecen representados los hombres senegaleses (véanse Tabla 11.AII y Gráficos 49.AII, 51.AII y 52.AII).

Finalmente, en cuanto al tipo de empleo ('cualificado'/'no-cualificado'), la gran mayoría de senegambianos, y de africanos en general, residentes en Cataluña tienen

empleos no cualificados (en torno al 90%) (véanse Tabla 12.AII y Gráfico 56.AII). Por países, aunque apenas hay diferencias entre los hombres gambianos y senegaleses, se observa que las mujeres senegalesas tienen empleos no-cualificados en el 100% de los casos, mientras que las mujeres gambianas tienen un porcentaje del 16,7% de empleo cualificado (véanse Tabla 12.AII y Gráficos 58.AII y 59.AII). Estos empleos se dan mayoritariamente en el sector servicios, en ocupaciones en el campo de la sanidad (p.e. enfermeras) o de servicio social (p.e. mediadoras interculturales). Los senegambianos empleados en trabajos cualificados están también empleados mayoritariamente en el sector servicios, en ocupaciones que tienen que ver con la dirección de asociaciones (en ese caso se trata muchas veces de individuos con formación universitaria y/o técnica), aunque también hay casos de funcionarios y trabajadores cualificados en la industria o la construcción.

5.3.b.9 Número y tipo de unión, divorcios o separaciones

Casi la totalidad de los individuos senegambianos de la muestra residentes en Cataluña tienen en la actualidad una pareja (véase Tabla 13.AII). Como veremos, y aunque aquí se incluyen tanto las uniones formales como las informales, en la mayoría de casos se trata de uniones matrimoniales.

Un porcentaje muy pequeño –y ahora me refiero a los hombres– tiene actualmente dos parejas, o, todavía en menor proporción, tres. La proporción de hombres que tienen varias parejas es mayor entre los gambianos que entre los senegaleses. Entre los primeros se registran índices más altos de poligamia y de bigamia, esto es, de situaciones en que viven con una esposa en Cataluña y mantienen una o varias más en su país de origen, casi siempre con varios hijos. Observamos también que entre los casos registrados de individuos de otros países subsaharianos no se observan casos de poligamia o bigamia.

En cuanto a las uniones habidas en total (tanto *formales* como *informales*), entre los senegambianos, y africanos en general, el porcentaje de los que han tenido más de una (dos o tres) está en torno al 20%. De nuevo, los datos revelan que, en el total (ambos sexos) el porcentaje de los que han tenido más de una unión es más alto entre los gambianos que entre los senegaleses; aunque, en los datos por sexo, observamos que hay un porcentaje más alto de individuos senegaleses que han tenido más de una unión, y que es la existencia de mujeres gambianas que han tenido más de una unión lo que hace que en la pauta general sean los gambianos los que tengan una proporción más alta de uniones (véase Tabla 14.AII). Si atendemos únicamente a las uniones *matrimoniales*, observamos prácticamente las mismas proporciones, aunque en general aumenta el porcentaje de los que han tenido sólo un matrimonio (véase Tabla 15.AII). Sin embargo, si nos fijamos sólo en las uniones *informales*, y a pesar de que la proporción de individuos senegambianos que han tenido alguna unión (una) de tipo informal es muy escaso (5,1%), observamos que entre los

senegaleses la proporción de uniones informales es ligeramente mayor que entre los gambiaños (en todos los casos se trata de hombres, que forman uniones con mujeres no africanas) (véase Tabla 16.AII).

Por otro lado, observamos en general un porcentaje de divorcios relativamente alto: en torno al 12% de los individuos –mayoritariamente hombres–senegambianos, y africanos en general, residentes en Cataluña han tenido uno (la mayoría) o más (muy pocos) divorcios. Los individuos gambiaños presentan un porcentaje más alto de divorcios habidos que los senegaleses, también en el caso de las mujeres (el 7,7% de las mujeres gambiañas han tenido un divorcio, frente al 0% en el caso de las senegalesas). Los casos de hombres que han tenido dos o tres divorcios son también de hombres gambiaños (véase Tabla 17.AII).

En cuanto al lugar de nacimiento de las esposas en los matrimonios habidos, los senegambianos residentes en Cataluña, se han casado mayoritariamente con mujeres nacidas en África (tres cuartas partes) y en segundo lugar con mujeres españolas. En general, cuantas más veces se han casado, la proporción de esposas africanas ha sido mayor (véanse Tabla 18.AII y Gráfico 66.AII). Entre los senegaleses, el porcentaje de esposas españolas en los que se han casado dos veces triplica al de los gambiaños (33,3%). Sin embargo, el 100% de los senegaleses que se han casado tres veces lo han hecho siempre con mujeres africanas, mientras que entre los gambiaños el porcentaje de mujeres españolas entre los que se han casado tres veces es significativamente alto en comparación (33%) (véanse Tabla 18.AII y Gráficos 64.AII y 65.AII).

Respecto al tipo de relación que mantienen con su/s pareja/s actual/es, en torno al 94% de hombres senegambianos, y africanos en general, residentes en Cataluña forman uniones matrimoniales, y en un porcentaje muy escaso cohabitaciones estables o relaciones estables sin cohabitación, que siempre se dan con mujeres españolas (principalmente) o de otros países (en menor medida), pero en ningún caso con mujeres africanas. Los hombres senegaleses presentan un mayor porcentaje de uniones de cohabitación estable que los gambiaños en las uniones con mujeres españolas (7,7% vs. 5,9%). Sin embargo entre los gambiaños hay una mayor proporción de relaciones estables sin cohabitación que entre los senegaleses (11,8% vs. 7,7%), aunque en números absolutos sean muy pocos casos (véase Tabla 19.AII). En el análisis por parejas, se observa que el tipo de relación que mantienen los senegambianos, y africanos en general, con su primera pareja es de matrimonio; esto es así en el 100% de los casos cuando la esposa es africana. Con sus primeras parejas, los hombres senegaleses tienen mayor porcentaje de relaciones estables sin cohabitación que los gambiaños en el caso de las uniones con mujeres españolas, e igualado en el caso de las uniones con mujeres de otros países (aunque en este caso haya más casos en términos absolutos entre los senegaleses) (véase Tabla 20.AII). Entre los hombres senegambianos que tienen una segunda pareja simultáneamente, aumenta la proporción de relaciones de cohabitación al 15%, donde las parejas son ya exclusivamente españolas. Aquí los hombres gambiaños tienen un mayor porcentaje de relaciones estables sin cohabitación que los

hombres senegaleses, lo que indica que los gambiaños compaginan más las uniones formales con las informales que los senegaleses (véase Tabla 21.AII). En las terceras parejas, el 100% de las uniones son matrimoniales en todos los casos (véase Tabla 22.AII).

En general, los hombres senegambianos de la muestra (tanto residentes en Cataluña como no), han tenido una pareja (tanto formal como informal) en el 75,8% de los casos, dos en el 18,7% de los casos, y tres en el 5,5% de los casos. El porcentaje de hombres senegaleses que han tenido una pareja es ligeramente inferior al que presentan los gambiaños, que no superan a los senegaleses en la proporción de los que han tenido dos uniones, pero sí entre los que han tenido tres (véase Tabla (5.3).23.AII):

Tabla (5.3).23.AII

Hombres africanos según su lugar de nacimiento y el número de parejas en total habidas (tanto formales como informales)

LUGAR DE NACIMIENTO	NÚMERO DE PAREJAS						TOTAL
	Una		Dos		Tres		
	abs.	%	abs.	%	abs.	%	
Total África	72	75,8	18	18,9	5	5,3	95
Gambia	42	78,4	9	16,4	4	7,3	55
Senegal	27	75,0	8	22,2	1	2,8	36
Senegambia	69	75,8	17	18,7	5	5,5	91
Marruecos	2	100,0	0	0,0	0	0,0	2
Otros África subsahariana	1	50,0	1	50,0	0	0,0	2

Total casos = 119; Total respuestas = 95; Missing = 20,1%

Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

5.3.c Características socio-demográficas de las parejas

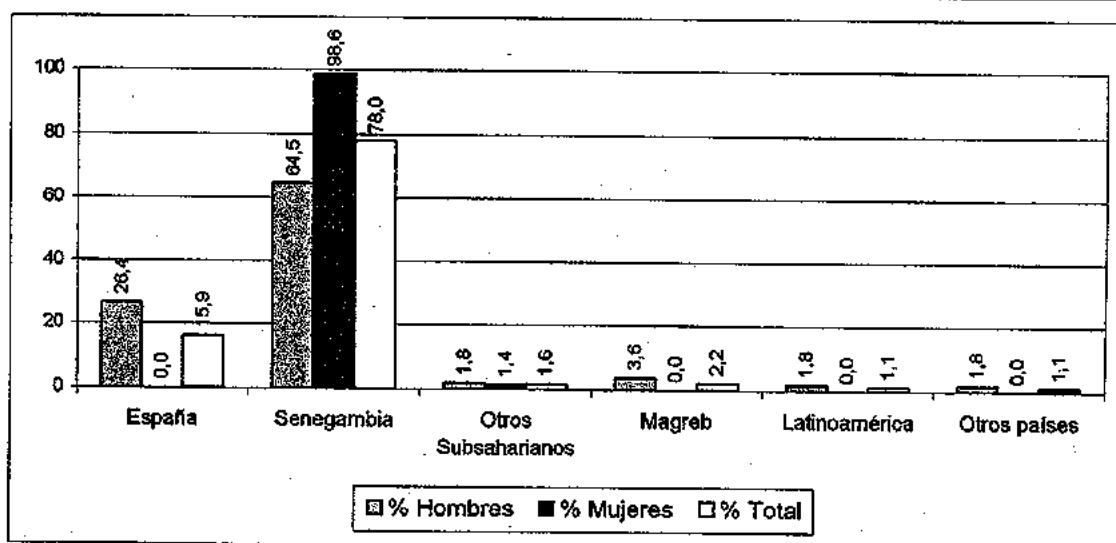
5.3.c.1 Endogamia/exogamia de país de nacimiento-socialización

Los datos sobre endogamia/exogamia de país entre la población senegambiana residente en Cataluña que actualmente tiene pareja (182 individuos) muestran que, en general, hay endogamia de país y de continente. La proporción de uniones exógamas de la muestra entre hombres senegambianos y mujeres españolas no es despreciable, aunque cabe tener en cuenta que parte de estas uniones exógamas han sido buscadas o seleccionadas según los objetivos de la investigación. El 81,9% de las uniones (matrimoniales y de cohabitación) de los individuos senegambianos tiene lugar con cónyuges nacidos en África, de los cuales el 95% son senegambianos. Las uniones con individuos de otros países africanos tienen lugar mayoritariamente con individuos de otros países subsaharianos, y en menor medida con individuos del Magreb (aunque, como veremos, hay diferencias sustanciales entre gambiaños y senegaleses a este respecto). Hay algunos casos de uniones con personas nacidas en otros países que no son ni España ni países de África, y

que en todos los casos son países extra-comunitarios (véanse Tabla 24.AII y Gráfico (5.3).70.AII):

Gráfico (5.3).70.AII

Población senegambiana residente en Cataluña por sexo, según lugar de nacimiento de su cónyuge o pareja cohabitante (muestra de trabajo de campo en Cataluña): porcentajes



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

La endogamia de país es casi absoluta entre las mujeres senegambianas: el 98,6% tiene como pareja a un hombre senegambiano y el 100% a un hombre africano. Los casi inapreciables casos registrados de uniones exógamas de las mujeres senegambianas tienen lugar con hombres de otros países subsaharianos. Los casos de exogamia con personas no nacidas en África se dan exclusivamente entre los hombres.

Respecto a las uniones de los hombres senegambianos, el 64,5% tienen lugar con mujeres senegambianas (el 70% con africanas), el 26,4% con españolas. Aunque no aparece cuantificado en las tablas, se trata de mujeres mayoritariamente nacidas en Cataluña (69%), y en segundo término en otras comunidades autónomas (31%), principalmente del sur y centro de España (Andalucía: Jaén, Granada, Cádiz y Córdoba; Extremadura; Castilla-León: Palencia y Logroño; y Castilla-La Mancha: Ciudad Real). Estas uniones con mujeres de otras comunidades autónomas corresponden a las uniones más antiguas en el tiempo. El resto de uniones exógamas tienen lugar con personas nacidas en Marruecos (3,6%), otros países subsaharianos (1,8%), Latinoamérica (1,8%) y Filipinas (1,8%), aunque, como veremos, con diferencias notables entre gambiaños y senegaleses.

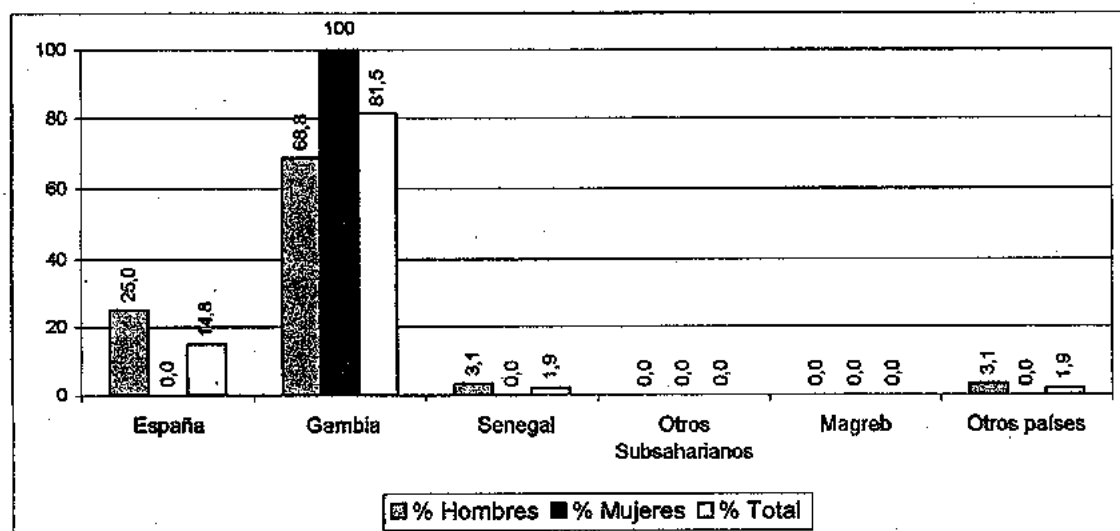
En la Tabla 24 no se contabilizan las mujeres de otros países africanos que no son Gambia o Senegal. Hay que decir que sólo hay dos casos de mujeres de otros países africanos casadas con españoles en la muestra: una mujer de Camerún y otra de Guinea

Conakry. Hay otro caso de una mujer joven africana (no se sabe de qué país) casada con una español, de cuya unión no dispongo de datos pormenorizados.

En el análisis por países se observa, en primer lugar, que las uniones de los individuos gambianos son mayoritariamente endógamas: el 83,3% de los gambianos de ambos sexos están casados o cohabitan con individuos senegambianos, que coinciden con el total de africanos; es decir, que no hay uniones con individuos de otros países subsaharianos que no sean Senegal o Gambia, ni tampoco con individuos del Magreb. En el 98% de los casos de uniones con senegambianos, los cónyuges son gambianos y, sorprendentemente, sólo el 2% son senegaleses. Las diferencias por sexo son importantes: mientras que el 100% de las mujeres gambianas están casadas o cohabitan con hombres gambianos, el 31,2% de los hombres gambianos están casados o cohabitan con una mujer no gambiana. En el 80% de los casos se trata de mujeres españolas, que representan el 25% de las uniones de los hombres gambianos sobre el total de uniones. El resto de uniones tiene lugar con mujeres senegalesas (3,1% sobre el total), y filipinas (3,1%) (véanse Tabla 25.AII y Gráfico (5.3). 71.AII):

Gráfico (5.3). 71.AII

Población gambiana residente en Cataluña por sexo, según lugar de nacimiento de su cónyuge o pareja cohabitante: porcentajes



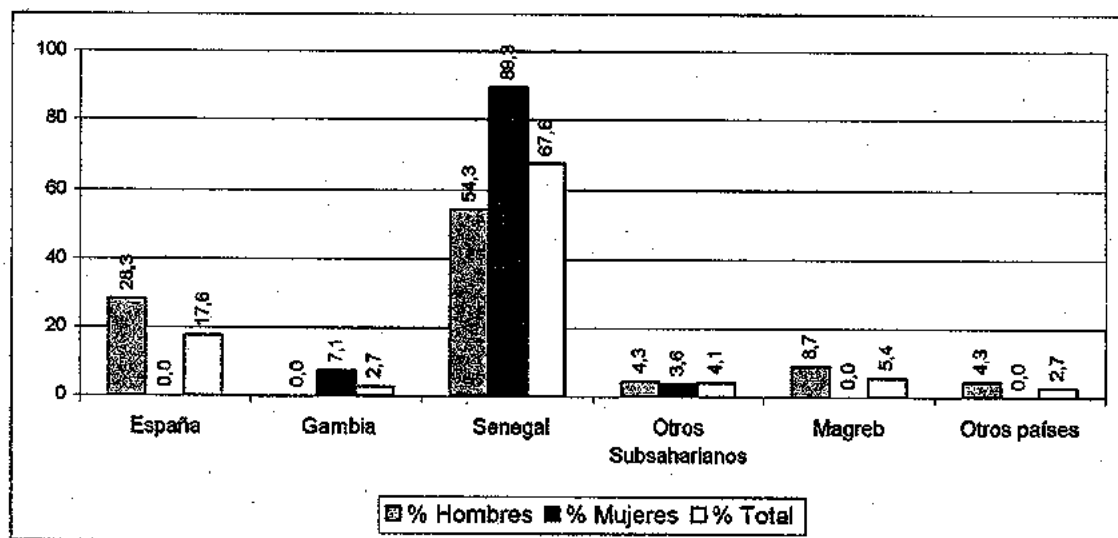
Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Los individuos senegaleses también forman uniones mayoritariamente endógamas, pero en una proporción algo menor que los gambianos: el 70,3% de los senegaleses de ambos sexos están casados o cohabitan con personas nacidas en Senegal o Gambia, y en el 96% de los casos se trata de individuos nacidos en Senegal, y el 4% restante de individuos gambianos. Las diferencias por sexo siguen el mismo patrón que entre los gambianos, aunque las mujeres senegalesas son algo más exógamas que las gambianas: el 100% forman uniones con hombres africanos, de los cuales el 96,4% son senegambianos, y el

3,6% de otros países subsaharianos que no son ni Senegal ni Gambia. Por otro lado, la proporción de uniones exógamas con mujeres españolas es también algo mayor entre los hombres senegaleses que entre los gambianos: el 45,6% (frente al 31,2% de los gambianos) forman uniones con mujeres no nacidas en Senegal. De estas, el 62% son españolas, que representan el 28,3% de las uniones con hombres senegaleses sobre el total de uniones. El resto de uniones tiene lugar con mujeres de Marruecos (8,7%), de otros países de África subsahariana que no son ni Senegal ni Gambia (4,3%) y de Latinoamérica (4,3%) (véanse Tabla 26.AII y Gráfico (5.3).72.AII):

Gráfico (5.3).72.AII

Población senegalesa residente en Cataluña por sexo, según lugar de nacimiento de su cónyuge o pareja cohabitante: porcentajes



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Hay, pues, varias diferencias significativas en comparación con el comportamiento nupcial de los hombres gambianos: a) entre los hombres senegaleses hay casos de uniones con mujeres marroquíes, cosa que no ocurre con los gambianos; b) las uniones con personas extra-comunitarias se dan en todos los casos –que son pocos– con mujeres latinoamericanas; c) mientras que no hay uniones entre hombres senegaleses y mujeres gambianas, pero sí con mujeres de otros países subsaharianos (concretamente Guinea Conakry y Guinea Ecuatorial), algunos hombres gambianos sí forman uniones con mujeres senegalesas, pero no con mujeres de otros países subsaharianos.

Si nos centramos sólo en las uniones matrimoniales (sin incluir los casos de cohabitación), observamos que en general aumenta la proporción de uniones endógamas tanto por país como por continente. Así, en el caso de los individuos gambianos, las uniones *matrimoniales* con personas de su país suponen el 83,8% frente al 81,5% si tuviéramos en cuenta también los casos de cohabitación (véanse Tabla 27.AII y Gráfico 73.AII, y Tabla 25.AII y Gráfico 71.AII, respectivamente). Del mismo modo, en el caso de

los individuos senegaleses, las uniones matrimoniales con personas de su país suponen el 70,4% frente al 67,6% si tenemos también en cuenta los casos de *cohabitación* (véanse Tabla 28.AII y Gráfico 74.AII, y Tabla 26.AII y Gráfico 72.AII, respectivamente). La mayor exogamia de los senegaleses se mantiene aquí.

Analizando únicamente los casos de uniones de cohabitación, se limitan a uniones entre hombres senegambianos y mujeres no africanas; en el 66,7% de los casos son españolas y en el 33,3% de países extra-comunitarios no-africanos. En el caso de los hombres gambianos se trata de uniones con mujeres de filipinas, mientras que en el caso de los senegaleses se trata de mujeres latinoamericanas (hablamos aquí de muy pocos casos en términos absolutos) (véanse Tabla 29.AII y Gráfico 75.AII, y Tabla 30.AII y Gráfico 76.AII, respectivamente).

Entre los individuos del resto de países subsaharianos, los matrimonios son también mayoritariamente endógamos por país.

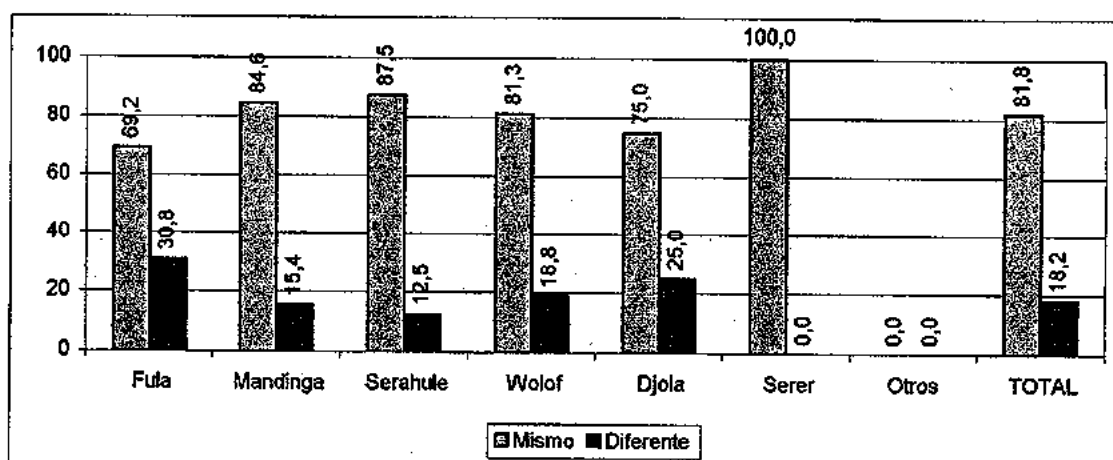
5.3.c.2 Endogamia/exogamia de grupo étnico y estamento/grupo social

Es un patrón claro el hecho de que en las uniones entre cónyuges africanos predomina la endogamia de grupo étnico: más del 80% de los hombres senegambianos, y africanos en general, que forman uniones matrimoniales con mujeres africanas, lo hacen con personas de su mismo grupo étnico. En los casos de divorcio, que no se han contabilizado en este análisis, coincidían también mayoritariamente los grupos étnicos de ambos cónyuges.

Dentro de este patrón general, los más endógamos son los serahule, con el 87,5% de uniones endógamas, seguidos de los mandinga (82,8%) y los wolof (81,3%); y los “menos endógamos” son los djola (75%) y los fula (76,5%); y si nos centramos sólo en los senegambianos, los Fula son todavía menos endógamos (69,2%) (véanse Tabla 31.AII y Gráfico (5.3).78.AII):

Gráfico (5.3).78.AII

Uniones matrimoniales de hombres senegambianos cuyo cónyuge es del mismo/diferente grupo étnico



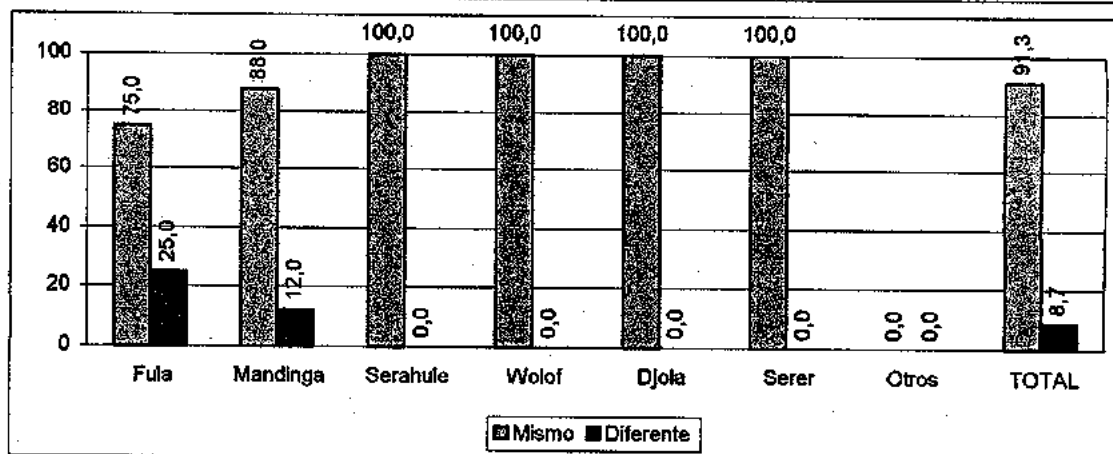
Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Aunque los serer presentan una proporción de matrimonios endógamos del 100%, esta proporción se basa en muchos menos casos –en términos absolutos– que en el resto de grupos, lo que hace más difícil establecer una mínima argumentación. Esta tendencia, además, se contradice con los datos de trabajo de campo y bibliográficos, que indican que los serer no son, en general, un grupo especialmente endógamo.

En el análisis por países, observamos algunas diferencias entre gambianos y senegaleses. En general, los hombres senegaleses son más exógamos en las uniones respecto de su grupo étnico que los hombres gambianos: el 32,3% de los hombres senegaleses están casados con mujeres africanas de diferente grupo étnico, mientras que este porcentaje es sólo del 8,7% entre los gambianos, que en el 91,3% de los casos forman uniones endógamas (véanse Gráficos (5.3).79.AII y (5.3).80.AII):

Gráfico (5.3).79.AII

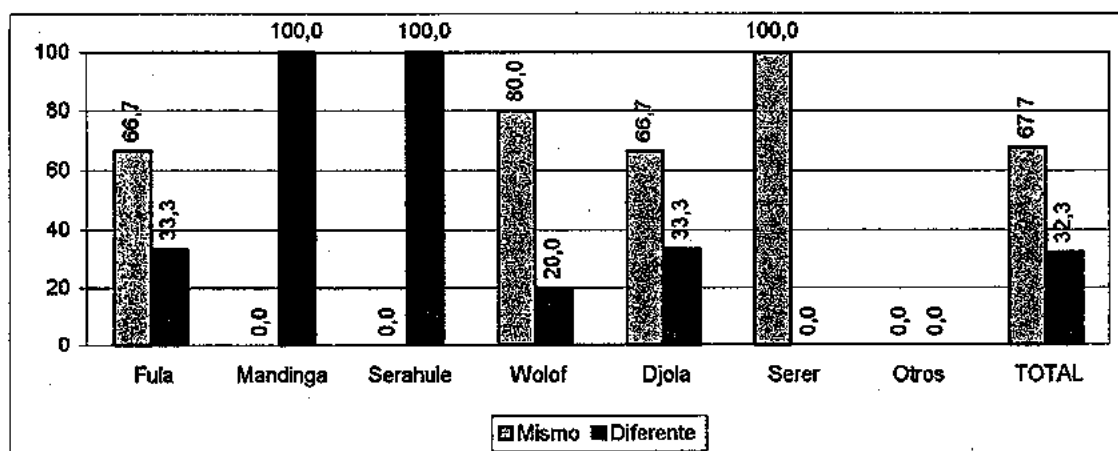
Uniones matrimoniales de hombres gambianos cuyo cónyuge es del mismo/diferente grupo étnico



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Gráfico (5.3).80.AII

Uniones matrimoniales de hombres senegaleses cuyo cónyuge es del mismo/diferente grupo étnico



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

En los casos de uniones entre hombres senegambianos y mujeres marroquíes, los hombres son, en todos los casos, senegaleses, y de etnia fula (la mayoría), wolof o djola, y las mujeres son, en todos los casos, de etnia árabe (no beréber). En general, los hombres en estas uniones tienen un nivel educativo alto (normalmente universitario) y las mujeres también han estudiado (como mínimo, educación secundaria).

Respecto al grupo social y estamento, y aunque en términos absolutos hablamos de muy pocos casos (sólo se han contabilizado los casos en que se disponía de los datos sobre el estamento/grupo social de ambos cónyuges), también predomina la endogamia: más del 80% de las uniones matrimoniales entre senegambianos son endógamas (véanse Tabla 32.AII y Gráficos 82.AII a 84.AII). Se confirma con los datos del trabajo de campo y con la bibliografía al respecto, que los artesanos se casan con personas de su mismo grupo social (artesanos) y estamento u ocupación socio-profesional, y que es el tradicional de la familia (véase Anexo II al Capítulo 6: Diagrama genealógico SC-2, donde Ego y su cónyuge son descendientes de *karankay* o artesanos talabarteros). Por otro lado, no hay ningún caso de unión entre los dos grandes grupos sociales diferenciados: 'hombres libres' y 'esclavos', y los casos de uniones entre personas de diferente estamento dentro del gran grupo social de 'hombres libres', son siempre con personas de ese mismo 'gran grupo'.

5.3.c.3 Endogamia/exogamia de distrito/área geográfica de nacimiento-socialización

También en cuanto a la distancia territorial las uniones matrimoniales entre cónyuges senegambianos del mismo país son endógamas. Así, en algo más del 90% de los casos de matrimonios entre cónyuges gambianos, coinciden los distritos de nacimiento de ambos cónyuges; si bien hay algunas diferencias entre distritos. Los nacidos en la zona interior del

país (Upper River Division) son los más endógamos, mientras que los nacidos en Central River Division y North Bank Division lo son menos. En el caso de los matrimonios de hombres gambianos del distrito de Western Division, más urbano, la endogamia es del 100% (aunque de hecho en números absolutos hay muchos menos casos que en el caso de URD, con lo que en este último caso la tendencia parece más clara) (véase, más arriba, Mapa (5.3).1, y Tabla (5.3).33.AII, a continuación):

Tabla (5.3).33.AII

Uniones matrimoniales de hombres gambianos cuyo cónyuge ha nacido en el mismo/diferente distrito geográfico *

DISTRITO GEOGRÁFICO	Mismo		Diferente		TOTAL	% sobre Total
	abs.	%	abs.	%		
WD (Western Division)	4	100,0	0	0,0	4	9,1
URD (Upper River Division)	29	93,5	2	6,5	31	70,5
CRD (Central River Division)	3	75,0	1	25,0	4	9,1
NBD (North Bank Division)	4	80,0	1	20,0	5	11,4
LRD (Lower River Division)	0	0,0	0	0,0	0	0,0
TOTAL	40	90,9	4	9,1	44	100,0

* No se contabilizan aquí los casos de hombres divorciados, en los que también coinciden mayoritariamente los distritos.

Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

En el caso de los senegaleses, también predomina la endogamia de área geográfica: en casi el 90% de los casos de matrimonios entre individuos senegaleses, los cónyuges pertenecen a la misma área o zona geográfica del país (véase, más arriba, Mapa (5.3).2, y Tabla (5.3).34.AII, a continuación):

Tabla (5.3).34.AII

Uniones matrimoniales de hombres senegaleses cuyo cónyuge ha nacido en la misma/diferente área geográfica *

ÁREA GEOGRÁFICA **	Misma		Diferente		TOTAL	% sobre Total
	abs.	%	abs.	%		
Senegal (área no conocida)	1	100,0	0	0,0	1	4,0
N (Norte)	1	50,0	1	50,0	2	8,0
N-O (Nor-oeste)	15	100,0	0	0,0	15	60,0
S (Sur)	4	66,7	2	33,3	6	24,0
E (Este)	0	0,0	0	0,0	0	0,0
S-E (Sur-este)	1	100,0	0	0,0	1	4,0
TOTAL	22	88,0	3	12,0	25	100,0

* No se contabilizan los hombres divorciados, pero en esos casos coinciden también mayoritariamente las áreas geográficas.

** Estas áreas no corresponden a delimitaciones oficiales, sino a áreas generales marcadas por el investigador.

Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Cabe decir que en los casos de divorcio, que no se han contabilizado en este análisis, coincidían también mayoritariamente los distritos o áreas geográficas de nacimiento de ambos cónyuges.

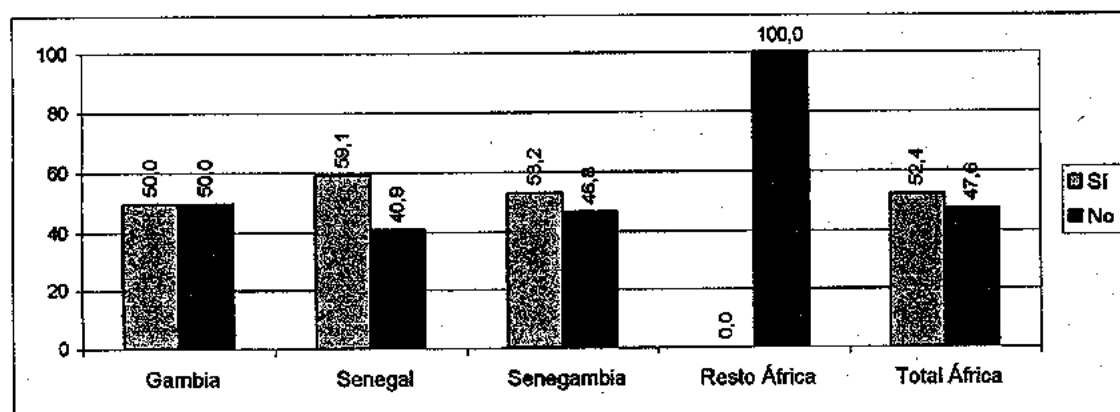
En las uniones entre senegambianos y mujeres de otros países no africanos, los más exógamos son los procedentes de Western Division (50%), aunque entre los de Upper River Division el porcentaje de uniones mixtas tampoco es despreciable (24%).

5.3.c.4 Endogamia/exogamia familiar (vínculo de parentesco)

En general, para el total de parejas (tanto en uniones monógamas como polígamas), hay más uniones entre senegambianos con vínculo de parentesco (53,2%) que sin él (46,8%), teniendo los hombres senegaleses mayor porcentaje de uniones con parientes que los gambianos (59,1% vs. 50%) (véanse Tabla 35.AII y Gráfico (5.3).87.AII):

Gráfico (5.3).87.AII

Uniones matrimoniales habidas entre cónyuges africanos según la existencia o no de vínculo de parentesco con el total de esposas, y lugar de nacimiento de los hombres (% sobre el total por lugar de nacimiento)



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Sin embargo, por número de esposas, en las segundas y terceras parejas, aumenta el porcentaje de uniones en las que no hay vínculo de parentesco (algo que se confirma con los datos del trabajo de campo en Cataluña y África), y aquí la tendencia es mucho más marcada entre los senegaleses que entre los gambianos (véanse Tabla 35.AII y Gráficos 88.AII a 90.AII).

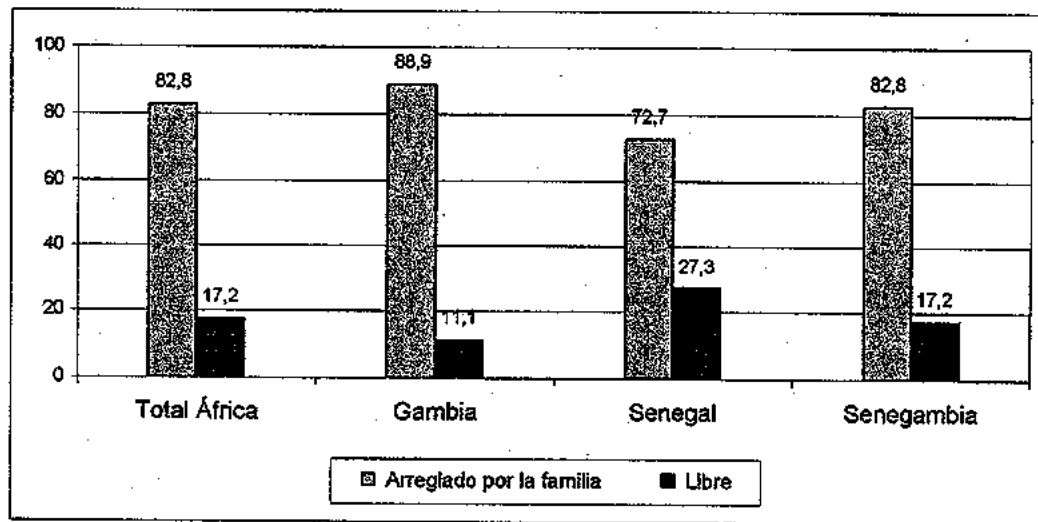
5.3.c.5 Tipo de acuerdo matrimonial

Coincidiendo con los datos respecto al vínculo de parentesco, en la gran mayoría de casos (82,8%), y para el total de esposas (tanto en uniones monógamas como polígamas), los

matrimonios entre cónyuges nacidos en Senegambia, y en África en general, son arreglados por la familia (aunque muchas veces con consentimiento de los contrayentes), y sólo el 17,2% son libres. Entre los gambiaños hay un mayor porcentaje de matrimonios arreglados que entre los senegaleses (88,9% vs. 72,7%), una diferencia que se mantiene también en el incremento de matrimonios libres en segundas y terceras uniones (véase Tabla 36.AII y Gráfico (5.3).91.AII):

Gráfico (5.3).91.AII

Uniones matrimoniales entre cónyuges africanos según tipo de acuerdo matrimonial y lugar de nacimiento de los hombres, para el total de esposas (% sobre el total por lugar de nacimiento)



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

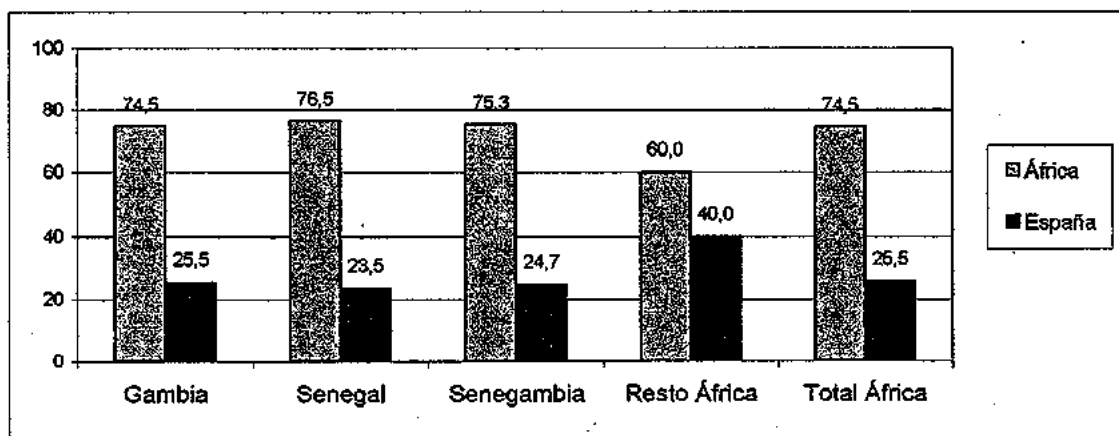
También aquí, en los segundos y terceros matrimonios aumenta el porcentaje de matrimonios libres (algo que también se confirma con los datos del trabajo de campo en Gambia). Esto suele ser corolario de mayor exogamia a distintos niveles: grupo étnico, área geográfica, país, etc.

5.3.b.6 Lugar de celebración del matrimonio

Tres cuartas partes de los matrimonios entre cónyuges africanos se han celebrado en África, para el total de esposas (tanto en uniones monógamas como polígamas), dándose un mayor porcentaje de uniones celebradas en España entre los gambiaños que entre los senegaleses, lo que estaría relacionado con la mayor antigüedad de la inmigración gambiana. Sin embargo, en las terceras nupcias los matrimonios de los gambiaños se celebran más en África (véanse Tabla 37.AII y Gráfico (5.3).92.AII):

Gráfico (5.3).92.AII

Uniones matrimoniales entre cónyuges africanos según el lugar donde se contrajo el matrimonio y el lugar de nacimiento de los hombres, para el total de esposas (% sobre el total por lugar de nacimiento)



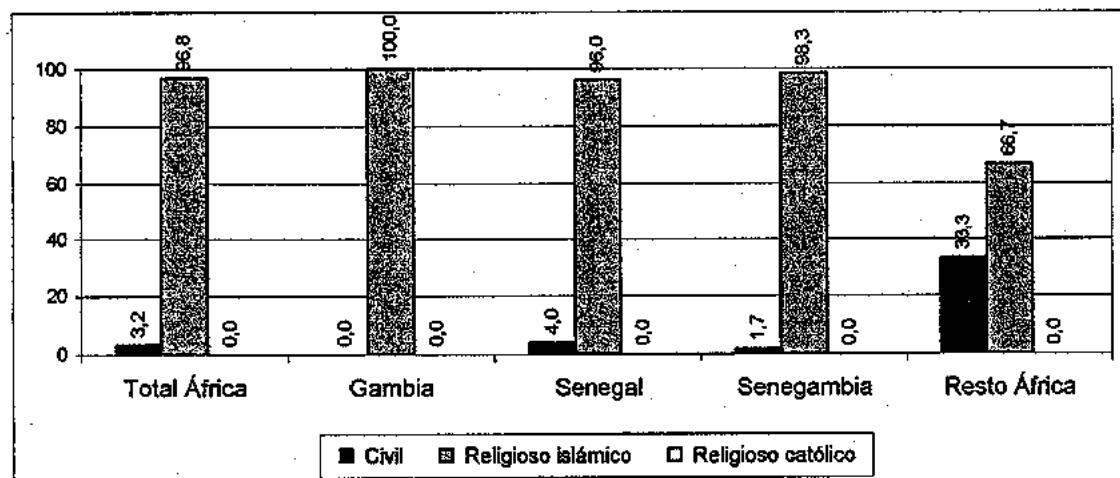
Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

5.3.c.7 Tipo de celebración matrimonial

Casi la totalidad de los matrimonios entre cónyuges senegambianos se celebran por el rito religioso islámico. Entre los senegaleses se da un porcentaje superior, aunque también muy pequeño, de matrimonios civiles (4% para el total de esposas) (véanse Tabla 38.AII y Gráfico (5.3).93.AII):

Gráfico (5.3).93.AII

Uniones matrimoniales entre cónyuges africanos según tipo de celebración matrimonial y lugar de nacimiento de los hombres, para el total de esposas (% sobre el total por lugar de nacimiento)



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Cabe recordar que la mayoría de matrimonios que se celebran en África se celebran por el rito islámico en una mezquita, pero en general pasan por un registro civil. Los matrimonios que aquí se han contabilizado como civiles son los *exclusivamente* civiles.

5.3.c.8 Endogamia/exogamia religiosa

En la totalidad de los casos, las uniones matrimoniales entre individuos senegambianos comparten la afiliación a la religión musulmana, cosa que no siempre implica el mismo grado de observancia o práctica religiosa. En el 100% de los pocos casos registrados, también predomina la endogamia de cofradía o hermandad religiosa; aunque de hecho, como se verá, en la mayoría de casos la pertenencia a una u otra cofradía no es un asunto que limite el matrimonio, y se expresa más bien como una coincidencia en cuanto a contexto de sociabilidad en el país de origen (véase Tabla 39.AII).

En cuanto a los matrimonios entre hombres senegambianos –y africanos en general– y mujeres españolas (para el total de esposas habidas), los hombres que practican el Islam están casados con mujeres que también profesan esa religión; mientras que los que son musulmanes no practicantes o poco practicantes, tienen más uniones con mujeres de otra confesión religiosa (cristiana) o que no practican ninguna. Del total de mujeres españolas casadas con africanos de las que se conoce qué religión profesan –se sepa o no si sus maridos son o no practicantes: 26 casos– el 30% profesan la religión islámica (que de hecho no es un porcentaje bajo), mientras que el 70% profesan el cristianismo, aunque mayoritariamente no practican.

Por países, los senegaleses musulmanes practicantes forman más uniones con mujeres que practican el Islam que los gambianos (véanse Tablas 40.AII y 41.AII).

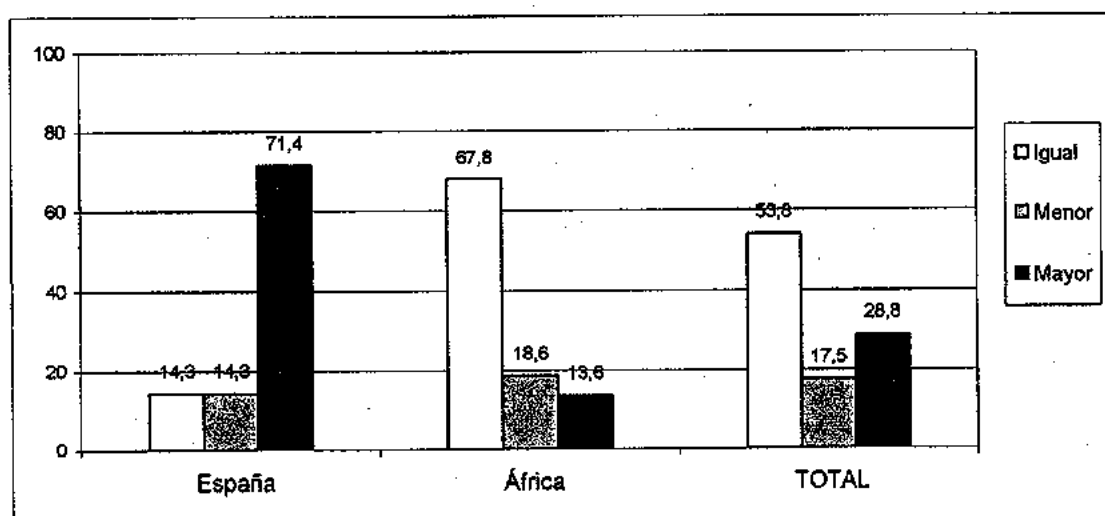
En el caso de las uniones de cohabitación estable (6 casos) entre hombres senegambianos y mujeres españolas o de otro país (Latinoamérica y Filipinas), no recogidas en esta cuantificación, ninguna de las mujeres es musulmana, y las que se afilian culturalmente a la religión cristiana, no son practicantes. En este caso, la mayoría de los maridos son musulmanes no-practicantes o poco practicantes. Existe un caso de una unión de cohabitación entre un gambiano musulmán poco practicante y simpatizante de la cofradía Murid (más liberal), y una mujer filipina testigo de Jehová. Así pues, en general, los individuos que forman uniones de cohabitación son menos religiosos que los que forman uniones matrimoniales.

5.3.c.9 Homogamia/heterogamia e hipergamia/hipogamia socio-profesional

En cuanto al nivel educativo, los hombres senegambianos, y africanos en general, se casan con mujeres de igual o mayor nivel educativo, si bien hay diferencias significativas dependiendo de si las esposas son africanas o españolas: las mujeres africanas tienen igual nivel educativo en el 67,8% de los casos, mientras que casi el 80% de las mujeres españolas tienen mayor nivel educativo que sus cónyuges africanos (véanse Tabla 42.AII y Gráfico (5.3).94.AII):

Gráfico (5.3).94.AII

Uniones matrimoniales de los hombres africanos (Total África) según el nivel educativo (igual/mayor/menor) de su cónyuge (% sobre el total por país)



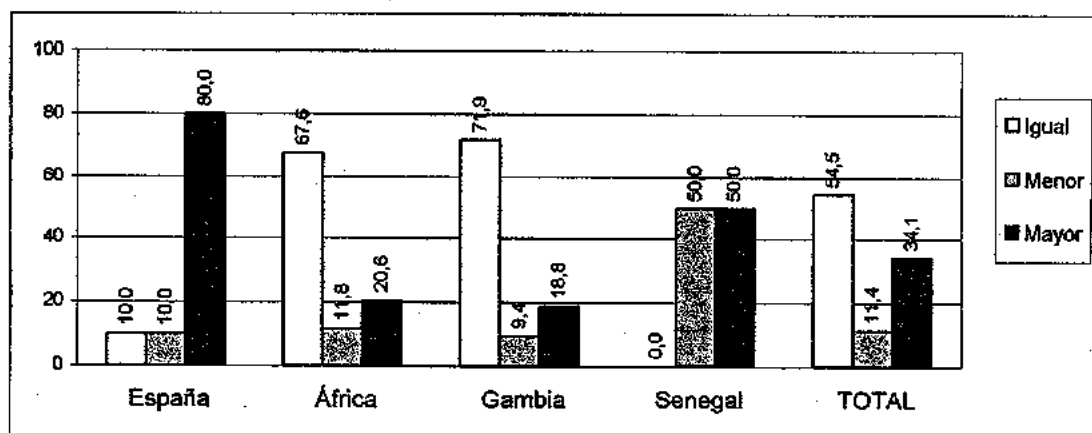
Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

En general, pues, se puede hablar de homogamia educativa de los hombres en las uniones con mujeres africanas y de hipergamia respecto a las uniones con mujeres españolas.

El análisis por países muestra, básicamente, las mismas tendencias: entre los gambiaños, la gran mayoría de cónyuges españolas tienen mayor nivel educativo que ellos (80%), y la mayoría de las africanas tiene igual nivel (67,6%). Por otro lado, en los matrimonios con africanas, las uniones con mujeres de mayor nivel educativo superan a las uniones con mujeres de menor nivel, con lo que en los matrimonios con mujeres africanas podemos decir que para los hombres gambiaños las uniones son homogámicas en primer término e hipergámicas en segundo término (pero no hipogámicas) (véanse Tabla 42.AII y Gráfico (5.3).96.AII).

Gráfico (5.3).96.AII

Uniones matrimoniales de los hombres gambianos según el nivel educativo (igual/mayor/menor) de su cónyuge (% sobre el total por país)

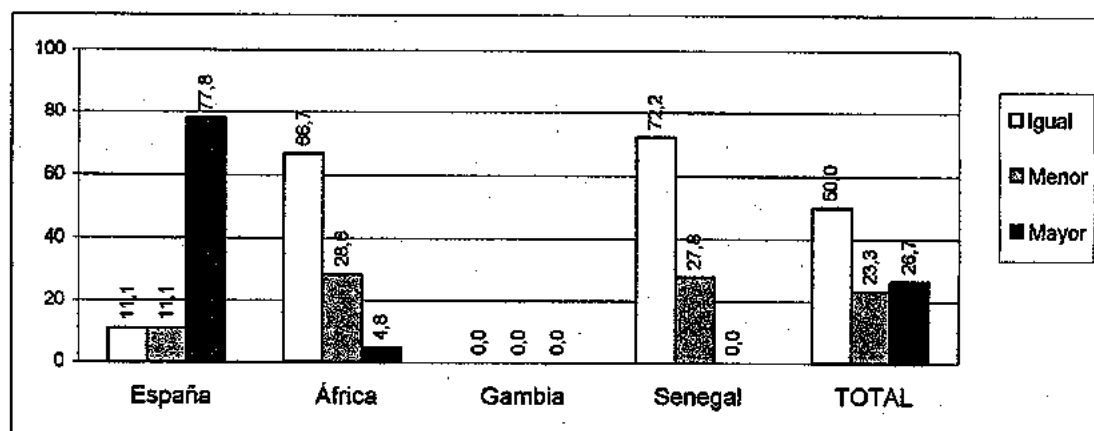


Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Entre los senegaleses, también la gran mayoría de los matrimonios con españolas son hipergámicos; es decir, que las mujeres españolas tienen mayor nivel educativo que ellos (77,8%). Sin embargo, a diferencia de los gambianos, para los hombres senegaleses las uniones con mujeres africanas, que en primer término son también mayoritariamente homogámicas, en segundo término son hipogámicas. Según estos datos, pues, en general, los hombres gambianos forman más uniones hipergámicas que los senegaleses (véanse Tabla 42.AII y Gráfico (5.3).97.AII):

Gráfico (5.3).97.AII

Uniones matrimoniales de los hombres senegaleses según el nivel educativo (igual/mayor/menor) de su cónyuge (% sobre el total por país)



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

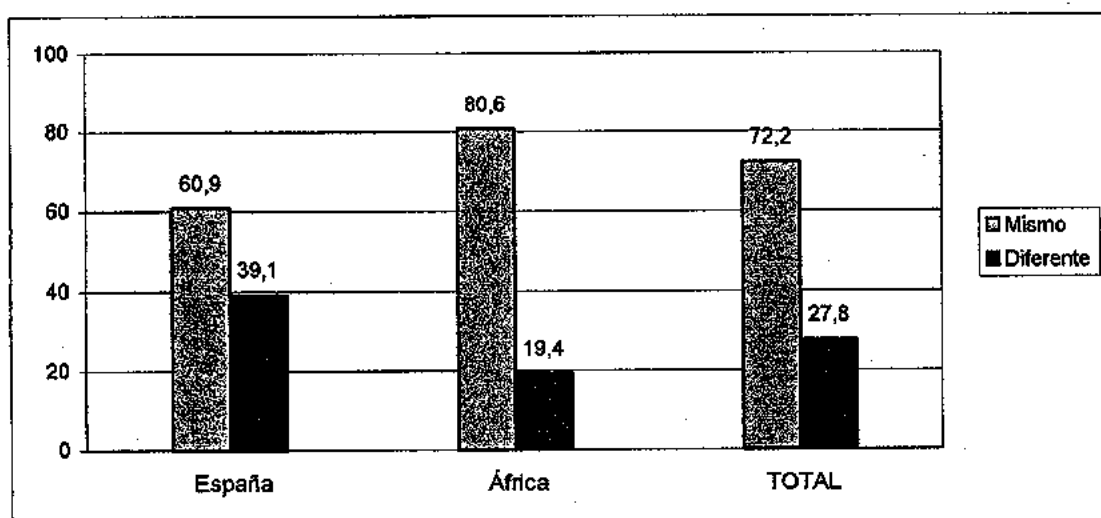
En los casos de cohabitación, no recogidos en esta cuantificación, las uniones entre hombres senegambianos y mujeres españolas o de otros países (Latinoamérica y Filipinas), las uniones son fundamentalmente homogamas, donde ambos cónyuges tienen formación

educativa y/o profesional, que en varios casos es alta, y que, en general, es paralela a trabajos cualificados bien remunerados. En este tipo de uniones los cónyuges suelen ser más jóvenes.

Respecto al tipo de empleo (cualificado/no-cualificado), en general los hombres senegambianos tienen el mismo tipo de empleo que sus esposas, pero con diferencias según sean africanas o españolas: en las uniones con esposas españolas, la proporción de uniones en que el tipo de empleo es diferente es el doble que en las uniones con esposas africanas (42,9% vs. 21,4%), donde las mujeres españolas tienen más puestos cualificados que sus cónyuges africanos. Esta misma tendencia, más marcada si cabe, se observa en la población masculina africana en general (véanse Tabla 43.AII y Gráfico (5.3).99.AII):

Gráfico (5.3).99.AII

Uniones matrimoniales de hombres africanos (Total África) según el tipo de empleo 'cualificado' o 'no cualificado' de su cónyuge (mismo/diferente) (% sobre el total por país)

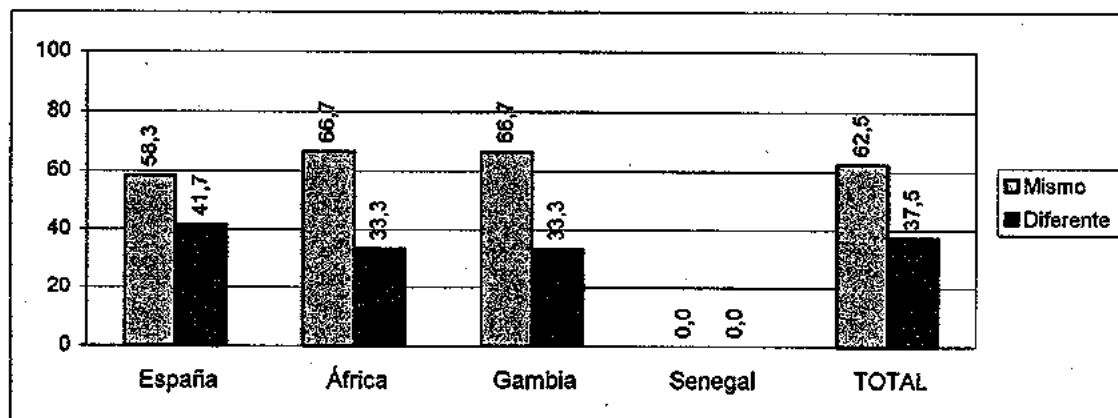


Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Por países, en las uniones de los gambiaños con mujeres africanas hay más diferencia en el tipo de empleo que en las uniones de los senegaleses, especialmente cuando ambos cónyuges son del mismo país. Sin embargo, en las uniones con mujeres españolas, los senegaleses superan a los gambiaños en el porcentaje de uniones donde el tipo de empleo es diferente (véanse Tabla 43.AII y Gráficos (5.3).101.AII y (5.3).102.AII):

Gráfico (5.3).101.AII

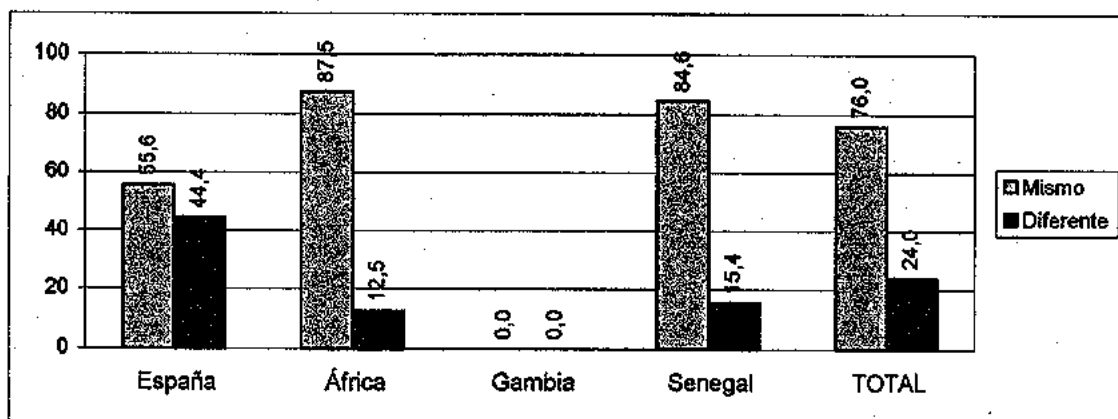
Uniones matrimoniales de los hombres gambiaños según el tipo de empleo 'cualificado' o 'no cualificado' de su cónyuge (mismo/diferente) (% sobre el total por país)



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Gráfico (5.3).102.AII

Uniones matrimoniales de los hombres senegaleses según el tipo de empleo 'cualificado' o 'no cualificado' de su cónyuge (mismo/diferente) (% sobre el total por país)



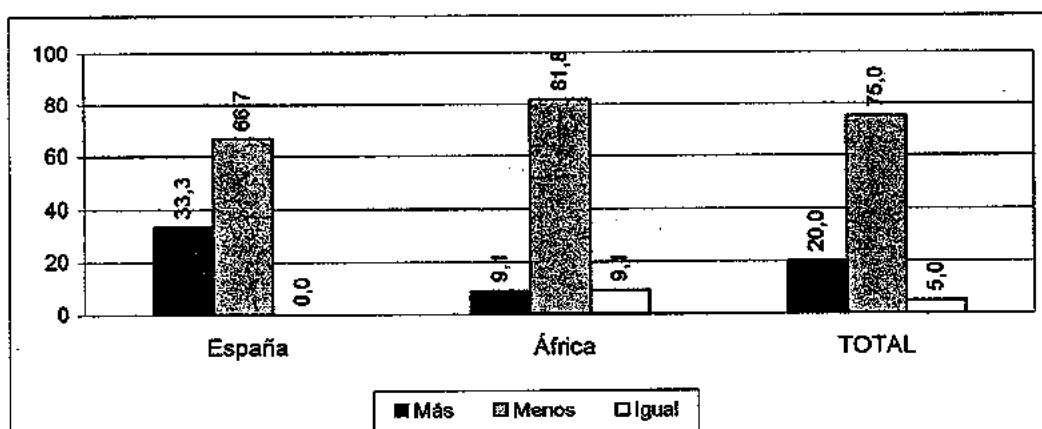
Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

En todas las uniones de los hombres del resto de África, ambos cónyuges tienen el mismo tipo de empleo (véase Tabla 43.AII).

En cuanto al salario medio mensual/anual, en las uniones donde ambos cónyuges son africanos, mayoritariamente las mujeres ganan menos que sus parejas (80%). En el caso de las uniones con mujeres españolas, éstas también ganan menos, aunque el porcentaje de las que ganan más es mucho mayor que en el de las africanas (33,3%) (véanse Tabla 44.AII y Gráficos (5.3).104.AII):

Gráfico (5.3).104.AII

Uniones de los hombres africanos (Total África) residentes en Cataluña cuya pareja gana más/menos/igual que ellos (% sobre total)

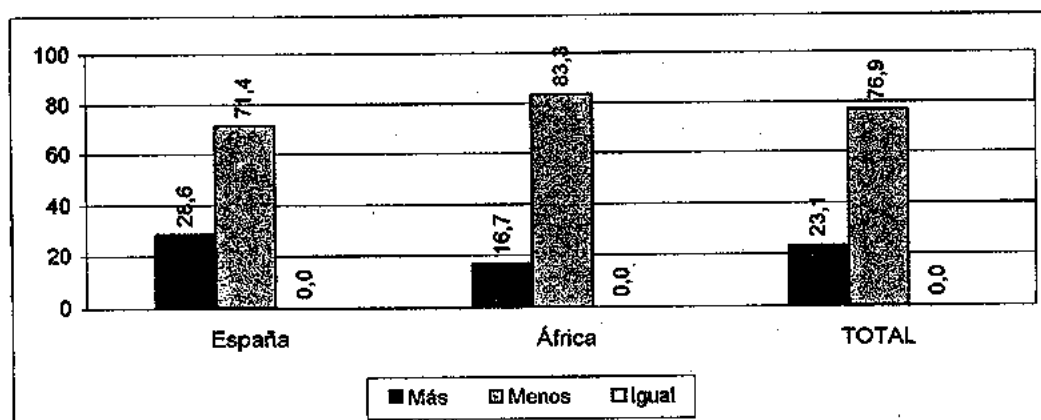


Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Por países, los gambiaños presentan un mayor porcentaje de uniones con mujeres españolas en las que ellos ganan más que en el caso de los senegaleses, aunque en este último el número de casos es tan escaso que es difícil argumentar una mínima tendencia clara (véanse Tabla 44.AII y Gráficos (5.3).106.AII y (5.3).107.AII):

Gráfico (5.3).106.AII

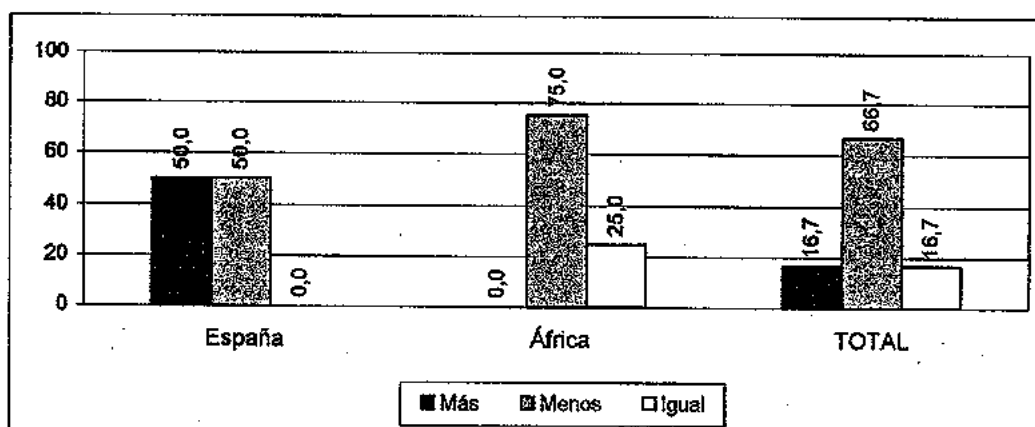
Uniones de los hombres gambiaños residentes en Cataluña cuya pareja gana más/menos/igual que ellos (% sobre total)



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Gráfico (5.3).107.AII

Uniones de los hombres senegaleses residentes en Cataluña cuya pareja gana más/menos/igual que ellos (% sobre total)



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Hay que señalar también que en las uniones entre hombres africanos y mujeres españolas, las mujeres suelen ser de la misma edad o mayores que los hombres, especialmente en las uniones de cohabitación estable o estable sin cohabitación.

5.3.c.10 Número de hijos

La mayoría de hombres senegambianos, y africanos en general, emparejados con españolas tienen uno o dos hijos en común; algunos tienen más, pero por lo general menos que en África. En los casos en que tienen más de dos hijos la esposa suele ser o haber sido religiosa (convertida al Islam, o cristiana). En el análisis por países, se observa que los gambianos tienen más hijos que los senegaleses (véase Tabla 45.AII).

Por otro lado, aunque en esta tabla no están desagregados, en las uniones de cohabitación entre hombres senegambianos y mujeres españolas el número de hijos es menor que en las uniones matrimoniales, y los que los tienen son gambianos. Como veremos, en la mayoría de los casos uno o ambos cohabitantes son divorciados con hijos de su pareja anterior.

En las uniones entre cónyuges africanos que residen en Cataluña, los niños en edades más tempranas han nacido mayoritariamente en Cataluña (véase Anexo II al Capítulo 6: diagramas genealógicos SC-1 a SC-24).

5.3.c.11 Número de divorcios

En general, la proporción de divorcios entre los individuos de la muestra es alta: casi el 16% de los hombres africanos residentes en Cataluña se han divorciado o separado una (13,5%), dos (1%) o tres (1%) veces. En el conjunto de casos, la proporción de divorcios entre los hombres gambianos es algo superior a la de los senegaleses. En cuanto a las mujeres españolas –en esta muestra relacionadas siempre en uniones con hombres africanos– casi el 30% se ha divorciado una (25,9%) o dos (3,7%) veces (véase Tabla (5.3).46.AII):

Tabla (5.3).46.AII

Hombres africanos residentes en Cataluña y mujeres españolas, según el número de divorcios o separaciones que han tenido

	Número de divorcios de los hombres africanos								
LUGAR DE NACIMIENTO	Ninguno		Uno		Dos		Tres		TOTAL
	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	
Gambia	48	85,7	6	10,7	1	1,8	1	1,8	56
Senegal	31	86,1	5	13,9	0	0,0	0	0,0	36
Senegambia	79	85,9	11	12,0	1	1,1	1	1,1	92
Resto de África	2	50,0	2	50,0	0	0,0	0	0,0	4
Total África	81	84,4	13	13,5	1	1,0	1	1,0	96
	Número de divorcios de las mujeres españolas								
España	19	70,4	7	25,9	1	3,7	0	0,0	27

Para 'hombres africanos': Total casos = 120; Total respuestas = 96; Missings = 20% (equitativos para Senegal y Gambia)

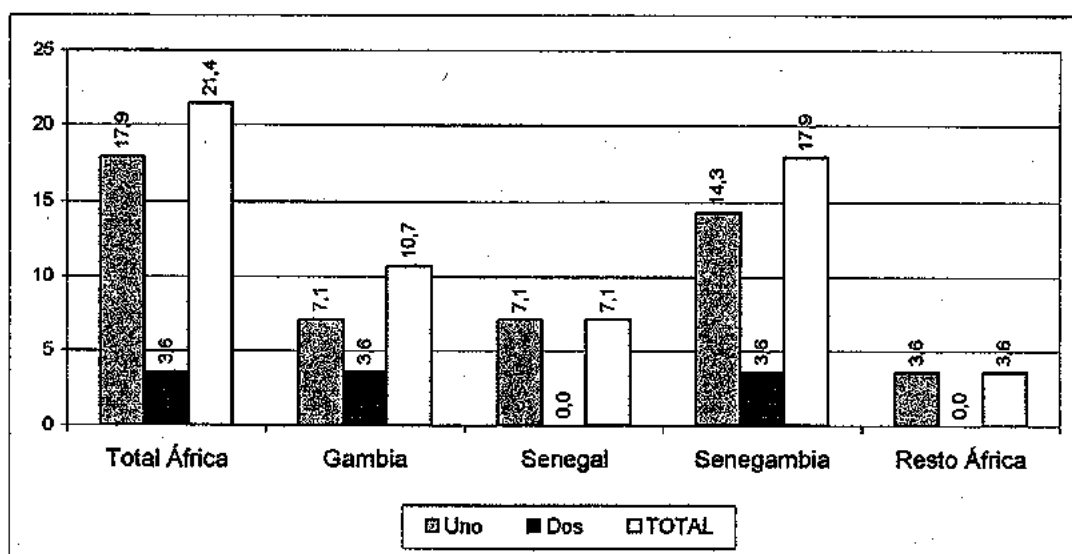
Para 'mujeres españolas': Total casos = 33; Total respuestas = 27; Missings = 18,1%

Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

El porcentaje de hombres africanos casados con mujeres españolas que han tenido alguna vez un divorcio, aumenta a más del 20% (17,9% entre los senegambianos). En la mitad de los casos, éstos son divorcios habidos con mujeres africanas, y en la otra mitad con mujeres españolas (véanse Tabla 47.AII y Gráfico (5.3).110.AII):

Gráfico (5.3).110.AII

Hombres africanos residentes en Cataluña casados con mujeres españolas, según el número de divorcios o separaciones que han tenido estos hombres con mujeres españolas o africanas, y lugar de nacimiento de los hombres (% sobre el total)



Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Por otro lado, el 21,4% de las mujeres casadas con africanos se han divorciado alguna vez (el 17,9% una vez, y el 3,6% dos veces), casi siempre de hombres españoles; pero hay algún caso de varios divorcios que incluyen a hombres de otras nacionalidades (Grecia) (véase Tabla (5.3).48.AII):

Tabla (5.3).48.AII

Mujeres españolas casadas con hombres africanos residentes en Cataluña según el número de divorcios de estas mujeres con hombres españoles, africanos o de otro país

Nº DIVORCIOS/SEPARACIONES	Españoles	Africanos	Otro país	TOTAL	% sobre Total *
Uno	5	0	0	5	17,9
Dos	1	0	1	1	3,6
TOTAL	6	0	1	6	21,4
* Total de casos de mujeres españolas casadas con hombres africanos				28	

Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

El porcentaje de divorcios habidos de las mujeres españolas aumenta si incluimos a las parejas cohabitantes (véase Tabla 49.AII).

5.3.c.12 Lugar de residencia de las esposas senegambianas

Finalmente, es importante señalar que casi el 30% de las esposas en los matrimonios entre senegambianos residen en su país de origen, casi siempre con hijos a su cargo. Este patrón es más marcado en el caso de los gambiaños, cuyas esposas residen en mayor porcentaje en Gambia (32%) que en el de los senegaleses (20%). En los matrimonios entre individuos gambiaños, en términos absolutos, son las esposas de hombres de etnia serahule (hay que decir que en el 86% de los casos, ambos cónyuges son del mismo grupo étnico) las que más residen en Gambia, y luego las esposas de hombres de etnia mandinga; aunque en términos relativos –y con menos casos– los hombres pertenecen a otros grupos étnicos, entre los que destacan los fula (véase Tabla (5.3).50.AII):

Tabla (5.3).50.AII

Uniones matrimoniales entre individuos gambiaños según el país de residencia de la esposa (España/África) y el grupo étnico del esposo residente en España

GRUPO ÉTNICO DEL ESPOSO	LUGAR DE RESIDENCIA DE LA ESPOSA				TOTAL
	ESPAÑA		ÁFRICA		
	abs.	%	abs.	%	
Mandinga	20	80,0	5	20,0	25
Serahule	8	57,1	6	42,9	14
Fula	2	50,0	2	50,0	4
Serer	0	0,0	1	100,0	1
TOTAL	30	88,2	14	31,8	44

Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

Respecto a la zona de origen, en más del 70% de los casos –contando a todos los grupos étnicos de los maridos, con mayoría de individuos de etnia serahule y mandinga– el distrito de origen de los esposos y de residencia de sus cónyuges en Gambia es Upper River Division, que es el distrito más al interior del país (véase, más arriba, Mapa (5.3).1).

En cuanto a los matrimonios entre individuos senegaleses, en la mayoría de casos, en términos absolutos, se trata de esposos de etnia wolof, aunque en términos relativos sean los serahule los que en mayor porcentaje tienen esposas que residen en Senegal (véase Tabla (5.3).51.AII):

Tabla (5.3).51.AII

Uniones matrimoniales entre individuos senegaleses según el país de residencia de la esposa (España/África) y el grupo étnico del esposo residente en España

GRUPO ÉTNICO DEL ESPOSO	LUGAR DE RESIDENCIA DE LA ESPOSA				TOTAL
	ESPAÑA		ÁFRICA		
	abs.	%	abs.	%	
Wolof	12	80,0	3	20,0	15
Serahule	1	50,0	1	50,0	2
Fula	8	88,9	1	11,1	9
TOTAL	19	80,0	5	20,0	25

Fuente: Muestra de población de trabajo de campo en Cataluña. Elaboración propia.

En la mayoría de los casos, la zona de procedencia del marido y de residencia de la esposa en Senegal es la del Nor-Oeste del país, de donde proceden la mayoría de senegaleses (véase, más arriba, Mapa (5.3).2). Hay un caso de un matrimonio entre un hombre senegalés y una mujer marroquí en el que la mujer reside en Marruecos.

En las ocasiones en que los matrimonios son polígamos, una esposa, que suele ser la primera en orden de matrimonio, reside en España, y la/s otra/s en África. Hay un caso de un hombre senegalés casado con tres mujeres, dos de las cuales residen en Senegal, y la tercera en España, aunque en este caso se trate de una mujer de otro país subsahariano (Guinea Ecuatorial) a la que conoció en España.

Respecto al resto de hombres africanos, también hay casos en que la esposa reside en África (concretamente dos casos de guineanos cuyas esposas residen en Senegal).

ANEXO AL CAPÍTULO 5

**Fuentes demográficas para el estudio de la nupcialidad de los
inmigrantes extra-comunitarios (particularmente los de origen
africano) en Cataluña**

Este Anexo recoge las diferentes fuentes demográficas españolas que, indirectamente, nos pueden dar datos sobre la endogamia/exogamia étnica de los inmigrantes de origen africano en Cataluña. Antes que nada hay que decir que esta es una aproximación a algunas fuentes recogidas en la forma clásica (en papel), un registro que cada vez es menos es menos importante, en tanto que se avanza en el acceso a datos informatizados. Las nuevas formas de registro digital están cada vez más al alcance. Es previsible, pues, que los nuevos métodos de obtención de información demográfica en el futuro –hoy incipientes– permitan un tratamiento más ágil –y con más posibilidades– de la información.

CENSO DE POBLACIÓN

El censo es una operación de recuento para medir el tamaño y las características de una población. Se trata de una encuesta exhaustiva con datos de stock (aunque haya ciertos contenidos de flujo). El organismo encargado de hacer el Censo en España es el Instituto Nacional de Estadística (I.N.E). Se hace cada diez años y tiene carácter universal (cubre todo el territorio estatal), individual (enumeración), simultáneo (hay un “momento censal”) e instantáneo. El cuestionario censal difiere según el país y la época, se hace según recomendaciones de la O.N.U y se cambia con cada operación censal. El objetivo del censo es proporcionar una información de la población que facilite la gestión local (políticas de población), además servir de marco para previsiones del comportamiento de la población en diferentes aspectos. La información contenida en el Censo está protegida por el secreto estadístico; es decir, que hay obligatoriedad de respuesta y protección de los datos regulados por ley.

Las características que se recogen son demográficas y sociales, geográficas, educacionales y económicas. En general, y también en cuanto a la información sobre inmigración extranjera, las variables (y cruces) recogidas han variado con el tiempo. A principios de siglo se empiezan a cruzar algunas variables (profesión, sexo y edad). Hasta 1887 se usa la variable ‘naturaleza’, dividida en dos categorías: ‘nacidos en España’ y ‘nacidos fuera de España’. En el Censo de 1887 aparece un nuevo concepto que se recoge como variable: la ‘nacionalidad’, con dos categorías: ‘nacionales’ y ‘extranjeros’ (con la importancia de esta diferenciación para las políticas sociales futuras). Y se recoge también información de la población de las colonias (p.e. Cuba, Puerto Rico). Esta población se clasificó en función de variables como el ‘sexo’ y la ‘edad’, pero también según el ‘color’. Esta categorización servía sin duda como instrumento de política de población. El Censo de 1920 presenta muchas novedades. Una de ellas es que se recoge la ‘naturaleza’ y se distingue entre ‘españoles’ y ‘extranjeros’ (se distinguen 54 nacionalidades). En el Censo de 1930 se cruza la población extranjera con: ‘país de origen’, ‘naturaleza’ y ‘sexo’, por ‘edad’, ‘profesión’ y ‘estado civil’. También se cruza ‘sexo’ y ‘nacionalidad’. En el Censo de 1970 se cambia la ‘naturaleza’ por el ‘lugar de nacimiento’. Por primera vez se evalúan las migraciones (donde se nació, año de llegada, lugar de residencia anterior y actual, etc.)

y se introduce la variable 'ciudadanía' para los extranjeros. El Censo de 1981 recoge: la población inmigrante según el 'lugar de nacimiento', que se cruza con: 'residencia', 'sexo' y 'estado civil'; y la población extranjera según la 'edad' y la 'nacionalidad'. En el Censo de 1991 (el último cuyos datos están disponibles en el momento de realización de este trabajo) pasa a dar más importancia al estudio de las migraciones. Se recoge el lugar de procedencia de las personas que han migrado en los últimos diez años, y también se recoge el lugar de procedencia de los extranjeros, apátridas y transeúntes. La 'nacionalidad', que en 1981 sólo se recogía para los extranjeros, ahora se recoge también para los que tienen doble nacionalidad. Asimismo, se introducen cambios terminológicos: se deja de usar 'familia' como único concepto, y se pasa a usar diferencialmente 'familia' (grupo de personas vinculadas generalmente por parentesco, pero no necesariamente) y 'hogar' (grupo de personas vinculadas por parentesco). Por otro lado, aparece el concepto de 'cohabitante', lo que hace que se deje de usar el concepto de 'cónyuge' para pasar a usar el de "pareja". También a partir de 1991 se recoge la presencia o ausencia del cónyuge y/o de los padres en el hogar. Respecto al lugar de residencia y las migraciones, se pasa a recoger la residencia en distintos momentos y el lugar de procedencia de las personas que han migrado en los últimos diez años, así como el lugar de residencia para los extranjeros, apátridas y transeúntes (información más limitada pero ahora tabulada). Respecto a la fecundidad, a diferencia del censo anterior, en este se recoge también la fecundidad ilegítima. El Censo de 1991 (Tomo I, Resultados nacionales) recoge la población migrante (nacional) en los últimos diez años según: 'año de llegada', 'nivel de instrucción' por 'edad' y 'sexo'; población 'activa', 'ocupada' o 'parada' por 'edad' y 'sexo'; 'lugar de residencia' por 'lugar de procedencia', 'sexo' y 'edad'. Respecto a la población extranjera se cruza: 'nacionalidad' y 'provincia de destino', y 'sexo' por 'estado civil' y 'nacionalidad'. Pero no se cruzan las nacionalidades de los cónyuges por separado, lo que nos daría información directa sobre el matrimonio endo/exógamo respecto a la nacionalidad. A partir del Censo de población de 2001, cuyos datos estarán disponibles en 2002-2003, se dispondrá de datos más actuales y fiables respecto a la inmigración extranjera en España, aunque no ofrezca novedades en cuanto al análisis de la endogamia/exogamia de nacionalidad o país.

Finalmente, hay que hacer referencia a los micro-datos informatizados del Censo de 1991 que dispone el Centre d'Estudis Demogràfics, y cuya consulta debe ser supervisada (no son datos de libre acceso). El I.N.E proporciona ficheros de micro-datos extraídos del Censo de Población y Viviendas de 1991, todos a escala provincial, es decir, representativos para cada una de las provincias españolas. Son ficheros de tres tipos: a) muestras del 10% referentes a la población en general con información de todas las variables de población: sexo, edad, nivel de instrucción, relación con la actividad, migraciones, etc.; b) muestras del 5% de hogares que están referidas a la población que vive en hogares (es decir, excluyendo a las personas que viven en colectivo: cárceles, establecimiento militares, conventos, etc.). Contiene asimismo toda la información referente a la población, pero además permite generar información referente a los hogares (tipologías, tamaños, etc.); c) muestras del 10% de viviendas que contiene información

referente a las viviendas (régimen de tenencia, superficie, etc.). Gracias a estos micro-datos pueden obtenerse cruces de variables que no se encuentran normalmente en otras publicaciones, y además con la agilidad de que ofrece el tratamiento informático.

PADRON MUNICIPAL DE HABITANTES

El Padrón es una fuente integrada o mixta: trata el conjunto de fenómenos demográficos que influyen en el volumen de la población y, a la vez, produce datos de stock. Se hace cada cinco años (cada diez coincide con el Censo), y cada año se hace una Rectificación. A diferencia del Censo, donde se mantiene el secreto estadístico (no se saben nombres), el Padrón es una operación administrativa que produce datos consultables libremente (este es el motivo de que la información del Padrón sea ahora tan reducida). Se registran tres tipos de altas: nacimiento (movimiento natural), inmigración (movimiento migratorio) y corrección de omisión anterior (corrección de irregularidades); y tres tipos de bajas: defunción, emigración y corrección de inscripción indebida.

El Padrón Municipal de Habitantes de 1986 (1 de Abril, I.N.E, Resultados Nacionales), incluye un Anexo sobre población extranjera, donde se cruzan las siguientes variables: 'país de nacimiento' y 'sexo'; 'nacionalidad' y 'provincia de residencia', y 'edad' y 'nacionalidad'. A partir del cruce 'edad' y 'nacionalidad' podemos saber qué volumen de jóvenes (en edad de formar pareja y/o familia) hay de cada nacionalidad. Pero esto no da ningún dato específico sobre la interacción entre la población inmigrante y la nativa en cuanto a la endogamia/exogamia; sólo permite tener una panorámica general de las posibilidades de interacción. Por otro lado, las nacionalidades que se recogen no son exhaustivas. Así, para los países de África sólo aparecen: África (total), Argelia, Guinea Ecuatorial, Marruecos y Otros países.

En el volumen del Padrón sobre Cataluña (Características de la Población, Resultados por CC.AA, Cataluña) la información sobre inmigración es parecida a la del volumen de resultados nacionales: se cruza la población extranjera según el 'sexo', 'edad' y 'nacionalidad'. Respecto a las nacionalidades africanas, sólo se registran dos: Marruecos y Otros países.

El modelo del Padrón Municipal de Habitantes de 1996 (1 de Mayo), que es el último realizado (el próximo coincide con el Censo del 2001), consta de una hoja en la que se piden menos datos que en el anterior. Pero en el boletín de inscripción se adosó una encuesta llamada *Estadística de Població 1996*, con las mismas características de un censo; es decir, que tenía carácter exhaustivo para el conjunto de la población y sus datos están protegidos por secreto estadístico.

REGISTRO CIVIL / MOVIMIENTO NATURAL DE LA POBLACIÓN (MNP)

Cuando se produce un nacimiento, un matrimonio (civil o canónico) o una defunción, es obligatorio inscribirlo en la oficina del Registro Civil del municipio donde ha tenido lugar. El Registro Civil recoge estos acontecimientos los acontecimientos vitales, y es continuo. Desde 1975 la inscripción va acompañada de la cumplimentación de un Boletín Estadístico. Estos boletines son enviados por los Registros civiles a la Delegación Provincial del I.N.E, que los remite al Centro Regional de Estadística de la Dirección General de Economía y Planificación para su codificación. Posteriormente se realiza la depuración, grabación y tratamiento estadístico de los datos contenidos en dichos boletines, a partir de los cuales se obtiene la publicación en el M.N.P, cuyos datos son provisionales hasta que las cifras oficiales sean facilitadas por el I.N.E. Es decir; una vez se registra el Registro Civil, esos datos de flujo se pasan al M.N.P mediante el I.N.E. Estos datos están protegidos por secreto estadístico. Para tener acceso a ellos, hay que hacer una petición al Ministerio. Esta información sobre los registros matrimoniales está recogida en los Ayuntamientos y se pueden consultar previo permiso del Juez de paz. Sin embargo no puede tomarse ninguna dirección o dato personal que aparezca en los volúmenes, pues se trata de información secreta.

BOLETÍN ESTADÍSTICO DE MATRIMONIO

En este boletín se recoge la información respecto al estado civil y la nacionalidad de ambos cónyuges, lo que permitiría analizar la endogamia/exogamia de nacionalidad. El modelo actual también recoge, además de la nacionalidad: el 'tipo de celebración', el 'estado civil anterior' y la 'residencia actual' de cada cónyuge. El problema, como ya se ha señalado, es que esta información está protegida por secreto estadístico (el acceso está condicionado por una petición ministerial). El Movimiento natural de la Población (M.N.P) es la publicación, en forma de tablas estadísticas, de los datos del Registro Civil (datos de flujo sobre la población). Pero no explota recoge la información detallada (secreta) de los registros en forma de tablas.

La información recogida en esta fuente también ha variado en el tiempo. A partir de 1975 tienen lugar muchos cambios en las variables de inscripción. Además del importante cambio que supone pasar del criterio legal al biológico en los nacimientos (nacido vivo estrictamente), o la sustitución del 'lugar de inscripción' por la 'residencia' (los nacimientos hacen referencia al lugar de residencia de la madre), se aplica la domiciliación de los acontecimientos. Esto supone una corrección de la sobreestimación en las ciudades y la subestimación en las zonas rurales respecto a los acontecimientos vitales como los nacimientos, los matrimonios y las defunciones, que antes se registraban por lugar de inscripción (y no por la residencia de los implicados). A la vez, y es lo que más nos interesa aquí, permite ver la relación entre 'nupcialidad' y 'migración'. A partir de esta fecha, también se recoge el 'tipo de celebración' del matrimonio que, como he dicho, pasa

a registrarse por el lugar de residencia de los cónyuges. A partir de 1981 se recoge la 'nacionalidad' de los cónyuges.

En 1993, en el Tomo II referente a Calaluña, se cruzan: 'nacimientos' por 'lugar de residencia de la madre', y 'matrimonio' por 'edad' y 'estado civil anterior' de cada cónyuge, así como 'matrimonio' por 'residencia anterior del esposo' (que no es igual a 'origen' o 'nacionalidad'). Pero no se cruzan: 'matrimonio' por 'origen' ni por 'nacionalidad' de ambos cónyuges. Asimismo, aunque se recoge el 'lugar de celebración' y el 'lugar de nueva residencia' del matrimonio, no se sabe si la residencia anterior era fuera de España.

El volumen de 1994 (Tomo I, Resultados a nivel nacional y su distribución por provincias y capitales) recoge los matrimonios según la 'edad' y el 'estado civil' anteriores de cada cónyuge, según la 'edad' y la 'profesión' de cada cónyuge; y aspectos detallados como los matrimonios según la relación entre la 'residencia del matrimonio', el 'lugar de celebración' y la 'residencia anterior'. Pero tampoco se cruza el 'estado civil' y la 'nacionalidad' de los cónyuges.

El volumen de 1995 de Datos provisionales, nos da el número de matrimonios totales por provincias, pero tampoco podemos conocer la nacionalidad de ambos cónyuges. Y lo mismo para el volumen de 1996.

MIGRACIONES

Esta fuente es una serie que se inició en 1985 para difundir la Estadística de Variaciones Residenciales. La Estadística junto con la Encuesta de Migraciones de la EPA son las dos fuentes de que dispone el I.N.E. para el estudio de los flujos migratorios.

Respecto a la inmigración extranjera, la publicación consta de un capítulo referente a la Inmigración procedente del extranjero y otro sobre los extranjeros residentes en España. Recogemos aquí los cambios más significativos en las variables tabuladas: el volumen de 1986 recoge la inmigración exterior (de fuera de España) por: 'provincia de destino', 'sexo' y 'actividad'; 'país de procedencia' y 'sexo', 'comunidad autónoma de destino'; y cruza el 'estado civil' con la 'provincia de destino'. Pero no podemos conocer el volumen de inmigrantes por: 'país de procedencia' y 'estado civil'. En 1990 aparece un nuevo cruce de variables: 'extranjeros' por 'país de procedencia' y 'estado civil'. Pero no se puede saber la 'nacionalidad' del contrayente. En 1991 desaparece el cruce: 'país de procedencia' por 'estado civil'. Ahora sólo tenemos cruzadas: 'provincia de destino' y 'estado civil'; de modo que no se puede conocer la nacionalidad ni el estado civil de los inmigrantes extranjeros. Finalmente, en 1994 podemos conocer la inmigración extranjera por: 'provincia de destino', 'lugar de nacimiento' y 'sexo', y 'por provincia de destino' y 'nacionalidad'. Igualmente, respecto a los extranjeros residentes en España, la

'nacionalidad' se cruza con la 'provincia de residencia'. Pero no se cruza ninguna variable con el 'estado civil'.

MOVIMENTS MIGRATORIS. DADES COMARCALS I MUNICIPALS

Se trata de una fuente publicada por el Institut Català d'Estadística (Generalitat de Catalunya), que recoge la inmigración exterior según: el 'municipio de destino' y el 'continente de procedencia' (podemos saber, por ejemplo, que en Mataró hay "X" personas de origen africano). En 1988 (Vol. 2, Característiques bàsiques, punto 5) se cruza la inmigración exterior con: 'destino', 'procedencia', 'sexo' y 'grupo de edad'; 'destino', 'procedencia', 'nacionalidad' y 'grupo de edad'; y 'destino', 'procedencia', 'nacionalidad' y 'destino'. Las unidades territoriales de destino de los inmigrantes (por nacionalidad) son comarcas y municipios (datos absolutos, no relativos).

ENCUESTA SOCIO-DEMOGRÁFICA (E.S.D) 1991:

La E.S.D, inspirada en la "3B" francesa, es una de las pocas fuentes a nivel estatal que permite un análisis biográfico y que es significativa a nivel de Comunidad Autónoma. Recoge por primera vez la información biográfica de los individuos de diez y más años sobre cuatro aspectos fundamentales: familia, formación, actividad laboral y migración. La información biográfica permite superar la óptica de análisis clásica empleada en el estudio de las migraciones en demografía y avanzar en el conocimiento de las interrelaciones de la migración con otros fenómenos demográficos, como la nupcialidad o la fecundidad, o sociales, como la actividad laboral. Es decir, que permite ver la migración como un fenómeno en interacción con todos los demás aspectos de la vida individual.

En el apartado 1 (Miembros del hogar), además del 'estado civil' y la 'nacionalidad', se recoge la 'relación de parentesco con el sujeto de entrevista' (1.7), entre las cuales está la de 'cónyuge del sujeto'. De forma que, aunque la información no se ofrezca ya tabulada, es posible cruzar estos datos y obtener las uniones endógamas y exógamas respecto a la nacionalidad. El cuestionario recoge la variable 'nacionalidad' (véase Punto 1.5, p.48) y, en caso de ser extranjero, el 'año de llegada a España'. Asimismo recoge el 'lugar de nacimiento del cónyuge o pareja', tanto dentro de España (municipio, provincia y comunidad autónoma) como fuera (otros países) (véase Punto 4.5, p.54). Esto permitiría analizar indirectamente tanto la endogamia/exogamia intra-nacional como la inter-nacional, cruzando las informaciones de las preguntas particulares. Aunque habría que ver el método concreto, y si es posible obtener información sobre la inmigración de origen africano; y si es así, a qué nivel de detalle teniendo en cuenta el problema de la irregularidad, entre otros.

ENCUESTA DE POBLACIÓN ACTIVA (E.P.A)

Se trata de una publicación del I.N.E, que registra (1996) a los ocupados según: 'nacionalidad', 'sexo' y 'estado civil'. Las nacionalidades recogidas son: española, doble nacionalidad, U.E, resto de Europa, América Latina, resto del mundo y apátridas. Podemos conocer los totales, los casados y los no casados. Pero, de nuevo, no se cruza el 'estado civil' con la 'nacionalidad' de cada cónyuge.

ENQUESTA DE LA REGIÓ METROPOLITANA DE BARCELONA (1990)

Se trata de una publicación de la Diputació de Barcelona. El vol.1 de l'Informe General de l'estudi: Aspectes demogràfics i característiques familiars relacionals, se analizan las causas del cambio de residencia, incluyendo motivos ligados a la familia (p.e. fundar un hogar, deseo de emancipación, etc.). Pero la unidad territorial es la 'comarca', no la 'nacionalidad'.

En el Volumen 11 (Dades estadístiques bàsiques de l'Enquesta de la Regió Metropolitana de Barcelona; Comarques del Baix Llobregat, Barcelonès, Maresme, Vallés Oriental y Vallés Occidental), en la Tabla II 1.5, se recoge el origen geográfico familiar por comarca con las siguientes agrupaciones: todos de fuera de Cataluña; todos catalanes; Matrimonio mixto (aunque no consta el origen de los cónyuges); y Resto de matrimonios ('matrimonio no catalán con hijos nacidos en Cataluña').

ANUARIO DE MIGRACIONES.

Se trata de un volumen publicado anualmente por el Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales (Dirección General de Ordenación de las Migraciones), que recoge información general y específica sobre la migración en España: emigración (interior y exterior) e inmigración (interior y exterior). Respecto al cruce de las variables 'nacionalidad' y 'estado civil', se recoge la población total de nacionalidad extranjera por países, según el 'sexo' y la 'edad'; pero no aparecen datos de estas variables cruzadas.

En los últimos años, se vienen incluyendo los datos referentes a "Matrimonios mixtos según la nacionalidad y sexo" (en el volumen del año 2000 referentes a los de 1997). Estos datos, que proceden del I.N.E, están extraídos a partir de los registros consulares de los consulados, y sólo recogen los datos por país desagregados por sexo; es decir, que no sabemos de qué país (ni de que sexo) es el cónyuge, sino sólo que hay "X" hombres o mujeres que se han casado con alguien de diferente nacionalidad.

ANUARIO ESTADÍSTICO DE EXTRANJERÍA

Se trata de un volumen publicado anualmente por el Ministerio del Interior (Comisión Interministerial de Extranjería). Los datos que recoge son similares a los del Anuario de Migraciones. Aquí tampoco aparecen tabulados cruces de las variables 'nacionalidad' y 'estado civil' (ni según el 'sexo' y la 'edad') para los cónyuges.

Otras fuentes, no todas estrictamente demográficas, que pueden ofrecer información sobre la inmigración ex-comunitaria en Cataluña son las siguientes:

- Estadísticas del Servicio de Documentación de Extranjeros de la Dirección General de la Policía.
- Estadística de Permisos Laborales a Extranjeros (Ministerio de Trabajo y Asuntos sociales).
- Expedientes de naturalización de la Dirección General de Registros y del Notariado (Ministerio de Justicia).
- Ficheros de la Comisión Diocesana de Barcelona: Diario de consultas.
- Memorias anuales de Extranjeros de la Dirección General de la Policía: Registro de Residentes extranjeros.

CAPÍTULO 6

ENDO GAMIA/EXO GAMIA EN LA POBLACIÓN SENEGAMBIANA ENTRE CATALUÑA Y ÁFRICA: ANÁLISIS CUALITATIVO

6.1 Endogamia/exogamia de religión

6.1.a Endogamia/exogamia inter-religiosa: musulmán/no-musulmán

En general, la mayoría de matrimonios de inmigrantes senegambianos son entre musulmanes, y en las entrevistas se subraya la importancia de casarse dentro de la misma religión/cultura, porque ello evita problemas de convivencia (p.e. por los hábitos religioso-sociales diarios: comidas, tabúes, rezos, etc.) y problemas entre las familias de ambos cónyuges. Así, la religión funciona como catalizador de la cultura propia.

Para los musulmanes creyentes y practicantes, es más importante la endogamia religiosa que la de país, pues lo importante es la evitación de los choques practicante vs. incrédulo, que afectan al modo de vida y los usos cotidianos asociados a la religión (p.e. obediencia de la mujer, etc.). Una idea recurrente en relación con esto, es el valor que le dan los hombres a la tranquilidad que puede ofrecer una esposa, por encima del dinero o la belleza. Esto concuerda con el discurso de los musulmanes practicantes en origen, para quienes la religión es el factor prioritario en la elección de la pareja:

The religion [...] Yes, that's what they advice us to do, our Prophet advice us to do. He told that when one want to marry, is best to look for the religion, for our partner [...] the religion first! [...] Then you can look for the ethnic... the family you came from. (SG1-HGM22-S-Af)

The most important thing to marry is religion. Then you look for the beauty... because we are... the Prophet, our Prophet said [...]: the beauty of the lady; the... tribe, and have wheter if they are wealthy or not, and fourth is religion... Because, he said: "when you married these three, without religion, means... your hands are perished; when you marry a woman only on her beauty, or the family status, or from however... because there will be nothing like love between them [...] That is why the condition is to look for a religious partner; from religious you can look for her beauty; from religious you can look for the tribe, if the tribe is a good family; you can also whether the condition, which is not important in wealth. So, this is the concept of marriage... But what I have prefered most, is religion. [Then] you look for other things; and the family status also... the ethnic group and the family and the occupation... this is all depend to the nobility of the family; then you can look for the noble family, the... as you have *foro*, or griots... (SG2-HGM25-CE-Af)

Algunos creyentes argumentan esta preferencia endogámica en términos de ampliación de la familia según los preceptos de la *Sunna* (la Tradición del Profeta), contribuyendo así al crecimiento de la *Umma* o comunidad islámica. De ahí que se prefiera como cónyuge a una persona musulmana de otro país que a una persona no-musulmana del propio país:

I prefer to marry Muslim from other country [*because*] we are in the same religion.
(SG1-HGM22-S-Af)

En todo caso, la importancia que se le da a la religión como factor en la elección del cónyuge dependerá de la creencia. Es decir, para los que no sean muy religiosos-practicantes, tendrá menos importancia que otros factores, como el país o el grupo étnico:

A mí me da igual la religión, porque la religión es una filosofía [...] si acepta que esta religión para mí es la buena, pues ya está [...] En África la gente lo hacen: si eres musulmán te casas con una cristiana pues le obligan a convertirse en musulmana, ¿porque?. Y esta mujer se convierte en religión musulmana y tu puede hacer las prácticas correctamente en la religión musulmana; ¡es un pecado, no es lógico, pues ella ha sido criado como cristiana, pues tiene que seguir su religión de cristiana! () ¿porque no?; tu eres musulmán, pues sigue tu religión de musulmán, pero eso no impide nada [...] Lo que es más importante es que la pareja dentro de sí, se quiere, se entiende y se comprende, y ya está, es lo más importante.
(SC5-HSD43-CE-G)

Religión por ejemplo, para mí, está bien, ¿no?, está ahí y está ahí, ¿no?; la gente la quiere no la quiere... pero hay cosas, religión también hay cosas que no están bien; porque manipulan la gente, como hay interés y toda estas historias... Oséa, yo quiere religión, pero no tanto. Prefiero una persona que no crees nada que crees algo, ¿me comprendes?, porque para mí más mejor, porque no tengo nada que discutir... Yo de mi parte prefiere una que no cree nada que una que cree algo, porque así mejor. (SC14-HSW33-CE-T)

En cambio, para los que sean religiosos tendrá más peso:

De mismo religión, sí [*con énfasis*] sobre todo de religión. Aunque fue otro color, pero si es del mismo religión, me gusta. (SC7-MSF23-CE-L)

Yo no puedo casar con un católico; musulmanes no permite eso [...] Pero aunque sea católica, futuro será musulmana; eso sí se puede [...]. Hay gente que pasa, y dice: "¡val!", pero yo no quiero hacer eso. (SC8-HGSh40-CE-G)

Mejor para mí del mismo religión. Puede casar con un católico, pero tu enseña lo tuyo; esto que dice Corán [...] Pero no puede ser yo casa con mi mujer y yo tomo Coca-Cola y ella alcohol, ¡esto no puede ser!. (SC10-HGM42-CE-G)

Si el hombre es musulmán practicante, la prioridad es que la mujer sea musulmana. Según el Corán, un musulmán debe casarse con una mujer musulmana o, en su defecto, con una cristiana o judía. Por eso, para muchos, más que la “musulmaneidad”, lo importante es casarse con personas que sean creyentes, con “gente de fe”:

[...] lo importante es que la mujer crea en Dios; porque musulmanes y cristianos son más o menos lo mismo [...] los básicos, los principales, son los mismos [...] tienen fe, entonces mira... se puede convivir”. (TC18-HGS56-CE-B)

Esto coincide con el discurso de los creyentes en origen, que argumentan la conexión histórico-social entre las tres religiones monoteístas (Cristianismo, Judaísmo e Islam), y consideran la posibilidad del matrimonio con una mujer no-musulmana, siempre que sea creyente (cristiana preferiblemente). Los hombres serían los encargados de convertirlas. De hecho, el Islam promueve la cohesión entre musulmanes por encima de cualquier diferencia racial o cultural, y la conversión de una esposa no musulmana al Islam contribuiría a esta “misión”. En general –al menos en Gambia– hay respeto de los musulmanes hacia los cristianos, en tanto que son creyentes, y desprecio por los *fretinka* (*freethinker*), es decir, aquellos que no son creyentes (aunque en muchos casos esto es dialogable y también se bromea con ello):

We are not asked to marry any... Only religion accept is Islam, eh... Islam or Christian [...] Jews not [*only Christian if she was*] a good Christian [...] You know in Islam, the men are allowed to marry Christian women, attending that they are good. But it is not allowed that a Muslim women to marry a Christian man [...] Because what is the concept in there [...] the religious concept of the women can be strong, but that of the (? pilgrim: [*peregrino, en sentido metafórico*]) can be ruin by their father, they might follow their father, so that is also the lost of (?) in this family; because our children will be combated to other religion. But as far as the man is compelled, when the lady, the partner is a Christian, and the man is a strong Muslim, before the marriage arrangement, arrangement takes place, conversation can be made through this; because some of the men are very good in Islam, and some are very strong [...] Yes, a very strong man, who can take over the Christian (?) because the religion is not different, they are all the same... So you'll see that the religion is not different; it was brought by Moises; Moises is a Jew and also Jesus is... partly a Jew... (SG2-HGM25-CE-Af)

De hecho, en general al hombre no le importa de entrada que la mujer sea o no religiosa –mucho o poco musulmana– porque en cualquier caso es el hombre el responsable de educar a su esposa para que ésta lo sea. Esto parte de la misma socialización en Senegambia, que diferencia los roles por sexo: inicialmente tanto los niños como las niñas asisten a la *karantah* (escuela coránica), pero a las niñas les está prohibido ir cuando llegan a la pubertad fisiológica. Así, es el marido el responsable de educar a su esposa para que ésta sea religiosa. Por otro lado, los hombres tienen que respetar la religión de la mujer, y no tienen derecho a coaccionar a que ésta se convierta. Para la mujer, en cambio, sí

importa si el hombre es o no musulmán: si se busca un esposo para la hija, éste tiene que ser musulmán practicante, o al menos musulmán; "si no es practicante, es un riesgo" (TC7-HGM50-CXe-B). El hecho de "dar la hija" a un hombre musulmán es el deber de todo padre musulmán. Así pues, los padres siempre prefieren un cónyuge musulmán para su hija. Los hijos varones tienen más libertad. En un contexto social patriarcal, existe la idea generalizada de que las mujeres, por naturaleza, son más débiles que los hombres; que se dejan arrastrar por ellos. Por eso no se permite a una mujer que se case con un no-musulmán, porque luego los hijos se convierten en *kafir* (incrédulos). No obstante, muchos senegambianos casados con mujeres españolas no convertidas al Islam dicen que consideran a sus hijos musulmanes, aunque estén bautizados como cristianos (p.e. SC13-HGM37-CXe-T y SC13-ME31-CXe-T). Esto se da también en las parejas mixtas entre senegambianos con mujeres de otra nacionalidad (ni españolas ni africanas). Como expresa una pareja cohabitante formada por una mujer de Filipinas y un hombre de Gambia respecto a su hijo:

(SC9-HGM44-ChXo-B y SC9-MF50-ChXo-B):

ELLA: Tiene que tomar su decisión () Su padre puede decir que sea musulmán, y yo que sea Testigo de Jehová [...] Allí [en Filipinas] hay mucho de Testigo de Jehová, muchos han cambiado de católico a Testigo de Jehová.

ÉL: [categóricamente] él es musulmán, porque su padre es musulmán.

En los matrimonios mixtos según el país y la religión, especialmente en los casos de parejas donde ambos cónyuges son subsaharianos, pero de distinto país, se expresa la preferencia por la conversión en el caso de que la esposa no sea musulmana, algo que supone un requerimiento de la familia en origen. Según expresa un senegalés casado con varias mujeres senegalesas musulmanas (que residen en Senegal) y una guineana católica (que reside en España):

Nosotros normalmente, la religión de musulmán, cuando puede casar con una cristiana, pero este cristiana normalmente para casar tiene que cambiar su religión, para hacer religión de musulmán; porque religión no lo permite para casar con una mujer para siempre esto a ser cristiano o católico, tú eres musulmán [...] Yo me prefiero que hace musulmán como yo. [mi esposa de Guinea Ecuatorial] cambiará; de momento empezar, pero aún no, aún no está cambiado. Va estudiando poco a poco para cambiar la religión; aprender un poco a poco cómo rezar, como hacer de... musulmán. [...] pues como mi familia se acostumbra a que todos tienen misma religión [...] Esto sí que, ellos te pide esto para que la haces [se refiere a su esposa cristiana] de musulmán; mis padres me pide que ella, si quiere continuar así conmigo tiene que hacer religión de musulmán; pero no puede seguir toda la vida ella sea católica yo musulmán, esto seguro que no (). (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

La preferencia por la homogamia religiosa es expresada también por parte de algunos hombres senegambianos casados con mujeres españolas, en términos de similitud en los

hábitos para una mejor convivencia. Como expresan dos hombres gambianos, el primero casado con una española convertida al Islam pero no practicante y el segundo casado con una española no convertida:

Un musulmán siempre le gusta casar con un musulmán; si no se casa con un musulmán, si se casa con otro, le gustaría para convencer para que venga el suyo, del Islam [...] Son dos culturas, si tú no puedes cambiar, cambio yo, porque las dos culturas no se pueden llevar... Si tienes que llevar los dos, no sabrán ni esto ni esto; es mejor coger uno para llevar, es la misma cultura. (SC18-HGSh43-CXe-L)

Yo prefería casarme con una mujer musulmana, porque también lo hace lo que hace yo, y no tendremos problema para eso; pero si se casa con otra mujer de otra religión, siempre hay cosas que le gusta a uno, y hay cosas que no le gusta a otro; entonces hay que tener paciencia, y cabeza y vivir y no tener problemas. (SC23-HGSh40-CXe-G)

Sin embargo, en las uniones mixtas entre hombres senegambianos y mujeres españolas, la mayoría son más abiertos a la exogamia o heterogamia religiosa, en parte porque son menos observantes:

No, no, yo problema de religión no lo tengo yo; a mí me da igual la religión. Yo lo que veo para la gente es el corazón: si me aceptan ya está. (SC24-HSF32-CXe-B)

Asimismo, como veremos más adelante al abordar el tema de la conversión, entre los que son menos observantes, y que suelen coincidir con los que forman uniones mixtas según el país, las presiones a la conversión son menores que entre los que están casados con mujeres senegambianas.

La endogamia religiosa (i.e. matrimonio entre musulmanes) se ve también como una norma familiar que hay que respetar. No hacerlo sería algo inconcebible, no permitido. Como dice un senegalés casado con una marroquí:

Porque yo antes de casarme, le digo a mi padre que me quiero casar; *bon* () y mi padre que *disait*, *bon*, eh... casarse cualquier persona que es... pero que sea una musulmana, ¿sabes? [*sonrie*] ese que dice mi padre, ¿sabes?. Da igual de donde, pero que sí, que sea una musulmana. (SC20-HSF32-CXa-L)

Esto también se expresa en origen:

No... we don't... Your family will not... [*baja la voz*] your family will not accept it... to marry someone who is not Muslim. (SG3-MGS23-CE-Af)

En este sentido, hay que tener muy en cuenta la presión de la familia y del contexto, junto con el proyecto de retorno, en la elección del cónyuge por parte de la mujer: si la mujer – también el hombre, pero menos – regresa a su país con un cónyuge no musulmán, será criticada y marginada (veremos que esto es corolario de la diferencia de país).

La preferencia por la endogamia religiosa (corolario de la de país), se expresa muchas veces más en términos de comportamiento (bondad, respeto, fidelidad, etc.) que en términos estrictamente religiosos (Islam). Como expresa un gambiano musulmán casado con una española convertida al Islam:

Con uno que no es musulmán, pero por lo menos, lo que yo me interesa, porque el que usa droga, no lo hago mi compañera, ni mi amiga, o sea matrimonio [...] Mi país puedo casar dos o tres mujeres, ¿comprendes?, y buenas y respetuosas; incluso puedo dejar a mi país, viajar años, y volveré y encontraré lo mismo de la confianza, y aquí [España] hoy en día no se puede encontrar esto aquí: si tu casas con una mujer de aquí y lo dejas seis meses, estaba fuera, y no vuelve, Dios sabe cómo lo encontrará, ¿comprende?. Como ese mismo [*se refiere a su esposa*], cuando casamos yo le dice: “yo no vengo aquí a buscar a mujer, pero lo que soy, eso lo que soy; primero lo que soy”, lo digo todo lo que es mi religión, lo que es mi costumbre, y las cosas que no me gustan, ¿comprendes? [...] yo puedo casar dos o tres mujeres, nunca una mujer puede hacer como varias mujeres, porque si una no te respeta, una te respetará. Lo que más importante nosotros tu mujer te respeta y respeta tus compañeros, tu familia, sobre todo tus mayores [...] Lo que yo en mi casa que sea respetuoso a sí mismo; porque el que respeta los demás es porque respeta a sí mismo primero. [...] Yo he nacido puro, sigo puro y moriré puro; toda la vida, hasta el día que me muere, quiero que llega a Dios limpio. (SC16-HGM41-CXe-T)

En el caso de que el cónyuge sea extranjero, también se da preferencia a que sea de “buena familia”. De nuevo, especialmente en las áreas rurales, y cada vez menos, la hechicería se utiliza para consultar sobre la idoneidad de la unión:

O sea que antes que casan que... primero miran como son, el chico... [*si es*] de buena familia, es como puede llevar con él [...] Si uno chico que viene afuera, vienen aquí, quiere casar con nuestro familia, primero miran que puede llevar tú bien con la... con la chica; [*miran*] la brujería... y... también cómo puede llevar esa chica. O sea que tu llegas aquí, tú me miras, si yo soy un, un... uno bueno, se puede saber algo de mí. O sea que si lleva mal, y tú llevas..., ese tú no voy a casar con él. (TG1-HGS76-V-Af)

La preferencia por la endogamia religiosa se expresa tanto para uno mismo como para sus descendientes (reales o potenciales):

Sí, musulmán; porque madre... mi hija madre con su padre, todos musulmán; y cuando casada, todos musulmán; cuando tiene chico para casada, sí, musulmán muy bien [...] Sí no musulmán, no bien; sí, para nosotros. Nosotros siempre a casar a musulmán.
(SC6-MSD27-CE-L)

Esto coincide con el discurso en origen, especialmente en el caso de las mujeres:

[...] for [my] daughters and sons marry someone who is not Muslim?: No.
(SG3-MGS23-CE-Af)

En general se les da –o daría– a los hijos residentes en Cataluña libertad para casarse con alguien de diferente grupo étnico, país, clase social, etc. Pero existe la preferencia por cónyuges musulmanes:

A mí me da lo mismo [el país y el grupo étnico], pero que sea musulmán.
(SC2-MGM29-CE-B)

Con musulmán; aunque no es de mismo tribu [grupo étnico], pero que sea musulmán.
(SC8-HGSh40-CE-G)

Siempre cuando acepte la religión. [Una persona no musulmana] se podría convertir [...] también el hombre se puede convertir. (SC4-HGM46-CE-B)

Esta preferencia se fundamenta en preceptos religiosos, pues según el Islam, el padre tienen el deber de enseñar el “buen camino” a sus hijos, porque si los hijos obran mal, será responsabilidad del padre (él es quien carga con la culpa en la otra vida).

No obstante, en general, esta preferencia se expresa sin voluntad de imposición, especialmente si los hijos han nacido y/o se han criado en destino:

Sí. Quien casa que sea buena persona, una de musulmán. Pero yo hablo lo que me gusta, pero no sé ellos qué querrá, ¿sabes?. (SC7-MSF23-CE-L)

A mí me da lo mismo, como un español como un gambiano; pero a mí me gustaría que cuando se case, que case con un hombre musulmano. Ese me gustaría. Pero como ese no puedo obligarla, ni tengo voluntad de hacerlo a ella, ella tiene que elegir lo que le guste. Porque yo mis padres nunca me obligado a hacer nada, ¡nunca, nunca! [...] Religión tampoco nunca me ha pegado para decir que “haga eso...”, o: “ves a rezar”; no. Él me ha cogido y me ha metido a un colegio de musulmano, he leído, sé lo que hay, entonces no me ha obligao nunca a nada, nunca. (SC23-HGSh40-CXe-G)

De hecho, muchos de los que expresan la preferencia por la endogamia religiosa para sus hijos, lo hacen más en términos de comportamiento (educación, bondad, respeto, etc.) que estrictamente religiosos (Islam). Como expresa un gambiano musulmán casado con una española convertida al Islam:

Que sea educada [...] Ese de religión, olvida de eso: todo lo mundo tiene el mismo religión, todo tenemos lo mismo Dios; nadie tiene diferente de Dios: el que no adora estatua o tal, pero todo lo que adora [...] Yo mis hijos, yo quiere ese persona: "¿quién es tu religión?", y esto y esto; ¿tú crees Dios?; "sí"; "bien"; "¿qué cosas quiere hacer?: no hagas una cosa a una persona lo que no te gusta; primero no hagas daño a tí mismo, Dios no te da alma para juzarlo; entonces los que te hace daño abandónalo [...] Déjalo hacer llorar los demás, y robarle y hacerle daño a los demás, cosas de robar, a la mierda; y alcohol te hace daño, si lo puedes dejar déjalo; la gente que tiene envidia o odia a la gente, abandónalo; no quieres la gentes que roban"... ¿entiendes?. Eso no quiere decir que ese es de ese religión o es de ese religión: si tú no hace esto, tú eres mi hermano. Mi mujer, mis hijos, quiere encontrar cualquier persona de estos, de cualquier sitio. No quiere una pesona sin vergüenza, que me trae la vergüenza a mi casa; yo no llevaré vergüenza hacia mi padre. Pues cuando una persona que mira, ¿de qué familia es?, no importa que es pobre, todos somos pobres; nadie es rico, sólo Dios es rico [...] no me importa que sea rico, nadie no es rico, educación, que respeta a sí mismo, poco que tenga y lo respeta, y lo coge como un joya [...] y que tenga una persona limpia [...] (SC16-HGM41-CXe-T)

Esto coincide con algunos discursos en origen, incluso de individuos muy observantes:

[...] not the Muslim, but a religious background is very important... That is the most important concept [*even a Christian*] if she is a good Christian. (SG2-HGM25-CE-Af)

Para aquellos que no son tan religiosos o practicantes, expresan su indiferencia respecto a la religión de los cónyuges potenciales de sus hijos, priorizando más bien la calidad personal (educación, bondad, etc.) del cónyuge. Este es el testimonio de un gambiano musulmán no practicante casado con una española católica practicante:

A mí me da lo mismo; a mí eso no me importa () Yo no soy de esa persona tan estricta que: "¡oh, hay que casar...!", [*sonriendo*] eso cosa antigua, yo no ya... Que se casen con una persona buena, buena persona, y eso que más interesante que hay. (SC3-HGF37-CXe-B)

La preferencia por que los cónyuges de los hijos sean musulmanes, es paralela a la idea de que no se puede obligar en este aspecto. Según el testimonio de otro hombre gambiano casado con una española (el primero):

Me da igual, si ellos son felices así... Yo haré todo lo posible para que sea de religión islámica; pero si no... no tengo porqué obligarle; que haga lo que quiera, ¡si es feliz así! (SC12-HGM52-CXe-B)

Bueno, también será muy bien. Pero yo lo puedo educar, ¿sabes?, pero él cuando tengo dieciocho años es libre, ¿sabes?. Esto es su... Yo sólo puede educarlo bien, sabes, esto sí; pero, *bon*, para su vida es suyo, ¿sabes?. (SC20-HSF32-CXa-L)

6.1.b Endogamia/exogamia intra-religiosa: la observancia religiosa y las cofradías

6.1.b.1 Religiosidad: vivencia religiosa y matrimonio

Antes que nada, hay que tener presente la gran variedad y complejidad de la vivencia religiosa musulmana, que incluye diferencias en la creencia (vivencia), la práctica, la pertenencia a distintas hermandades o cofradías y escuelas, etc.

En general, puede decirse que hay una preferencia por el matrimonio no sólo entre musulmanes, sino también entre personas del mismo "grado religioso", entendido en términos de origen-reputación familiar y observancia o vivencia religiosa. Esto se plasma cuando se expresa, por ejemplo, la preferencia por cónyuges centroafricanos en detrimento de los norteafricanos, considerando a los segundos "no buenos musulmanes" o "demasiado radicales" (estos dos prejuicios contradictorios coexisten; volveremos sobre la relación subsaharianos/magrebíes al tratar la endogamia/exogamia de país). De hecho, se trata de una preferencia por la *similitud* (homogamia) en términos de observancia religiosa:

[...] si un cónyuge es un nueve y el otro un cinco, la meta también es poner el cinco en un nueve, o al menos en un ocho. (TC4-MGW43-CE-B)

En general, si uno es muy practicante, la familia prefiere un cónyuge igual de religioso; si no lo es tanto, le dará menos importancia al "grado de religiosidad" del cónyuge. En realidad lo que se argumenta como fundamental es que el cónyuge sea de "buena familia", en términos de prestigio socio-moral: educación, formación, valores, etc., además de en términos de estamento u ocupación (esto último más antaño que en la actualidad). De modo que religión y estatus social son factores que están totalmente imbricados.

Como se ha dicho más arriba, de hecho al hombre no le importa de entrada que la mujer sea o no religiosa –mucho o poco musulmana– porque en cualquier caso es él el responsable de formarla en ese aspecto.

Más que de “grados religiosos”, se habla de la importancia de *ser practicante* o no, lo que está en función de lo que se entiende por *ser musulmán*.²⁹⁸ En principio, la mayoría, incluso los muy religiosos, señalan que seguir totalmente todos los preceptos del Islam es casi imposible, y que muy pocos lo hacen. Muchos equiparan ser musulmán con ser practicante, y consideran que para ser musulmán hay dos requisitos: 1º) la *shahada* o declaración de fe musulmana, que es también el acto de conversión: “no hay más dios que Allah, y Mahoma es su Profeta”, y 2º) el *salat* u oración, que se debe realizar cinco veces al día (alba, mediodía, tarde, ocaso y noche) y deben ir precedidas de las abluciones rituales de purificación. Si uno no puede rezar, por ejemplo, porque está viajando, al siguiente rezo reza dos veces. Los demás preceptos (la limosna o *zakat*, el ramadán o *sawm*, y la peregrinación o *hajj*) son secundarios: un pobre no puede ni debe dar limosna (aunque la limosna no es sólo material, también lo es, por ejemplo, visitar a los amigos); un enfermo no puede hacer ramadán; un inválido no puede hacer la peregrinación, etc. En cambio siempre se puede orar. A este respecto señalan que hay ideas equivocadas respecto a la oración: la oración no tiene que ser necesariamente ritualizada (p.e. no necesariamente hay que agacharse para orar; se puede hacer andando o en el coche si llega la hora y uno está en medio de la carretera; tampoco es imprescindible purificarse con agua previamente, se puede hacer con tierra o imaginariamente, pasando las manos por la cara como si uno se estuviera lavando, etc.). En cualquier caso, y con la flexibilidad que hay a la hora de orar, las cinco oraciones diarias es algo fundamental. Para algunos, no hacer la oración en viernes tres veces seguidas es motivo de auto-expulsión de la religión. Luego se pueden hacer las *nafila*, que son oraciones cortas, una especie de “horas extra”; aunque recurrir a menudo a este recurso se considera poco serio (serían más bien una práctica para exculparse personalmente, no de cara a los demás). Según otros, desde el momento en que una persona hace la *shahada* (confesión de fe) nadie lo puede considerar “no-musulmán”; es decir, no por no orar deja uno de ser musulmán. Otros opinan que o se es o no se es musulmán, y que ser musulmán consiste en: 1º) fe/creer en Dios: Allah y 2º) creer en Mahoma, su profeta. Otra cosa es aplicarlo; es decir, que hay gente más practicante y gente menos practicante: “buenos musulmanes” y “pecadores”. Éstos, más renovadores, opinan que los musulmanes modernos de hoy día no miran si el cónyuge potencial es o no practicante; y diferencian entre el “musulmán” y el “musulmán fundamentalista, integrista o fanático”. El segundo busca una mujer muy musulmana, que siga todos los preceptos religiosos, y al primero le basta con que sea musulmana. Se dice que entre los africanos no tanto, pero que entre los árabes hay muchos “fanáticos”; y se considera que los marroquíes están más cerca de los árabes del Próximo Oriente en cuanto a la vivencia religiosa y el fanatismo. Entre los grupos étnicos senegambianos, los serahule son los más religiosos y, por tanto, los más endógamos religiosamente.

Los que siguen una línea más sufista o mística señalan que lo importante en el hecho de ser musulmán es: “estar a gusto con la religión”; y argumentan que siempre hay un

²⁹⁸ En torno al concepto de ‘musulmán’ y la variedad de la vivencia religiosas musulmana, véase Moreras (1999: 34-41).

cónyuge que tiene un espíritu más religioso, pero que en realidad la espiritualidad es difícil de medir: “a menudo los más espirituales son los menos expresivos/practicantes.” (TC9-ME44-CXe-B). En este sentido, cabe distinguir entre religión (conjunto doctrinal) y fe (actitud individual, adhesión o vivencia religiosa).

En cualquier caso, la evitación del conflicto es uno de los argumentos básicos para justificar la preferencia por la endogamia religiosa, también en sus “grados” o en el hecho de que el cónyuge sea también practicante. Se dice que, en general, el Islam intenta evitar los conflictos y buscar opciones que generen el mínimo de problemas.

Respecto a la diferencia relativa que se le da a la religión dependiendo de la clase social, algunos argumentan que, en la práctica, la religión es más importante para el pobre que para el rico, porque: “el rico tiene todo, no necesita Dios; el pobre necesita buscar refugio” (TC18-HGS56-CE-B); o todavía: “para los ricos no importa la religión, sino el nivel; la religión es para los pobres” (TC15-HMA37-CXe-B). La “musulmanidad” también está en función de la situación legal: los inmigrantes que están regularizados (más estables), son más practicantes, mantienen más relaciones con el país de origen y son, consecuentemente, más endógamos; mientras que los que están en situación de ilegalidad son menos practicantes, tienen mayor movilidad espacial, y por tanto menores posibilidades estructurales para llevar a cabo uniones endógamas; esto es, más proclives a la exogamia.

6.1.b.2 Las cofradías y escuelas religiosas

La existencia de distintas cofradías o hermandades y escuelas plantean la cuestión de si existe o no endogamia a ese nivel. Puede decirse que en la actualidad, estas diferencias no son muy significativas en la formación del matrimonio. En todo caso, las cofradías tienen mucha más presencia en Senegal que en Gambia:

[...] they act on the teachings of that marabout [...] Up to Senegal, there are many... Yes, there are not popular here [*in Gambia*]; because there are also Senegalese here, who follows them [...] So, they follow their teaching and, they are like wise. In Gambia... we don't know that; we believe in the Holy Propeht, that's the only thing we follow. (SG1-HGM22-S-Af)

Aunque haya diferencias, en Senegal las cofradías se mezclan. La mayoría son sufis, es decir, que todos están en una cofradía u otra (de hecho, una persona puede pertenecer a la vez a más de una cofradía), pero sin rivalidad, respetando todas las opciones, porque todos tienen en común la afiliación al Islam. Esto hace que estén abiertos a cualquier tipo de tendencia islámica, y que haya un gran respeto a todos los musulmanes. Así pues, si los cónyuges pertenecen a cofradías diferentes, se puede tener presente “en broma”, pero no como conflicto o impedimento a la unión. Sin embargo, hay también quien señala que en

Senegal hay lugares donde existe endogamia de cofradía.

Igualmente, en Gambia se considera que las cofradías se pueden mezclar (exogamia de cofradía), porque todas comparten la afiliación genérica al Islam; es decir, las mismas creencias fundamentales. Esta sería la posición de los que tienen una postura genérica, no escindida, de la afiliación al Islam, y especialmente de los que pertenecen a la cofradía Tiyaniya o Tijan:

Yes, they intermarry [...] Is not that important!, as far as you are a Muslim, you can marry a religious Muslim, eh... (SG1-HGM22-S-Af, de cofradía Tijan)

Los que estudian el Corán, esos saben esto, por eso que lo hacen; pero... todo es la misma el Corán [...] misma religión, es el Corán. (TG2-HGS86-V-Af, de cofradía Tijan)

Las cofradías con más presencia en Senegambia son cuatro; a saber: Muridiya, Tiyaniya, Layen y Qadiriya (ver más arriba); otras cofradías con menos adeptos son la Bayfal, Cheynaba Cheynaba, Bahay, Ñasen o Kadyan. En algunos casos no se considera a ciertas cofradías como tales (dentro del Islam), al quitar protagonismo a pilares religiosos que se consideran fundamentales (p.e. el Profeta):

[...] for Kadyan, in Islam, we don't call them Muslim [...] because they claim their Prophet of brotherhood for their leader; so in Islam we don't recommend that, because we believe Mohamed [...] [he] is the final Muslim, and is the seal of all prophets". (SG2-HGM25-CE-Af)

Incluso se argumenta que la exogamia con estas "pseudo-cofradías" no es posible:

They don't [intermarry] [...] the Kadyan don't accept it [...] because they don't even pray in our mosque. (SG2-HGM25-CE-Af)

Dado que determinados grupos étnicos se vinculan más a determinadas cofradías, que implican un determinado estatus religioso, al que a su vez se asocia un particular estilo de vida, se puede argumentar que la endogamia de hermandad es corolario de la de grupo étnico y de clase social o estatus (véase, más abajo, el apartado 6.3, sobre la endogamia/exogamia de grupo étnico). Como algunos expresan en origen:

Yeah, I prefer [Mandinga] more [...] Because, eh... You know, in the Wolof tradition...many, or most of them, will marry because of money. And they might be a good people, because... attending to the religious status, they belong to these sets, you know?: Tijan, Murid, ... which is also another part, to form the separation of Islam; because the concept of one to another is far different. The concept of the Tijan is far different from the concept of the Murid. So, through that, I'm not interested in... marrying Wolof [...] But, due to their... status and help to the husband, is more precious than that of the Mandinga; yes. Whatever they do, they [Wolof

wives] will try to... comfort the man, the husband. [But] the religious way, that eh... [laughing] I'm discourgeous [to marry other ethnic groups] Because a part from the serahule, also those, eh... Fula are also, eh... Tijanys [...] and there was a time when... the Tijany could not marry the Murid or any other brotherhood who is not from Tijany set. (SG2-HGM25-CE-Af)

En cualquier caso, la endogamia de cofradía era mayor en el pasado que en la actualidad, pues se produce cada vez más acercamiento entre éstas:

[different brotherhoods] they can marry... From now they can marry... but in the past time is not possible [...] It's because of their own concept that they have [But now] there is more freedom; because even the... their leaders now, are becoming together; the leaders are becoming together. (SG2-HGM25-CE-Af)

La mayoría de senegambianos que residen en Cataluña (de la muestra) se consideran musulmanes no afiliados a una cofradía en particular. Y aunque se afirme la pertenencia a una cofradía, generalmente no se le da mucha importancia:

[...] diferencia casi no hay nada: hay un marabout aquí, otro allá... a mí me gusta uno a otro le gusta otro... (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

[...] la ley [coránica] no dice eso... misma religión, chico quiere y chica quiere, sí [se casan]. (TC10-HSF51-CXa-B)

De hecho, muchos son contrarios a las cofradías y las consideran un engaño, porque implican privilegios no justificados y contribuyen a la desigualdad social. Se argumenta que aunque muchos adeptos saben que es un engaño, siguen vinculados a las éstas por razones sociales:

Yo soy musulmán porque tu has nacido en un sitio y... tú directamente eres esto, pero no por otra cosa [...] Cofradías es un tontería. Yo te voy a decir qué es esto de cofradías: cofradías vienen de maestros que enseñaban el Islam cuando el Islam llegó a Senegal; ese es un marabout o seriny (marabout es la palabra francesa). Lo que pasa que luego la gente, como decir... los ponen como más de lo que son; ellos son profesores, pero la gente piensa que son más; como profetas... Eso son manipulaciones de la gente [...] Yo estoy en contra: ¡porque su padre era así y eso, pues tu puede vivir de puta madre, y no hacer nada!... (SC14-HSW33-CE-T)

Es como una forma de explotación; porque tu abuelo [un marabout] tiene un papel religioso, pero no quiere decir que tú tienes más poder, ¡y la gente lo cree y se pone a los pies y todo! [...] Yo tengo un amigo, que son de marabout, y la gente cuando lo ve le besa la mano, y piensa que le va a dar suerte. La gente cree que ellos pueden transformar la vida, y cuando

encuentra trabajo o tiene suerte, piensan que es por el marabout, pero no es así. Creen que como viene de un marabout, tiene poder... ¡pero no tiene poder!, y él mismo lo dice, que la gente son tontos [...] y hay gente que se aprovecha. Yo no lo voy a creer eso, pero hay mucha gente que lo cree. Hasta vienen aquí [*a España*] y piden dinero a la gente; y la gente da dinero. Pero a mí no me piden, porque sabe que yo vengo del sur; a mí hablando con ellos se callan, porque yo sé todo, yo lo conozco muy bien, porque me he criado en el norte [*Diourbel, una zona con mucha presencia de cofradías y gran deferencia hacia los marabouts*] [...]. ¿Cómo va a venir uno con un coche grande y joyas... a pedirte dinero a tí que no tienes nada?; ¡eso no es normal!. Eso es un aprovechamiento; se aprovechan de la ignorancia de la gente [...] Hasta los políticos caen, porque así tienen más votos... Y la mayoría de la juventud se transforman en eso. (SC19-HSW39-ChXe-B)

Sería un error confundir la no adscripción y crítica a las cofradías con una falta de religiosidad o misticismo, pues estas personas pueden paralelamente expresar con convicción su creencia en la existencia de lugares sagrados concretos (p.e. una mezquita de un pueblo) a los que atribuyen hechos milagrosos. De modo que la crítica a las cofradías no está reñida con la vivencia religiosa en cualquiera de sus manifestaciones.

6.2. Endogamia/exogamia de país de nacimiento-socialización

6.2.a Aspectos generales: país, cultura, familia

Como se ha visto en el Capítulo 5, entre la población senegambiana que constituye la muestra de trabajo de campo en Cataluña, así como se observó en origen²⁹⁹, predomina la endogamia de país.

Los senegambianos que forman uniones exógamas con mujeres españolas son, lógicamente, más flexibles en cuanto a la preferencia de país de nacimiento del cónyuge:

No, a mí eso [*país, religión, etc.*] no me importaba; según como sea la persona; según como la ve y la personalidad que tiene. (SC3-HGF37-CXe-B)

²⁹⁹ De los 75 casos documentados durante el trabajo de campo en Gambia, el 79% de casos (59 parejas) se trata de uniones endógamas según el país de nacimiento, y en la mayoría de estos casos hay una gran proximidad espacial, siendo ambos cónyuges del mismo distrito territorial. Sólo el 17% de los casos (13 parejas) son uniones exógamas según el país, y casi la mitad de estos casos (46%) son uniones entre africanos de distinto país (el 87% del total, 65 casos, son uniones entre africanos); a saber: 2 con España, 2 con Alemania, 1 con Inglaterra, 1 con Australia y 1 con Finlandia. En el 77% de los casos de exogamia (10 parejas) el hombre es el cónyuge gambiano y la mujer la extranjera, mientras que en el 23% restante es el esposo el extranjero. Hay algunos casos (4%), donde la endogamia formal coexiste con la exogamia informal, una situación que parece ser más común de lo que se explicita.

Cualquier país. Antes de ella salía con otras, de españolas; a mí no me importa eso.
(SC16-HGM41-CXe-T)

A mí me da igual casarme con un senegalesa o casarme con un noruega, a mí me da igual; porque diferencia no hay diferencia. Es que el problema es que es tú lo que tú va a vivir dentro de este matrimonio, ¿no?; la combinación que tú puede hacer con esa mujer. Porque tú puede entenderte más con una española que con una senegalesa [...] Esto era el pensamiento de antiguamente; pero ahora está cambiando porque la gente han visto cuando hay mucho... mestizaje, ¿no?, y hay muchas cosas, y la gente se han dado cuenta que este no... [...] Lo hacían para una cierta protección del matrimonio, de que hacen casar entre los parientes. (SC19-HSW39-ChXe-B)

Pero la mayoría de los entrevistados, también aquellos que forman uniones exógamas, le dan importancia al país de nacimiento, a veces de forma indirecta, a través de otros elementos (familia, costumbres, religión, etc.), y muchos argumentan su preferencia por un cónyuge nacido en el mismo país o, al menos, en la misma área cultural o continente (de hecho, y como veremos más adelante, prácticamente todos los senegambianos casados o que cohabitan con españolas no habían previsto tal unión). La similitud cultural, las costumbres (el tipo de educación, los hábitos cotidianos, etc.), sería una de las razones argumentadas:

[...] La cultura separa mucho [...] hay mucha diferencia entre un blanco y un negro.
(TC17-MGM50-D-B)

[*Del mismo país*] creo que me saldría más rentable, más fácil conociendo las culturas, entonces... Creo que antes de navegar o de aventurar en otra cultura; mejor, sí, la que yo conozco, verdaderamente hablando. [*Con una persona de otro país*] es más difícil, más difícil; entonces es empezar a conocerse totalmente, entonces... Normalmente yo he visto muchos choques de culturas, y muchas diferencias y muchas rupturas de familias nuevo, y que... En cualquier otra parte, porque yo he estado en Liberia y vi gambianos casándose con liberianas allí, entonces hubo choques, diferencias de culturas, de lenguas también, y los matrimonios fracasaron, sí... Gambianos con ingleses, también, no van tanto bien, ¿tu sabes?... [*sonriendo*] verdaderamente hablando, entonces... (SC4-HGM46-CE-B)

Esta similitud cultural funciona también en los casos de uniones con personas de otros países, como las uniones entre hombres senegambianos y mujeres latinoamericanas (especialmente cubanas y dominicanas), que son abundantes. Quizás podría hablarse aquí de "panafricanismo" en el sentido de homogamia socio-cultural. Como explica un hombre de Guinea Bissau casado con una mujer de República Dominicana, amigo de un senegalés que cohabita con una mujer también dominicana:

Bueno yo justamente he buscado dominicana porque es negra, ¿no?, para no decirle... porque a veces... Nos comprendemos más, tenemos misma cultura, nos entendemos mejor..., yo que sé. Tiene que estar con una blanca, no entiende... Porque nosotros somos muy sociables, y estar con una blanca hay limitación; y ahora que tienes que visitar, cuando tienes que venir a casa de alguien tienes que llamar... nosotros eso no lo tenemos; yo tengo que ir a casa de alguien, a veces voy sin llamar sin nada, llego y ya está. Pero cuando estás con una blanca, ya hay limitación, tienes que llamar, porque no puedes presentar así, nosequé nosecuantos, y esto... Ellos [*los de República Dominicana*] son nuestros descendientes, son esclavos, digamos, como los negros norteamericanos, los negros ingleses... todos son, bueno digamos, origen africano. Como yo mi hijo aquí, mi hijo no es africano, pero si miras de su origen, es africano [...] El ambiente, mismo todo. Llegas a casa de alguien sin avisar tu llegas; si levantas te hace la comida y comes, y lo haces todo, sin avisar esa persona; pero a casa de un español, si no te invita a comer, llega en su casa, ni café no te da [*risas*]. Yo estuve viviendo en Cuba muchos años. (amigo de SC17-HSD40-ChXo-B)

A la similitud cultural como factor que lleva a la endogamia, se le suma el proyecto migratorio; esto es, la emigración pensada como temporal, con la idea del retorno, que el matrimonio endógamo facilitaría:

Hombre a mí me gusta casar con una mujer de Gambia [...] Se conoce mejor; de cultura también, pero no sólo ese; por ejemplo, yo voy a España, me casar con una española, yo quiero volver... porque yo estoy aquí por un tiempo. (SC8-HGSh40-CE-G)

Menos problemas tú casarte con una de Senegal, de Senegal, u negro, negro; ¿sabes porqué?. Por ejemplo cuando tener hijos aquí con españoles; esto vive aquí, no tiene costumbrao de Senegal. Por ejemplo si llega a Senegal, luego acostumbrao de forma de aquí, para que vive con su madre sola a la casa, vive con su padre solo, cuando llega a África tiene que saber vive juntos; por ejemplo, esta habitación vive con tres hermanos o cuatro hermanos; este que nacido aquí no lo acostumbrao, va a tener problemas cuando vas. Por esto, mejor tener mujer de allí, tiene mismo costumbre. (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

[...] como el plan no es de quedarse aquí... Nuestro plan futuro [*de él y de su esposa senegalesa que reside en origen*] es ir para allá. [...] [*Respecto a casarse de nuevo con una mujer en española*] No, porque no se puede complementar las dos cosas [*matrimonio en destino y retorno*]. (TC8-HGkF42-CXa-B)

Aquí también entraría la justificación de la edogamia en términos materiales de herencia de la propiedad familiar (pensando en el retorno), aunque en principio se esté abierto al matrimonio exógamo y, de hecho, se forme parte de uno:

Casar en Gambia, esto siempre, esto siempre... Porque nadie lo quiere, nadie le gusta perder suyo. Porque allá no es, por ejemplo, casar me gusta las mujeres, ¿no?, porque casar para que

no se pierde nada de allá; porque si yo no tengo nada de allá, todo lo que hay ya me lo pierdo todo, ¿mh...? () que sea tierra, que sea la casa de nuestro padre, porque casa de nuestro padre es casa de todo el mundo. Entonces claro, si yo no tengo nada allá, esta casa no será el mío, será los que están allá. Entonces eso es la intención de todos, para que... bueno, me gustaría casar allá para que no pierda nada; aunque no lo puede traer [*a la esposa*] que se quede allá, siempre tú tendrás tu pared, siempre tú tendrás tu rinconcito. Pero si no tienes nada, este rincón se lo reparten entre ellos [*hermanos*]; claro, tú te has perdido. Casar allá para tenga tú también algo allá [...] Porque tenemos tierras, aunque no son muy válidos, pero hay mucho tierra, que son para hermanos [...] para herencia [...] Porque claro, eso la intención de todos, para decir: "bueno, hay que tener algo aquí, el día de mañana que puedo...", cuando vas allá tú también puedes echar lo ojo [...] [*Pero*] claro, si tú tiene una persona que te cae bien, y que os caéis bien los dos, claro, entonces no le importa lo que está detrás... (SC18-HGSh43-CXe-L)

Esta relación funcional entre matrimonio endógamo y proyecto de retorno es algo que señalan otros trabajos sobre diferentes colectivos de inmigrantes africanos en Cataluña, como el trabajo de Virginia Fons (1999) sobre los ndowé de Guinea Ecuatorial.

Asímismo, puede argumentarse a favor de la endogamia para mantener la práctica de la poliginia:

A mí me da igual de Senegal o Guinea o Gambia, de todo, cuando sabe que esta lo quiere, yo ella me quiere [...] antes que casar con otro raza, u otro español, u blanco o lo que sea, mejor si tengo... si puede casar... porque alomejor me entiende más. Porque, por ejemplo, aquí a España, yo puedo casar con español, pero sabe que español no entiende para casar con dos mujer, tres mujeres; ¿sabes lo que quiero decir?. Por esto, nosotros hay veces prefiero casar con una senegalés, porque entiende que sabe que senegalés se casa con tres o cuatro. Pero si yo, por ejemplo, vienes aquí, y casa con una española, luego me quiere casar con otro, ya tienes problemas. No por la color, a mí me da igual la color; si me entiende bien sabe que yo tengo que casar con tres, si puede o cuando quieres. Me da igual españoles u francés o lo que sea; pero a mí me gusta casar con una persona que me entiende más; esto es. [...] A mí me prefiere casar del mismo, de Senegal, porque me entiende más; claro [...] Más problema. Porque españoles no acostumbra para marido tiene dos mujeres. Nosotros acostumbrao para dos mujeres. (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

O por el hecho de compartir el mismo idioma:

Es muy diferente, un poco diferente, sí. Porque, por ejemplo, hay gente de Gambia, hay gente de otros países, hasta no entender mi idioma, yo tampoco no entiende su idioma, ¿cómo puede casar con una persona que no entiende nada de su idioma!. Mejor casarte con una que le entiende bien; tu hablar, la contesta. Porque ahora si me voy a Gambia, visto una mujer que me gusta, pero alomejor ella habla, yo no entiende nada; yo me habla, ella no entiende... Mejor casar con uno que ella entiende, mhm... (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

Algunos expresan que si regresan a su país con un cónyuge español, la familia no les aceptaría (no darían validez al matrimonio). En este sentido, cabe insistir en la integración de los acontecimientos individuales y colectivos, de forma que acciones individuales pueden repercutir negativamente en la colectividad (Sarri 1999: 92). En realidad, pues, cuando se habla del país se está hablando de la familia. De hecho, muchos no le dan importancia directamente al país de origen en la elección del cónyuge, sino a lo que implica ser del mismo país en cuanto a la estructura socio-familiar y el conocimiento mutuo de las familias. Esto concuerda con lo que se expresa en origen:

The most important?: the family... Yes, to know the family. (SG3-MGS23-CE-Af)

Hay que partir del hecho de que en África, la familia y todo lo que la rodea (solidaridad, estabilidad, obediencia, etc.) es algo muy importante, un elemento vertebrador de toda la sociedad. Así, la misma preferencia por el matrimonio dentro de la familia conduciría a la endogamia de país. Es decir, que la endogamia de país se vehicula a través de la endogamia familiar: importancia de la conexión entre familias de los cónyuges y del matrimonio dentro del grupo familiar (clan, linaje), lo cual se suele expresar en términos de “sangre” o “raíz”. La importancia de la familia en el matrimonio se argumenta tanto por el valor intrínseco de una familia “buena” (respetable) como por la cercanía y solidaridad con los familiares, que, como se ha venido diciendo, condiciona en gran medida los comportamientos de la población senegambiana. De hecho, la solidaridad y ayuda económica del africano con su familia extensa es uno de los elementos que compelen a la endogamia, pues en los casos de uniones mixtas suele generar desconfianzas entre ambos cónyuges y entre sus respectivas familias. Como veremos detenidamente más adelante, los senegambianos residentes en Cataluña suelen expresar la falta de comprensión de las esposas españolas (occidentales) a este respecto. El matrimonio endógamo según el país es preferente en términos de estabilidad y perduración del mismo y de la familia. Así, por ejemplo, se argumenta que el matrimonio dentro de los límites de la familia (matrimonios entre primos) evita las rupturas, por la mediación de los miembros en su conjunto. Sin embargo, hay quien opina de forma contraria y que rechaza el matrimonio concertado, además de que porque hay más posibilidades de que la relación vaya mal si los cónyuges no se conocen, precisamente porque si la unión se rompe, puede desestructurar a toda la familia: “la familia se rompe en dos” (TC11-HSF30-NXe-B). En cambio, casarse fuera de la familia no tiene ese riesgo: “si va bien, bien, y si va mal, busca otra, pero no afecta a la familia” (TC12-HGbF50-CE-B). Por eso se argumenta que:

[...] es mejor dar libertad, porque si los padres la obligan y sale mal, será su responsabilidad, y la hija volverá con ellos. En cambio si le dan libertad y sale mal, será culpa de la pareja. (TC15-HMA37-CXe-B).

En general, actualmente cada vez más individuos escogen libremente la pareja, rechazando la elección concertada o a través del consentimiento por parte de los padres, que cada vez son más reticentes al arreglo, al menos en el sentido estricto (que no preferencial):

La cultura es nuestra, pero muchos aspectos hay que cambiar, por ejemplo una mujer quiere casar con un hombre y la familiar le obligarle a casar con otro hombre... ¡yo no lo veo claro! claro. Son cosas que podemos practicar en Gambia, quizás, porque es el nivel cultural, es el enfoque hacia las cosas que nosotros tenemos allí. [...] yo no lo haría [...] Gente que lleva tiempo aquí y sus hijas han nacido aquí, y han tenido este problema. Los hijos no, sólo las hijas; se creen que es más proteger la chica, para que no aventurar en otra vida, que ellos no creen, que no están convencidos, ¿sabe?; y entonces ¿mantenerla como?: que se case inmediatamente, entonces ya aseguraría su vida; ¡pero no se sabe!. Y entonces yo siempre lo que yo digo a mis hijas es: "cuando hay cosas que hay que mantener, me gustaría una persona que trabajaría para la familia, que sabe que, bueno, que estas son mínimamente las cosas que tenemos que dar dentro de la familia; y que sea una persona de la religión, aunque no es... si quiere aceptar la religión me gustaría también, sí, pero yo no obligaría a nadie de vosotras a casarse... no, yo no lo haría. Hay muchas cosas que hay que cambiar; porque hay fracasos en matrimonios en Gambia por estas causas, sí; te casas con un hombre que no te guste, pues mira... en dos, tres años, aunque sea diez años, habrá un fracaso matrimonial; son problemas que siempre ocurren, y los hijos están siempre muy afectados, son los víctimas de todo eso que pasa. (SC4-HGM46-CE-B)

Ahora te aconsejan, pero no insisten. (TC17-MGM50-D-B)

Ahora la hija elige a su marido [...] no es que los padres lo casan con hijo de fulano porque son de buena familia [...] eso es lo que había en África. (TC18-HGS56-CE-B)

Pero, en términos de preferencia, la mayoría justificaría la intervención de los padres si es para evitar la unión de una hija con "gente de la calle" (p.e. delincuentes, etc.).³⁰⁰

En los segundos y terceros matrimonios aumenta el porcentaje de matrimonios libres. Esto suele ser corolario de mayor exogamia a distintos niveles: de grupo étnico (véase Anexo II al Capítulo 6: Diagrama genealógico SC-4, donde la primera esposa de Ego era de etnia mandinga, como él, y la segunda y actual esposa de etnia djola); de área geográfica (véase Anexo I al Capítulo 6: Diagrama genealógico SG-3, donde las dos primeras esposas individuo A son de un distrito y también de un grupo étnico distinto a la tercera); y de familia (vínculo de parentesco), religión o país (véase Anexo II al Capítulo 6: Diagrama genealógico SC-21, donde las dos primeras esposas de Ego son senegalesas como él, primas suyas, y la tercera es de Guinea Ecuatorial, de religión católica).

³⁰⁰ El tema del matrimonio concertado ha sido objeto de debate en la Prensa española en los últimos años, pero refiriéndose a población inmigrante de origen magrebí. Véase Volumen 2, Anexo IV, IV.19: Matrimonio concertado en el Maresme, y IV.20: Matrimonio concertado en Girona.

De nuevo, además de tener en cuenta la presión que ejerce la familia en origen, cabe no perder de vista el simple factor estructural (familia extensa, matrimonio concertado, propinquidad, etc.) también en el sentido de oportunidad y de *habitus*, lo que hace que la cuestión de la elección matrimonial sea algo que muchas veces ni siquiera se plantee – sobre todo entre las mujeres, que tradicionalmente han sido menos móviles:

Ese, si quiere que te diga la verdad, por la educación que he recibido a mi casa, eh... no creo; no creo que yo pude haber casado con otro... o otro seno de familia, ¡no el europeo ni nada, sino que incluso otro seno de familia que no sea el gueto nuestros, va a ser muy difícil!. Porque dentro nosotros siempre se casamos primos primas, primos primas, y primos segundas y tal. Todo son los que están de mando, de *chief* o de Gobernador, entonces... [*con énfasis*] es un rollo, es un mundillo, ¿no?, que viene de tradición. Entonces yo aquellos si alguien me dice te vas a casar con otra persona que está fuera de ese seno, [*con énfasis*] casar con una española, ¡ese ni pensarlo, ese ni... ni pensarlo, de verdad eh!; claro...

(SC12-HGM52-CXe-B)

Eses [*se refiere a sus dos esposas senegalesas*] nacido de mi... Cuando ellos nacido yo está allí; las conozco, porque es la mismo pueblo, el mismo familiar, las conozco, tengo más años que ellos; cuando nace la conoces. Hasta que tiene mayor, para casarse, se ha casado con ellos allí mismo pueblos, sí. Hablar con los padres del otros, lo otros hablar con mi familia todo, y te casar allí. (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

No, yo marido en mi país [...] porque [*sonrisas*] a mi país siempre, eh..., mm... se casa con chico en mi país, e fuera no; fuera no... () Padres quiere que casa con una persona en mi país [...] Te vas a familia: “yo quiere una chica”, “tú quieres un chico”... a mi país cuando casada, chico trae un dinero primero, con mi padre, a casar; mi padres dice que sí; Tcherno también, padres con su madre dicen: “sí”, y ya está, casada [*risas*] (SC6-MSD27-CE-L)

De hecho, esta misma persona está abierta a la exogamia una vez en destino si estuviera soltera:

Cuando venir aquí, si no tiene marido aquí, cuando he visto un chico español, si quiere... sí [...] es igual; si quiere, si quiere, no pasa nada, sí [*sonrisa*] (SC6-MSD27-CE-L)

De la misma forma que la conexión con la estructura social en origen conduciría a la endogamia, la desconexión con el contexto estructural en origen (conexiones familiares, etc.) puede conducir a la exogamia:

Antes yo pensaba casarme con una de mi país; pero... un poco difícil para mí, porque cuando yo salió de mi país no he tenido ninguna relaciones oséa con una chica, entonces el problema donde lo tengo, ahora si yo voy, por ejemplo no conozco nadie ni relaciones con nadie para

que yo la conoce o me conocen, es difícil para casar, sí. Porque hay que tener un poquito tiempo, ¿no?, para conocernos. Pero si yo voy, por ejemplo, por un mes, es muy poco para casarse con una mujer. Pero a ella [*su pareja*] hemos vivido aquí bastante tiempo, yo conozco quién es ella, ella conoce quién soy yo, pues yo creo que... Hay un poco confianza que una que tú vas por un mes o por quince días, te casas... no hay bastante...

(SC17-HSD40-ChXo-B)

Aunque idealmente, el Islam promueve la interculturalidad y la mezcla de personas de distintos lugares (ni la importancia del origen nacional, ni del grupo étnico, ni siquiera el conocimiento entre familias está fundamentado en términos religiosos), la endogamia de país se vehicula también a través de la endogamia religiosa; es decir, la prescripción (para las mujeres) o preferencia (para los hombres) por un cónyuge musulmán, conduce a que las uniones sean generalmente entre individuos del mismo país, área cultural o continente (a pesar de la posibilidad de la conversión):

[*sonríe tímida*] Bueno, no se... esto es () Yo... yo sí, yo prefiero... casarme uno de mi raza digamos, ¿no?, sí. De mismo religión, sí [*con énfasis*] sobre todo de religión: aunque fue otro color, pero si es del mismo religión, me gusta. (SC7-MSF23-CE-L)

Esto coincide con el discurso en origen, tanto para los mismos informantes como para sus hijos reales o potenciales:

[...] as far as he or she is a Muslim, you can marry [...] even in Spain [...] even in England, you can marry, anywhere! [...] that's no preference. (SG1-HGM22-S-Af)

What I would prefer most is for them [*sons and daughters*] to marry here. They can also marry outside, attending that the... partner is a Muslim [*and preferably*] African...

(SG2-HGM25-CE-Af)

De hecho, las personas más observantes son más reticentes a la exogamia de país, por las consecuencias negativas que suponen para la familia (hijos) en términos de pérdida de referentes religiosos:

Is not easy... Even you want to do, you will not be allowed to... they will not allow you; because of the environment at there. See, a friend of mine, whom... who was very young when he travelled to Sweden (?) [...] we went to Sweden, he was doing this... eh... electric, electronic engineer. And from there he was mixed with this yonki... [...] drugs. His whole life was mess [...] and from there, he was sent back to Gambia [...] he was using these drugs and cannabis. Recently he went to jail. So, it's not encouraging in terms of religion. [So] it depends how the parents will take care of them [*their children*]; that is the most important.

(SG2-HGM25-CE-Af)

[*emphatic*] if you are not that much strong in your religion [...] so you marry a Christian woman, it can change you automatically! [...] There is a danger of... loosing your religion!; yes, if you are not strong, if you don't know your religion... that's dangerous.
(SG1-HGM22-S-Af)

En general, cuanto más religiosa es la persona, menos relaciones formales e informales tiene, tanto exógamas como endógamas. Asimismo, se señala que las uniones mixtas, especialmente las informales, no suelen funcionar:

You know?... when, for exemple, you are in the Gambia, and then you go back to Spain; but now Sweden, we are now talking on Swedish people, or even the Britain..., so you will explain the current situation of the Gambia, because where in the Gambia then you have to experience most... where... they may link with the boys, and also some historical places; so when you explain these things, those home, even where... might not in this society, is right they doesn't want live in the country. So those people will make there tickets for the (?) to come and experience this thing. They also, they can marry with them; because I have seen... one of my friends also... () who has friend in Finland (?) once explain, one of the ladies is a liberal (?), then, who was not even engagement, or no social advise to have... boyfriend... Then, when he explain the condition of the Gambian, the people are lose their without any... wife or business, then... they give a cheap ticket to come. Only look for that, only for that. And he came here, eh... engaged here, and, then... marry ceremony took place here, yeah; but the boy was in Finland, the boy is not here... Yeah, and it happened to someone with British also... The Swedish people, who I know most [*interviene Famusa*: "they marry before they go"] in Court house. The marring ceremony will take place [...] Of course, there are ones helping the girls... This is why I told you economically they help. But religiously they are destruction for the country, because of their cultures; the way of they lives, dressings...
(SG2-HGM25-CE-Af)

Paralelamente a la preferencia por un cónyuge del mismo país, existe una preferencia por la proximidad en el territorio o zona de origen (dentro del país), lo que se relaciona con el nivel socio-educativo, entre otros aspectos:

[...] cuanto más cerca (país, ciudad, pueblo...) mejor. (TC11-HSF30-NXe-B)

Esta diferenciación de territorio parece ser también significativa en Marruecos, donde existe un sentimiento de pertenencia/identidad de territorio (región) similar al de las autonomías en España. En unas regiones serían "más cerrados" (endógamos) que en otras:

[...] los del Mesab son de carácter más alegre, más de fiesta; los rifeños [*del Rif*] son más serios, más pendientes del dinero... los del Mesab quieren abrirse. (TC15-HMA37-CXe-B)

La propinquidad tiene que ver, de nuevo, con los vínculos y/o conocimiento entre las familias de los cónyuges.

Como veremos más adelante, muchos atribuyen la tendencia a la endogamia de país entre los inmigrantes senegambianos al racismo y la presión que ejerce sobre éstos y sobre las parejas mixtas la “sociedad de acogida”.

Respecto a las preferencias en las uniones de los hijos, en la mayoría de casos se expresa que no se puede controlar ni imponer a los hijos –generalmente nacidos y/o socializados en destino– la elección del país de nacimiento de sus parejas, especialmente entre aquellos individuos que forman uniones exógamas según el país:

Ese no lo puede decir, porque no se puede decir... [sonriendo] ¡es una cosa que no se sabe!. Igual que yo, soy de Gambia, y mira, estoy aquí con una blanca... Alomejor ellos ven una negra, se casan con un negro o un blanco o un chino, según que... que no se puede decir... Yo no puedo decir: “¡prefiero que casa con un eso!...”, yo no... no puedo hacerlo tampoco... (SC3-HGF37-CXe-B)

Me da igual, porque no sé dónde van a estar. No sé, porque la persona... Tú sabes donde naciste, pero dónde vas a morir no lo sabes [...] Si se van a otro sitio, no se puede calcular. (SC19-HSW39-ChXe-B)

No, a mí me da igual [sonriendo]. Si mi hijos se quieren casar con aquí una española, eso es suyo, ¿sabes?. (SC20-HSF32-CXa-L)

Me da igual. No tengo problema; porque él también va a tener su vida. Si voy a decir que mi hijo va a casarse con una española o con una chica africana... ¿sabes?, esto es tontería. Porque mi padre si quería esto no lo va a tener, ¿sabes?, mi padre no me va a decir con quién voy a casarme yo [risas] no lo puedo decir a mi hijo [sonriendo] (SC24-HSF32-CXe-B)

Yo si tengo hijos, a mí me da igual, depende. Porque ahora el mundo es, es... como se llama... es moderno, hay mucha civilización. Alomejor yo tengo hijos, si los tengo aquí, él alomejor tendrá la educación de aquí, de España, entonces será un poco difícil de decirle: “no, tú tiene que casarse con uno de Senegal, con uno de África”, no; eso ya es depende. Si le gusta uno de aquí, se puede casar libremente; uno de, no sé, de otro países, se puede casar. Pero yo no le puede obligar, dile: “no, como yo soy musulmán, tú tienes que casar con uno de un musulmán o un no sé de...”, no. (SC17-HSD40-ChXo-B)

Normalmente se pone la prioridad en que se trate de “buenas personas”. Como expresa una española casada con un gambiano, con tres hijos en torno a los veinte años:

[S/] nosotros le decimos a mi hija que la vamos a casar [*en Gambia*]... ¡dile a mi hija que la vas a casar...!, ¡ella, feminista al máximo!, osea que... Yo pienso que mis hijos se han de casar con quién se enamoren; me da igual blanco que negro, que amarillo que gitano, ¿entiendes?. Yo solamente quiero una persona que respete a mi hija o a mi hijo; y que sea una buena persona: yo si mi hija, por ejemplo, se casa con un blanco, y es un desgraciado, pues no, no apetece. O si es un negro y si es un borracho, pues no me apetece. A mi me apetece que mi hija sea respetada. Nosotros no somos racistas, ¡vamos y aquí... sería contradictorio!, ¿no?, ¡que fuéramos racistas!. Pero dentro de nosotros mismos, y dentro de ellos [*africanos*] también los hay, eh; porque yo sé de gente de color, que su hija es negra y... tampoco le gusta que se case con un mulato o con un blanco, ¡eh!, que eso lo se yo. [...] Pero nosotros en particular como familia no: mi hija está con un chico blanco; mi hijo tiene su novia blanca, el otro igual, y además muy bien aceptados en la familia, quiero decir que... [...] de momento ellos no tienen ningún problema. [...] Aunque los españoles no son racistas, pero a la hora de casarse: ¡no, con un negro no eh!. Pero nosotros, no sé, hemos tenido esa suerte, de momento. [...] Que se casen con quien ellos quieran, donde sean felices. Yo digo [*como hablándose a ella misma*]: mira, mi hija si se casa con un negro, mi raza se pierde totalmente; ¡pero y qué si mi hija es feliz!; si mi hija se casa con un blanco, la raza de su padre se pierde, ¡pero y qué si ella es feliz!, ¡qué importa!; aquí estamos hablando de felicidad, no estamos hablando de comercio; de la felicidad de la persona...

(SC12-ME52-CXe-B)

En esta línea, se puede priorizar más el nivel socio-educativo que el país de nacimiento (aunque de hecho, lo primero sea generalmente corolario de lo segundo). Como expresa otra mujer española que cohabita con un hombre gambiano, y que tienen una hija pequeña en común:

Ahora por ejemplo mi hija, ¿no?, el día de mañana se casará con un blanco. Si tiene buenos estudios, está en buena posición, la han educado bien, y el marido que está con ella la quiere y la quiere igual... Ellos saben que el día de mañana mi hija si se queda embarazada puede tener un niño negro negro; ¡por eso ya no la va a dejar de querer!, pues entonces... [...] A ver, yo con un africano como su padre no me importaría; un africano como mi hay en el barrio no me gustaría, ¿me entiendes?; es depende la posición de esa persona, y como sea esa persona; a mí me da igual que sea pobre; a mí me cuenta el corazón y la bondad de esa persona, que quiera y respete a mi hija, a mí lo demás... Porque si se quieren y luchan, yo lo he conseguido, lo pueden conseguir ellos. Eso es lo más bonito. Ahora, cuando ves que a los niños los educan, los acostumbran: "ay, pues si esta niña es mulata, ¡ay que no...!", por ejemplo, un novio que tuviera, sus padres: "ui no, porque mira, va a salir un niño negro, qué dirán..."; yo sé que mi hija pues el día de mañana puede tener problemas, porque por la sociedad que veo los puede tener. Pero con que mi hija estará en un nivel de estudios alto, no creo que tenga esos problemas... (SC22-ME37-ChXe-L)

En algunos casos, la argumentación de la preferencia de "buenos cónyuges" para los hijos

acaba con una preferencia, de hecho, por la endogamia de país en términos de mantenimiento de la "raíz cultural", también en el caso de individuos que forman uniones mixtas:

Yo mira, yo no sé si lleva muchos años a Europa, que la mente me he convertido como de aquí, no lo sé; pero yo, lo que pienso yo, cada uno casa con la que quiere; porque mi padre no le gusta que yo casa con blanca [...] Yo mi hijos que casa que quieras; pero la mujer que la quieres, la mujer que no te engañará, que no se va perdiendo por ahí, que se lleva buena futuro... [...] Porque tú coge una mujer a una princesa, y te va haciendo cuernos por allá y por aquí, y el poco dinero que tienes te lo va gastando por allá por aquí, y esto para mí horrible. Una mujer que te cuida, que hace la comida, que te cuida, y tú te vas a trabajar y viene, mujer y marido, todo juntos, todo feliz, y los niños enseñando la vida; y ese igual que *numo* [herrereros] que *karankay* [talabarteros] que *julo* [hombres libres comerciantes] para mí, no tengo manías [...] Yo mi gusto, mi gusto dentro fondo, ¡ai!... no sé, de la verdad sólo uno... Pero mi gusto, siempre, siempre, la raza es siempre es la misma; como tú, como yo, siempre siempre la misma, sin querer, porque tiene de la sangre. La sangre y esto no te la roba nadie. Tu gusto, tu gusto, tu hijos que casa blanca, tu gusto, a tí te habla ahora; tu gusto de fondo [...] del fondo, tiene de la *customs* que no se cambia nunca. Tu gusto tu hijos que se casa blanco, ¿me entiende, no?; tiene sentido [interviene su esposa] Y yo mi gusto mi hijos se casa negra; musulmán. Mi gusto de [con énfasis] ¡fondo, fondo!; pero si ellos no quieren, me da igual. Y la apreciao tanto como a la negra como a la blanca como a la que sea, si ellos la gusta la dos. Pero dentro fondo quiere seguir la misma () de generación.

(SC13-HGM37-CXe-T)

De hecho, las posturas más abiertas no se dan exactamente entre los individuos que forman parejas mixtas, sino entre los menos observantes, aunque formen uniones endógamas:

Yo mis hijos para mí tienen la puerta abierta; cada uno ya hace su vida; porque yo no... [riendo] no puedo decir: "eh, tú cástate con..." Porque le problema que hay, los que están allí [en Senegal] yo no sé como van a hacer, si se quiere que se casen allí. Pero las dos niñas que están aquí... pues es que le gusta pues se casa y ya está. Porque no se puede decir: "cástate con el otro...", porque hoy día el mundo es igual, todo el mundo piensa en plan monetario y ya está; no puede saber si es emigrante, están... todos somos iguales ahora, tenemos la misma mentalidad. (SC5-HSD43-CE-G)

(SC14-HSW33-CE-T y SC14-MSW23-CE-T):

ÉL: Depende de ellos [...] Porque el que va a aguantar, o el que va a vivir... Oséa, yo no voy a vivir con su marido, ni lo voy a aguantar yo [...] esto problema de dos personas, no problema de tres ni cuatro [...] Oséa, tú puede dar consejo, tú puede hacer lo que sea, pero tú no eres nadie para elegir algo que es padre. Este asunto es muy complicao, porque tú puedes pensar que este resulta que este es peor que este, y el que elige es ella o él, y sabrá lo que hace, ¿no?, pienso yo.

ELLA: Depende de él [de los hijos]

A veces se expresa la preferencia porque los hijos se casen con alguien del mismo país, especialmente por parte de las mujeres, pero también sin obligar:

Bueno, eh... sí, porque aquí también hay un chico africano, sí, mucho aquí... Bueno, cuando ha visto mi hija si quiere, sí; y ella también si quiere, sí. (SC6-MSD27-CE-L)

Yo prefiero que casa con alguien de Gambia; pero como la juventud ahora... no puedo decir con quién se va a casar. Pero yo prefiero que se casan con alguien de allí, de Gambia... (SC2-MGM29-CE-B)

Esta preferencia es expresada también por parte de algunas mujeres españolas casadas con hombres senegambianos respecto a sus hijas, una actitud que suele venir marcada por experiencias biográficas funestas. El país es aquí un catalizador de los aspectos religiosos y/o morales:

(SC11-HSW50-CXe-B y SC11-ME43-CXe-B):

ELLA: Yo con un español me dolería mucho que lo hicieran [*casarse*] Yo con un español me dolería mucho. Es muy sencillo: porque yo estuve casada con uno y me hizo mucho daño [*se refiere a maltratos*], ¿entiendes?, y no quiero... Porque siempre te imaginas que lo que te ha pasado a tí le puede pasar a ellas, [*con énfasis*] y en vista de lo que está pasando con todos, la mayoría de españoles, pues la verdad...

ÉL: Casarte es cosa de suerte, no es otra cosa: puede tener bueno marido, puede tener malo marido; puede tener buena mujer, puede tener... Hay unos que no matan su mujer que no hacen nada, que llevar bien con su mujer; pero hay unos quiere matar cada día; hay de todo, claro... El mundo hay buena gente, hay mala gente.

ELLA: Lo que pasa que antes para casarte los españoles sí que es buena gente, pero ahora... [...] Mis hijas las mayores [*se refiere a las de su ex-marido español*] se han casado con españoles, de su raza, y son muy buenas personas y muy buena gente, y estoy contenta, pero... Yo preferiría que se casaran con gente de su color, la verdad () No sé, es que es muy complicado [...] [*con énfasis*] A mí me gustaría que fuera musulmán, eso sobre todo.

En la mayoría de casos, la no prescripción en la elección del cónyuge de los hijos es paralela a voluntad de que mantengan o "no se pierda" la cultura del país de origen de los padres; esto es: los vínculos familiares, la solidaridad familiar, la religión islámica, el idioma africano del respectivo grupo étnico, etc. Esto es así tanto en los matrimonios endógamos (i.e. en los que ambos cónyuges son africanos):

A mí prefiere mi hijos casa con mi familia, como yo, si puede, si no puede, bueno, otra cosa; me da igual. Pero a mí, yo, que si yo puede, mi familiar, por ejemplo, yo tengo una prima, primo algo así, casar con mi familia, como yo; claro. Es mejor para que todos son de familia [...] Para nosotros se acostumbra para casar con la familia [...] Por ejemplo, si yo quiere casar

hoy con una mujer no es de mi familia, es de otro sitio, alomejor mi familia no quiere. Alomejor viene y no entiende bien con mi familia. Para esto nosotros que prefiere casar con la familia, son familia, sí; así, más... (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

[*mis hijos*] no lo tiene claro [...] Bueno, yo le dejaría la libertad pero entonces siempre cuando quieren mantener la cultura, sí, me gustaría más, sí; entonces... no hay choque [...] Mantener la raíz familiar, mantener la religión con alguien que puede mantener y respetar y llevar la religión, entonces esto sí que nos iría bien mantener, conocer que la familia es extensa, y que esto hay que llevarlo... Hay que saber ambas partes, es importante también dentro de la cultura que nosotros no dejamos. Y una persona que se limita la familia a la mujer y a los hijos, no quiere incluir a los padres, aunque sean viejos, pues mira... esto nos fastidia mucho, y lo vemos muy chocante; y bueno, si se casan con personas que tiene esta misma inclinación, pues mira, no nos importaría. (SC4-HGM46-CE-B)

Hombre, a mí me gustaría que vuelven donde vienen, ¿sabes?. No es que no me gusta de aquí, me gusta, me encanta, me encuentro muy bien aquí; pero a mí me gusta lo que soy y de donde viene, aunque soy pobre, pero me gusta. Cada vez que pienso lo que soy, me pone muy contenta [...] Me gustarían [*que mis hijos*] que no olvidaran lo que son y cómo son, de donde vienen, sus raíces, de todo esto, ¿sabes?. (SC7-MSF23-CE-L)

, como en los exógamos (i.e. formados por hombres senegambianos y mujeres españolas):

[*sonriendo*] Me da igual, con quien casa me da igual. yo lo que primero que quiero es que conoce mi familia, esto es que mi hijo conoce mi familia; que si tenemos lo que queremos, vamos a llevarle en Senegal, porque tengo un hijo ahí también; quiero que lo conoce mi familia, todo mi... ¿sabes?; esto me gusta. Pero para con quién casa, no me importa... ni de raza, ni de etnia, ni... (SC1-HSW42-CXe-B)

Lo que más me gustaría, bueno, aunque no sean todas, me gustaría por lo menos que sea uno que se vaya que se casara allá () para que no se pierda nada de allá. [...] No es para nada, es para que no pierden nada de la... origen, de la origen. Uno de los dos [*hijo o hija*], me da igual. Porque si uno está allá, el otro no lo perderá; si la hermana está allá, ¡ui...! no lo perderá el hermano; si el hermano está allá, no lo perderá, sabrá donde está, entonces el día de mañana se buscará. Desde la historia de Kunta Kinteh mismo, que nosotros no lo conocemos, yo no sé si es verdad o no es verdad, dicen que ha habido una año hasta sus nietos se salieron de América, fueron a África a buscar origen de su padre, hasta donde es; entonces claro... eso son cosas muy importantes. (SC18-HGSh43-CXe-L)

Ese [*se refiere a su hija de diez años*] sí que no puede tener eso [*un marido africano*], ¿sabes porqué?, porque ella se ha nacido y es otra vida aquí. Ella cuando sea grande ella elegirá lo que quiera. A mí me gustaría que conoce mi costumbre; me gustaría que conoce, que vaya a mi tierra, que conoce costumbre, después que elige lo que quiera; ese me gustaría. O el día

de mañana que vaya a Gambia, cuando tenga preparada, muy pequeña para viajar, muy largo, cuando tenga quince o dieciséis años, le saca billete, que vaya vacaciones un mes allí, Banjul, y que vea lo que hay allí y que le gusta o no le gusta. Después ella que elige. Porque cuando fui a anotar su nombre me han dicho eso: ella tiene que tener las dos nacionalidad; pero normalmente español primero. Cuando sea grande ella elige lo que quiera; si quiere hacer las dos nacionalidades, tanto gambiano como español, lo tendrá; pero si quiere ser española y catalana, será esa. (SC23-HGSh40-CXe-G)

Cabe decir que, en ocasiones, y en función de la propia experiencia y objetivos migratorios, los padres priorizan no tanto el país como el lugar y el tipo de ambiente en el que se casen sus hijos. Como expresa un hombre gambiano casado con una española, que ha tenido una mala experiencia residencial en una zona rural y que le da mucha importancia a la movilidad y la interacción personal con la gente (objetivo principal de la emigración en su caso):

Y claramente puedo decir, si está ahora otro mujer española a otro parte, que no es de aquí, como ellos mismos, y ha elegido particularmente, que no es de aquí, no me importa () ¿comprende?; ¿porqué?, porque la movimiento, la mentalidad de la gentes que lo que ellos visto aquí, y lo que yo veo, muy diferente: aquí es de provincia de Cataluña, como Gerona, como Lérida como Barcelona; pero la gente, la movimiento, la forma de la gente de aquí no se parece nada de Lérida ni de Gerona; pero completamente como un pueblo, la mentalidad de las gentes [...] Este sitio: "ui me gusta, contacto con la gente, y busca amigos", porque tú ves mismo movimiento [...] Eso lo que te he dicho antes de viajar; ellos ya lo conoce esto; yo de parte de ellos estoy tranquilo, porque desde primera vez cuando vinimos de Barcelona aquí, la primera semana, ellos ya se da cuenta, automáticamente ya sabe diferenciar; Barcelona siempre cuando hace calor, amigos de Europa, de América, no quiere decir blancos o negros, todas clases; siempre cuando hace tiempo de calor mi casa siempre está lleno de amigos, viene unos de Suiza, otros de Alemania, aquí mismo Francia, Dinamarca, Sweden, incluso unos profesores que estudian en Arabia Saudí [...] siempre casa está gente diferente; acostumbra, ¿comprende? [...] Cuando vivimos ahí, la forma de ahí, incluso el Ayuntamiento de Premià, la forma de simpatía, la gentes abiertos, la corazón abierto que la tenía; porque cuando estamos nosotros allí, siempre las fiestas de pueblos, nos mandan la carta, nos vamos con ellos a restaurante, comer y todo eso... todo esos cosas te hace quedar una cosa más fuerte, da gusto un sitio. (SC16-HGM41-CXe-T)

6.2.b Preferencias matrimoniales respecto a la opción: españoles vs. inmigrantes de otros países

La mayoría de los senegambianos entrevistados, tanto los que forman uniones endógamas como los que forman uniones exógamas, argumentan la necesidad de la estabilidad residencial y familiar de al menos uno de los cónyuges, lo que conduce a la endogamia de

país. Por otra parte, y aunque el matrimonio mixto con españoles/as se considere problemático por los choques consecuencia de las distintas costumbres y formas de vivir (solidaridad socio-económica del africano para con su familia, desacuerdo en el proyecto de retorno conjunto, rechazo de la unión en origen, etc.), esta búsqueda de la estabilidad residencial y familiar favorecería los matrimonios mixtos con nativos españoles antes que con otros extranjeros, incluso por encima del factor religioso:

[...] mejor catalana no musulmana que musulmana de otro país; dos extranjeros en tierra extranjera es demasiado complicado. (TC3-HGM48-1CE2CE-G)

[...] con una española, porque [sí] tu te casas con una marroquí o una colombiana... los dos son inmigrantes, digamos [...] Puede casarte, pero cosa más fácil con española. (SC8-HGSh40-CE-G)

Esta complicación surgiría particularmente de la posible incompatibilidad de dos proyectos migratorios distintos, además de las mayores posibilidades de integración social a través del matrimonio con una española:

Bueno, para ser sincero, si no estuviera casado, me casaría con una europea, y ya está: de España, de Francia, o de... la Comunidad Económica Europea [...] [*con énfasis*] porque una mujer inmigrante tiene sus objetivos muy bien determinada antes de salir de su país () yo voy a salir porque quiero esto, ¿entiendes?; y tú también has salido de tu país, porque quieres eso; entonces las dos personas no pueden estar juntas [...] Porque a llegar ahí, el plan económico, ella dirá, pues, si tiene dinero, ¿que vais a hacer con este dinero?; ella dirá que: "yo voy a construir mi casa en Santo Domingo", digamos, una dominicana; y tú también dice que: "voy a construir mi casa en Senegal", "¿qué, eh, donde va?"... por eso una pareja así es muy difícil; o el hombre será obligado de agacharse, y la mujer triunfa; porque sabe que la mujer nunca le agacha, nunca... ahí está el problema: lo que ella quiere pues se tiene que cumplirse o no, o la separación. Pues entonces no vale... Pero una mujer de Europa, pues, tu la encuentra en su país, pues ella no tiene... tienes más posibilidades de estar con ella porque: en plan social, ella te asciende a un puesto primero, te asciende a un puesto; entonces por los problemas que tenéis, estando con una mujer europea, pues tienes muchas posibilidad de resolver tus problemas. (SC5-HSD43-CE-G)

Bueno, yo prefería casarme de una de aquí, de España; porque casarme, por ejemplo, una inmigrante como yo, un poco difícil. Sí, porque ella ha venido inmigrar; el problema que yo tengo, ella también lo tiene, sí. Oséa, tenemos mismo problemas. Pero la de aquí, el problema que yo tengo ella no la tiene; oséa... hay unas facilidades me lo puede dar a mí; pero la inmigrante no, no me puede solucionar ninguno, porque tenemos mismos problemas, ¿sabes lo que te digo?. (SC17-HSD40-ChXo-B)

Asimismo, se argumenta la complicación y dificultades que supone mantener lazos de solidaridad familiar con dos familias que están cada una en un país distinto de España. Siguiendo con el mismo caso, de un senegalés que cohabita con una mujer de la República Dominicana:

Si por ejemplo, porque nosotros a veces ayudamos la familia allí; si yo tengo que mandar, por ejemplo hoy diez mil pesetas a mi familia, ella también quiere mandar diez mil o quince mil o veinte mil a su familia [...] Pero la de aquí no, la de aquí no: yo quiero mandar diez mil a mi familia, ella no manda a nadie (), eso. Sí, sí. (SC17-HSD40-ChXo-B)

La preferencia por un cónyuge español se argumenta también en términos de conocimiento del modo de ser de los españoles tras haber vivido muchos años en el país:

Española; porque ya conozco, estando aquí tantos años, conozco la cultura española, sí, y... bueno creo que sí que ahora para vivir con una española no será muy difícil, viendo lo que hace, lo que come, y... lo que le gusta, su religión, y cosas, conocerlo completamente, [no es empezar], es ya... (SC4-HGM46-CE-B)

[*Prefiero*] de aquí, porque yo conozco aquí [...] conoce aquí más que otros sitios. De China yo no conozco nada, pero de aquí sí. (SC10-HGM42-CE-G)

6.2.c Preferencias matrimoniales respecto a la opción: magrebíes (África del Norte) vs. subsaharianos (África Negra)

Como vimos en el Capítulo 5, según los datos cuantitativos, los matrimonios entre senegambianos y norteafricanos (magrebíes) en Cataluña son menos abundantes de lo que cabría esperar atendiendo a la hipótesis inicial sobre el peso de la religión. De hecho, hay más casos de matrimonios entre subsaharianos y españoles que entre subsaharianos y norteafricanos. Los senegaleses forman más uniones mixtas con magrebíes que los gambianos. Los matrimonios entre senegambianos y marroquíes son comunes en Marruecos y en Senegal, tanto por aspectos estructurales (hay muchos senegaleses en Marruecos) como por las relaciones históricas y aspectos religiosos que vinculan a ambos países: el Islam y la historia de las cofradías. La similitud religiosa es vista como elemento que se superpone a las posibles diferencias entre ambas nacionalidades. Como dicen algunos:

[...] a la mujer magrebí no le importa el color; lo que más le importa es que [*el marido*] sea religioso. (TC8-HGkF42-CXa-B).

En la misma línea, los marroquíes entrevistados señalan que no hay mucha diferencia entre los norteafricanos y los senegambianos, que en general tienen la misma cultura

(musulmana); y que, en cambio, sí hay diferencias con países como Nigeria, donde hay más población católica. Pero en la práctica, como indican los datos cuantitativos, los matrimonios entre senegaleses y norteafricanos en Cataluña tampoco son muy comunes.

Hay individuos senegambianos que no expresan preferencias al respecto, y que señalan el hecho de que unos y otros comparten lo fundamental: la afiliación al Islam:

Bueno, yo te digo que si es como mi religión, pues me da igual; por ejemplo *Marroc* son el mismo religión; pero no es por nada, es por... por el religión; a mí me gusta mi religión y no quiero cambiarlo por nada, ¿sabes?. (SC7-MSF23-CE-L)

Yo si quieres que te diga la verdad, eso yo no he tenido eh... no he tenido [...] Tranquilamente, tranquilamente, no tengo ningún problema [*en casarme con una mujer magrebi*]. (SC12-HGM52-CXe-B)

A mí me da lo mismo. Es que un marroquí, ese musulmana como yo, ¡si nos entendemos!. Es que la importancia es eso: que me entiende a mí, y yo la entiende a ella; que podemos vivir tranquilos, sin problemas, con uno y con otro. Eso es lo que me gustaría. (SC23-HGSh40-CXe-G)

Pero la mayoría de los senegambianos entrevistados expresan su preferencia por cónyuges subsaharianos (del África Negra) en términos de proximidad física y cultural:

Yo prefiero casarme con alguien que está cerca de Gambia, o Guinea Conakry... de África; ¡pero de Filipinas no! [*Yo prefiero*] de lo que está cerca de Gambia: Guinea Conakry, Mali o algo así, pero de Marroc no... yo no conozco Marroc; he ido a Mauritania, pero no Marroc. (SC2-MGM29-CE-B)

Hombre..., prefiero de mismo África Negra. Es diferente digamos () La religión es lo mismo, pero... una de Guinea... Guinea está cerca de Gambia. Siempre buscamos facilidad. (SC8-HGSh40-CE-G)

[...] De África Negra, porque conoce más... Yo hace y me sale mal. La cultura que tiene ellos y mío es totalmente diferente; esto es todo problema: lo que tú conoce, lo mejor. (SC10-HGM42-CE-G)

(SC11-HSW50-CXe-B y SC11-ME43-CXe-B):

ÉL: Yo me da lo mismo [*con quién se casen sus hijas*] [...] de donde sea; [*con énfasis*] ¡menos los moros!, ¡los moros no! () árabes, de Marruecos, de Argel, no... No, lo que pasa nosotros con ellos, no puede hacer nada, no () no es lo mismo, ni mismo cultura, ni mismo cosas; no, no es lo mismo [...] El religión lo mismo, el Islam lo mismo, pero, eh... costumbre de hacer no es lo mismo.

ELLA: Lo que pasa que... la religión de ellos con la religión de los moros, digamos, ¿no?, es la misma, pero ellos están enfrentaos, porque ninguno la practica igual, [con énfasis] pero cosas de la religión no tiene que ver con que tú quieras a una persona y te puedas casar con ella, ¿me entiendes?. Con tal de que tú tengas tu misma religión, sean de lo que sea el que sea, siendo buena persona, no tiene na que ver, ¿me entiendes?. Porque yo también no preferiría que mi hija se casara con un africano y que fuera mala gente; para eso prefiero un moro o prefiero uno de aquí; eso es tontería. Yo lo que quiero que coja una persona que sea buena, que tenga la religión que nosotros practicamos, y ya está. A mí no me importa ni moros ni nada, pero que sea una persona decente [...] trabajadora, y me da igual la raza que tenga; que sea una persona normal.

ÉL: Los moros tienen aquí historia, ¡eh!, aquí a España; ¡tanto daños ellos hacer aquí, tanto daños! [...] Hay mucho gente dice: "yo soy español", "no, tú debe ser moro", o el padre el moro o el madre el moro, o violao: el moro. Aquí yo llevar aquí veinte años, yo saber muchas cosas muy bien aquí. Yo los moros... [...] Yo mi hijas, que yo tiene el poder, yo, no va a casar tú con un moro [...]

ELLA: Lo que pasa que cada uno quiere que se case con gente de su raza

ÉL: No, ahí se equivoca; no es gente de su raza: [con énfasis] ¡yo si no es los moros, puede casarte donde quieras, pero ellos no! [...] los moros no son buena gente; ¡[con] los españoles, lo que quiere!

No, yo... esta raza de magrebí no... Porque no puedes estar con ellos, porque tienen otra mentalidad también de vivir. yo con una africana... bueno, si es de Europa, sí; pero en Senegal también puedo casarme con una gente de Senegal; pero magrebí no. Es la mentalidad, ¿sabes?; que tú no puedes llevar con una mujer magrebí... Bueno, hay senegaleses que han casado con magrebí también, pero yo no puedo, no sé; no es algo que he pensado en mi cabeza, ¿sabes?. Nunca he tenido una relación... no sé como son también, ¿sabes?. Nunca he pensado casarme con una chica de árabe o lo que sea. (SC24-HSF32-CXe-B)

Las diferencias socioculturales entre unos y otros, se centran en la vivencia religiosa y las relaciones de género:

No, de Guinea va mejor, ¡de mi raza claro! [sonriendo] es que no... Porque por el costumbre, y manera de ser, y... es que convivir tan diferente raza también un poco complicaete... por el costumbre y manera de ser y tal; porque alomejor yo de Gambia ya sé cómo tratarlo y tal, pero un árabe, uff! [sonriendo] no sé como... ¿sabes que quiero decir? [...] Son como árabes; es que no tiene nada que ver con África Negra... [...] porque está dividido, ¿no?: África árabe y África Negra [...] Marruecos es que es Marruecos, es norte [...] Son más religión, más estricta... ¡hombre, todos somos iguales, eh, todo es mismo religión!... pero el costumbre y manera de ser y... no es lo mismo [...] alomejor... cuando traigo una [mujer] de Marruecos, digo: "bueno, ella está, es...", puede casar con ella; alomejor me caso, ¿no?, no tiene nada que... Lo que pasa que preferiría más, quiero más de mi raza. (SC3-HGF37-CXe-B)

[...] los aspectos de la práctica de religión son diferentes también, porque dentro de la misma religión hay cosas que ellos aceptan, hacen, y nosotros no. [...] [Por ejemplo] en la nuestra no hay mucha diferencia entre la práctica de la religión tanto para el hombre con la mujer, conjuntamente celebramos cosas, y ellos siempre lo separan. [...] La interpretación de la misma religión, en cuanto la mujer y el hombre... [Los magrebíes] nos ve, quizás nos ve como unos que no respetan, porque hay cosas que nosotros no lo vemos necesarios, como la mujer cubre todo la cabeza y nosequé; no vemos estos necesarios... Pero dentro de la religión, mientras uno reza cinco veces y cree en Dios y el Islam, bueno, otras cosas con aspectos de la vida, que cada uno tiene que tener su libertad, ¿sabe?, pero ellos no lo ven así, y... bueno; son diferentes, somos diferentes en nuestros principios, sí. (SC4-HGM46-CE-B)

De África Negra; porque hay mucha diferencia, las costumbre, la manera de hacer las cosas... no es igual con el árabe, sí. Marruecos, árabe, son lo mismo, por la religión, por la manera de ser, es lo mismo. En África negra varía un poco, manera de hacer las cosas, varía un poco [...] Bueno, en Marruecos, yo creo que no se practica mucho, pero como Arabia Saudí, Libia y esto... ahí hay unos costumbres que son totalmente diferentes con las mujeres de los países negros, osea de África Negra; porque allí se tapan todas las caras por la religión; osea, en la África Negra no tapan la cara, lo que hacen solamente tapar la cabeza, así, pero la cara no. [...] osea, si tienes amigos de Libia o de Arabia Saudí, por ejemplo, yo tengo una visita, como tú hoy ¿no?, mi mujer no te acerca () No. Lo que es mujer no te acerca a tí, no; hombres sí, pero mujer no; tú no puedes conocer mi mujer, ni verla. Ella se esconde para ahí, en un habitación, hasta cuando acabamos, tu te vas, y ya está, y viene otra vez al salón con su marido. Pues a los países de África Negra no, no... Yo con mi mujer puede estar aquí contigo, hablar contigo, te *prende* algo, y tal; pero allí no. Ellos se acercan si es la familia; si eres de la familia sí, pero otra... no. Ahí está la diferencia, sí. (SC17-HSD40-ChXo-B)

Estas diferencias en las relaciones de género son señaladas también por parte de las pocos casos encontrados de senegambianos casados con mujeres marroquíes, que argumentan que, en cualquier caso, esas diferencias dependerán del grado de observancia religiosa del cónyuge y de su familia:

[...] yo soy de Senegal, y *même* mi mujer es de Marruecos, lo que pasa, pero, *bon, d'accord, vous avez...* la cultura es un poco, un poco diferente; pero no es mucho, ¿sabes? [...] hay un poco diferente, pero no es tanto [...] Por ejemplo, con Marruecos, pues son árabes, ¿sabes, eh?, y nosotros somos musulmanes pero no somos árabes, ¿sabes?. En árabes tienes, a veces ahí tienen cultura... por ejemplo, *bon*, sus mujeres como, sabes, eh?, como se quedan en casa, como le hacen para... una cosa un poco diferente. Entonces pues eso. Yo no; lo que pasa como también su familia es muy comprensiva, ¿sabes, eh?; su padre es un hombre... no sé, cultivos, ¿sabes, eh?, que sabe todo [*sonríe*] no es de esos radicales, sabes, que sus hijas así... no. (SC20-HSF32-CXa-L)

En la opinión de muchos de los senegambianos entrevistados, los magrebíes son chauvinistas y exclusivistas con respecto a la religión, por el hecho de que la lengua original es el árabe y por el hecho de la islamización del África Negra, lo que hace que también sean más endógamos. Consecuentemente, se atribuye a los magrebíes una postura etnocéntrica jerárquica con respecto a los subsaharianos, en la que ellos (los magrebíes) se consideran superiores:

Yo sinceramente pues preferiría una mujer de Costa de Marfil o de Togo; porque son mujeres trabajadoras y muy sencillas. [contundentemente] De Magreb no, no... porque no [...] A mi el fanatismo no me va, el fanatismo no me va y... es otro mundo, el mundo magrebí es otro mundo, que yo personalmente no podría... [con énfasis] ¡Hay mujeres buenas allí!, hay mujeres que son... Hay muchos amigos están casados con magrebíes y tienen o no tienen problema yo no sé; pero es mundo que yo no... sí, sí, sí... [...] La religión no... hay muchos sistemas de fanatismo: hay un fanatismo social, que se considera que su mundo es el mejor, ¿me entiendes que quiero decir, eh?; pues eso existe en el Magreb; en el Magreb existe este fanatismo: un orgullo de ser magrebí; yo llamo esto fanatismo social, porque no hay ser humano que es superior al otro. [...] lo que pasa que mucha gente del Magreb no sabe la historia mismo, su historia; si supiera su historia no tendría que... como se llama, despreciar el negro, ¿me entiendes que quiero decir? Porque esta parte primero ha sido vivido por los negros, antes que vengan ellos; y dentro de los magrebíes el 80% tiene la sangre negra, en contacto con los árabes que venían de Arabia Saudí. Entonces de generación en generación, es un mulato que se casa con otro mulato, que se casa con árabe, entonces hay este la familia de hoy; ¡pero todos tienen la sangre negra!, sí... Ellos se creen que hay una cierta superioridad, por el color de la piel, sí. Otra cosa también, porque son ellos que llevaron la religión musulmana al África Negra. Pues entonces, de ahí primero la cosa que el negro de África tenía que aceptar, porque... antes de que venga esta gente los africanos teníamos nuestra religión; entonces yo creo que... [con énfasis] no hemos dejao el nuestro para aceptar una cosa que no es nuestro, y al final que no sabemos de que va, ¿me entiendes que quiero decir?; es la religión musulmana. Sinceramente yo no estoy en contra, pero yo veo... [...] porque todo está escrito en árabe, y nosotros sabemos hablar árabe; ¡a tí te hacía aprender los versículos así, y no sabes de que va!. (SC5-HSD43-CE-G)

(SC15-HSM40-CXe-B y SC15-ME32-CXe-B):

ÉL: Ellos [marroquíes] creo que respeta más la religión, porque en todos los pueblos, aquí mismo hay una mezquita. Pero nosotros nunca creamos una mezquita: alquilar un local para convertirlo en una mezquita, nunca lo hacemos. Si ellos lo crean, pues lo compartimos con ellos; [...] ellos se creen que el religión del Islam es de ellos, es de árabes; pero no es solamente árabe, es de todos los que creen a esta religión, que sea negro que sea blanco [...]

ELLA: Y los de Magreb son muy racistas, más que los españoles, yo creo.

ÉL: Ellos consideran a africanos [de África Negra] de otro colectivo más rechazao; ellos, al fondo fondo, mismo Arabia Saudí, nos rechaza de una forma que los europeos no nos rechaza de esa forma [...] Mismo en Casablanca, llega a Marruecos, se ve la diferencia,

aunque sea la misma religión, misma cultura, pero se ve mucha diferencia entre los de colores, entre los más negros y los más blancos.

[...] porque la lengua islámico viene de palabra de ellos, de árabe; entonces claro, ellos se piensan que el árabe nada más saben ellos. Pero aquí mismo ya se dieron cuenta, aquí a los que estamos a España, que hay gente de África Negra que saben de esto; islámico que están llevando más aquí es África Negra; hay mucha gente de ellos, pero los que están practicando más son de África Negra. (SC18-HGSh43-CXe-L)

Así pues, paralelamente, algunos señalan que en el África Negra existe incluso más fanatismo religioso que en el Magreb; aunque el Islam sea, de hecho, una religión importada o “no propia”:

[con énfasis] ¡el fanatismo se practica en África Negra más que en Magreb eh!; si yo por ejemplo voy y me dice: “¿eh tu vas a rezar o no?”, ¿entiendes que quiero decir?; pero el magrebí el que quiere reza, el que [no] quiere..., no te dice nada; porque la mayoría de los magrebíes beben, comen cerdo y no pasa nada, claro. ¡Pero [en África Negra] algunos sitios si te ven por ejemplo beber el vino, ¡no te casarás ni con una chica, eh!; algunos sitios fanáticos sí, sí. Hay sitios muy salvaje en África Negra, de fanatismo religioso, muy salvajes [...] Tú has visto esto el problema de Nigeria, que ahí se matan los cristianos y los musulmanes, ¡es un fanatismo salvaje este! Una civilización que no es nuestra, que ha sido importada, ¿porqué os vais a matar entre hermanos por tontería, para que sirve esto?.

(SC5-HSD43-CE-G)

Esto concuerda con lo que se dice en origen, aunque en este caso considerando negativa la menor observancia religiosa de los magrebíes (“no buenos musulmanes”):

[laughing] [I prefer] Western African. Because... you know, these Arabs, they would be talking Islam only on their tongue, only on their tongue... Because they are covered by Sharia [...] So, through that law, one can secure oneself [...] when I was there I was in Dubay [...] I have seen even [...] an Arab who was dressing their Arab traditional dress, before boarding flight he was taking this hard alcohol, I don't... yeah, you know, they'll be adding coke to it... coke, I don't know if you know the alcohol? [...] You see, to...in his own country he will not do that, because of the Sharia; but outside the country he might drink, he might do fornication; he might do any other things that is against religion. So, this is why I don't prefer most of them. Because they would be talking religion only by their tongues, and practically they are not Muslim. [I prefer] African Muslim. (SG2-HGM25-CE-Af)

Existen, por tanto, dos posiciones que se basan en prejuicios religioso-culturales contradictorios de los senegambianos hacia los magrebíes. Por un lado, algunos consideran que los magrebíes son “demasiado radicales”, y se les asocia con el “mundo árabe”, más que con el “mundo africano”. Por otro lado, se les rechaza en términos de observancia

religiosa, considerandoles "no buenos musulmanes". En cualquier caso, puede hablarse aquí de una especie de alterofobia en términos religioso-culturales, que es recíproca, y que, en mayor o menor medida, se relaciona con la mixofobia.

Por otro lado, hay quien señala incompatibilidad entre el tipo de familia de unos y otros, también con dos opiniones opuestas: unos señalan que el tipo de familia de los magrebíes es más cerrada, distinta a la familia extensa de los subsaharianos:

Una persona de África Negra, sí. Porque es más chocante con alguna otra persona de Magreb, sí. Un tanto de las cosas familiares, porque nosotros la familia es muy extendida, y entonces ya, eh... la familia magrebí es como una familia europea; se limita con el padre y los hijos... Nosotros no limitamos allí; oséa, es más extendida: hay que cuidar de los padres también, hay que cuidar de los padres de tu mujer, tus familiares inmediatos, y también de los padres del marido, y entonces esto va más extenso... Y el magrebí no tiene esta cultura, no tiene esta cultura; entonces es tajante... Hay gambiaños casados con magrebíes aquí, y que tiene estas diferencias [...] Hay choque, verdaderamente sí, hay choque.

(SC4-HGM46-CE-B)

Mientras que otros atribuyen a los magrebíes tener un tipo de familia extensa mucho más flexible y amplia que la de los subsaharianos, y que demanda más en términos de solidaridad:

Por ejemplo, la familia es muy amplia, es una cosa muy importante para ellos [magrebíes]. Hay unos límites en la familia que uno ya no puede más; pero ellos tienen una familia muy muy muy elástica [...] es peor que nosotros. [...] yo si me caso con mi mujer, pues ya sé dónde limita su familia, ¿me entiendes que quiero decir?; el que viene yo sé que es el hermano o este es familia de mi mujer. Yo no puedo dar a todos los que vienen de todo su pueblo para decir que es familia de mi mujer, no... (SC5-HSD43-CE-G)

Como ocurría con la preferencia de la endogamia de país en general, también hay senegambianos que prefieren cónyuges subsaharianas en lugar de norteafricanas por la práctica de la poliginia, que es más común entre los primeros:

El Islam todos son igual. Lo que pasa que poco diferente le color, poco diferente de costumbrao, así es. [...] Costumbre es un poco diferente. Por ejemplo, Marruecos casi... tampoco hay mucho mujeres que no sabe que casar con dos mujeres tres mujeres. [...] Para casa también, por ejemplo nosotros, pues yo tengo aquí tres mujeres, aquí tes habitación, cada mujer puede vivir su habitación y no hay problema; en Marruecos no acostumbrao esto. Ellos acostumbrao cada uno a su casa con su hijos y su marido. Nosotros no, nosotros puede vivir aquí yo, mis mujeres, mis hijos, todos del mismo casa. [En Marruecos] Sí que hay hombres que tiene más mujeres, porque son musulmán, pero no hay mucho como en Senegal. Porque en Senegal es casi... todo los musulmanes que está ahí, bueno no dice que

todos, pero uno que tiene una mujer solo, muy difícil. Casi todos con dos, tres o algo así. Por eso; pero Marruecos no es mismo costumbrao... (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

Finalmente, como ocurre con la preferencia por cónyuges españoles frente a inmigrantes de otros países, la preferencia de los senegambianos por cónyuges subsaharianos en lugar de norteafricanos respondería a la mayor compatibilidad en el proyecto migratorio (retorno, etc.), además de a la mayor facilidad en el mantenimiento de los vínculos familiares. Esto coincide con lo que se expresa en origen:

[I would prefer] West African. [laughing] Because... I think West African I will... the countries are near you, than the countries far Gambia. Because in The Gambia when you are married in another place, your family will come and visit you. (SG3-MGS23-CE-Af)

6.3 Endogamia/exogamia de grupo étnico

Como se explicó en el Capítulo 4, en la región de Senegambia existen distintos grupos étnico-lingüísticos; básicamente: fula [incluye peul: peul futa (tukuler), peul peul y pular (región de Futa Toro)], mandinga (incluye yajanke, bambara, casonqué y susú), serahule, wolof, djola, serer y aku (criollo).

La tendencia general es a la endogamia de grupo étnico-lingüístico, así como de subgrupo étnico, en el caso de haberlos (véase Anexo II al Capítulo 6: Diagrama genealógico SC-20, donde todos los familiares de Ego están casados dentro del mismo grupo y subgrupo étnico).

Puede decirse que hay grupos étnicos más abiertos (exógamos) y otros más cerrados o reacios al mestizaje, no necesariamente dependiendo del contexto de residencia. Entre los más endógamos, la familia puede rechazar a un cónyuge que sea de otro grupo étnico, por encima de cualquier otro factor. En origen, los más endógamos son los serahule, fula y mandinga (particularmente los yajanke), y los más exógamos son los wolof y los djola. Particularmente los serahule son uno de los grupos más endógamos, a pesar de su alta movilidad. Esta endogamia étnica más acentuada en determinados grupos, suele ser corolario de una endogamia familiar (matrimonios concertados entre parientes) también mayor, como es el caso de los serahule:

Yes, yes, you could marry another thing... Yes, you can go marry with Wolof or Mandinga, yes [...] To marry with... the Serahule is not many here, because Serahule they marry to their cousins mainly. (SG3-MGS23-CE-Af)

De hecho, de los pocos casos registrados de exogamia étnica en la muestra de trabajo de campo en Gambia (13%), no hay ningún caso en que uno de los cónyuges, hombre o

mujer, sea de etnia serahule. En Gambia, incluso nativos que habían viajado mucho por el país me decían que rara vez habían encontrado parejas étnicamente mixtas en la que uno de los cónyuges fuera de etnia serahule. Y según muchos de los entrevistados en Cataluña, a un hombre wolof, por ejemplo, le costaría tanto casarse con una mujer serahule como hacerlo con una catalana (aunque entre las parejas mixtas entrevistadas en Cataluña hay varios casos de este tipo).

Según el grupo étnico, se priorizan unos aspectos más que otros a la hora de escoger cónyuge. Así, se dice que los serahule tienen mucho interés en conservar su cultura y sus tradiciones, y que se prioriza el hecho de ser musulmán y pertenecer a la misma familia (matrimonios entre parientes), lo que es corolario de pertenecer al mismo grupo étnico y estamento histórico. Como algunos expresan, los serahule “miran mucho la sangre...”. Los fula priorizan casarse dentro de la familia, y se casan muy jóvenes, especialmente los tukuler, los pular y los basari. Los mandingas priorizan que la persona venga de “buena familia”, en términos socio-educativos y religiosos. Los djola y los serer son más abiertos, aunque ponen más condiciones al matrimonio; entre los primeros especialmente el cónyuge potencial debe demostrar que trabaja bien, y entre los segundos se les pide una dote muy alta, etc. Entre los djolas existe también la tradición de casarse con una persona que ha nacido el mismo día que uno. Los wolof, sobre todo los de capital, son poco endógamos en cualquier sentido; aunque sí son del interior sí que priorizan vínculo familiar (social) del cónyuge potencial. Hay que decir que en el caso de Marruecos, los beréber son más endógamos que los árabes, con una forma de hacer parecida a la de los judíos (dedicados a los negocios de herencia familiar, etc.), y con una marcada tendencia a la hipergamia por parte de las mujeres.

El mayor grado de endogamia corresponde a la vez a los grupos más observantes cultural y religiosamente, que viven más bien en el interior (aunque, de nuevo, el Corán no predispone a la endogamia de grupo étnico).

Como veremos en el siguiente apartado, hay también factores que conducen a la exogamia étnica, como el color de la piel (fenotipo), que está asociado a la idea de estatus. En general, el hecho de tener la piel más clara es un valor positivo en la sociedad senegambiana, por lo que individuos que pertenecen a etnias con la piel más clara, como los fula o algunos magrebíes, gozarían de un estatus que podría hacerles más valorados como cónyuges potenciales (especialmente como esposas).

Antiguamente había más endogamia de grupo étnico que en la actualidad. Los grupos étnicos equivalían a reinos que estaban en guerra permanente entre sí. Entonces se respetaban más los límites étnicos, así como los de grupo social y estamento, para casarse. Y se consideraba que la mezcla de “sangres” diferentes —entre etnias y grupos sociales o estamentales distintos— traía mala suerte (volveré sobre esto al hablar de la endogamia/exogamia de estatus social). La misma idea del imperio llevaba a la expansión de la propia

etnia o "raza" –que muchos utilizan como sinónimo. Una idea que todavía se mantiene para argumentar a favor de la endogamia étnica:

I first prefer [*my children*] to marry the Mandinga [...] yes, to enlarge my own tribe [*sonriendo*], eh!, eh!... (SG2-HGM25-CE-Af)

Cabe hacer un inciso aquí para decir que existe un "tira y afloja" de comparaciones jocosas entre individuos que pertenecen a diferente grupo étnico; esto es: comparaciones de la importancia-extensión del grupo, de sus atributos: los fulas se vanaglorian de pertenecer a una etnia muy extendida (estár presentes en muchos países); los djolas ser muy fuertes y trabajadores; los serahules de ser muy listos y prósperos –razón por la cual generan sospechas de los demás, etc. Los mandingas, a los que algunos atribuyen ser muy orgullosos y racistas, suelen referirse a los demás grupos étnicos añadiendo la terminación *nding/o* (pequeño), como una forma de restarles importancia o madurez (p.e. a los Fula los llaman *fulanding/o*).

De hecho, y volviendo a la endogamia/exogamia étnica, tradicionalmente lo más importante a la hora de casarse no ha sido tanto mantenerse dentro del mismo grupo étnico como dentro del mismo grupo social y estamento. La endogamia familiar (matrimonio entre parientes) sería corolario de la endogamia a todos estos niveles (normalmente, una misma familia equivale a un mismo grupo étnico, y a un mismo grupo social y estamental).

Entre algunos grupos y localizaciones, la familia pone incluso más impedimentos ante un cónyuge de distinto grupo étnico que de distinta religión. Esto se atribuye en parte a que determinadas costumbres y formas de hacer son distintas de un grupo a otro (por ejemplo, el trato a una mujer en una familia de etnia distinta a la suya es diferente), además de la diferencia idiomática. También se atribuyen a distintos grupos étnicos diferentes vivencias intra-religiosas (por ejemplo, a partir de la pertenencia a distintas cofradías), y que a su vez son diferencias de estatus, argumentando a favor de la endogamia étnica por ser los distintos estilos de vida incompatibles. Esto coincide con lo que se explica en origen:

Yeah, I prefer [*Mandinga*] more [...] Because, eh... You know, in the Wolof tradition...many, or most of them, will marry because of money. And they might be a good people, because... attending to the religious status, they belong to these sets, you know?: Tijan, Murid... which is also another part, to form the separation of Islam; because the concept of one to another is far different. The concept of the Tijan is far different from the concept of the Murid. So, through that, I'm not interested in... marrying Wolof [...] But, due to their... status and help to the husband, is more precious than that of the Mandinga; yes; whatever they do, they [*Wolof wives*] will try to... comfort the man, the husband. [*But*] the religious way, that eh... [*laughing*] I'm discouragous [*to marry other ethnic groups*] because a part from the Serahule, also those, eh... Fula are also, eh... Tijany [...] and there was a time when... the Tijany could not marry the Murid or any other brotherhood who is not from Tijany set. (SG2-HGM25-CE-Af)

En la actualidad, los límites de grupo étnico, así como los estamentales, no se tienen tan en cuenta, y hay más mestizaje, especialmente entre las generaciones más jóvenes y en las zonas urbanas, debido a la mayor escolarización y a las mayores oportunidades para la interacción social. Este aumento de la exogamia de grupo étnico y estamento ha sido un proceso paralelo a la colonización europea y a la islamización. Se atribuye especialmente a la influencia de los colonizadores europeos el hecho de que los distintos grupos étnicos se empezaran a mezclar más, tras la eliminación de las guerras interétnicas y la promoción de la idea de democracia social e igualdad; esto es, la no división de la sociedad en estamentos. Como se explica en origen:

Antes la gente no casan uno que no es su... serer. Ahora... ahora todo la gente está mezclao... que gusta lo que quiere, y lo casa, pero antes no había. Antes, eh... el mundo no llevaban bien [...]. Los... los negros antes, estaban... uno que cogen la [esco]peta y se mata a otro o se se mata otro [...] Hoy tengo [...] muchos hijos, y los otros no tienen muchos hijos, tengo fuerza y voy a... a atacar ellos y lo mato, cojo todo el vacas y todo el dinero y lo llevo ahí... Había guerra [entonces cada uno] se casan con suyo [...] El blanco, cuando llegó aquí lo blanco, dice que todo el mundo son iguales... Antes los negros como mataban uno más a otro [...] los blancos quitó todo esto. [La gente] se casan con otro... como todos son iguales. Antes los mandingas no quieren los serer, los serer no quieren mandinga, los wolof...; cada uno con su... Ahora no [...] todo es mezclao. (TG2-HGS86-V-Af)

Antes la gente [en voz muy baja] son locos, osea que la gente no sabia mucho... osea que antes la gente no quería saber con nadie, sólo tu familia y nada más. Ahora [...] cuando llegó el Corán la gente y los blancos también se metió con los... con los morenos... que para ir al colegio se... se quitó muchas cosas de la gente [...] que otros que van al Coran [...] el Corán dice que todas las gentes son iguales, osea que tu dirás que su fam... que mi familia es más bueno... [con énfasis] El Corán dice que todas las gentes son iguales; sea blanco y morenos, todos son iguales, todo el mundo son iguales. En la escuela... cuando todo estudio, entonces la gente también se ha... se ha mezclao. Antes de... en Africa había muchos jaleo; osea que tu antes trabaja y viene a llegar, dice que tu va ser mi esclavo ahora [...] eso, sí... ahora no hay. Cuando vino los blancos que mandaban aquí, todo están en independiente. Antes tú trabaja, uno viene dice que soy yo... yo soy que manda, se lo quita; ahora todo esto no... Antes, antes que vienen los ingleses, eran peor [...] pero cuando metieron los, los ingleses, sal... que la gente que salen, dirán que todos somos iguales, viene trabajar lo que... todo lo que los has trabajao, tú lo comes con tus hijos. Antes, si yo que mando, y yo no tengo mucho, voy a quitar, y lo llevo. (TG1-HGS76-V-Af)

Aunque actualmente en Senegambia los grupos étnicos se mezclan más unos con otros, los límites étnicos todavía predominan en el imaginario y en la práctica social. La preferencia al matrimonio dentro del mismo grupo étnico es algo que se confirma tanto en el trabajo de campo en Gambia (el 86% de las uniones registradas, 56 casos de 65, eran endógamas según el grupo étnico) como en Cataluña (véase el Capítulo 5, apartado

5.3.c.2); así como lo hacía en el caso de Londres (véase el Capítulo 2).

La mayoría de los senegambianos entrevistados en Cataluña, señalan que el grupo étnico o idioma tiene mucha más importancia en el lugar de origen (Senegambia), que en el lugar de emigración (Cataluña). Pero dado el patrón migratorio (emigración masculina, matrimonio en origen y reagrupación) y también el hecho de que, aunque no haya vínculo conyugal real o potencial en origen, en el proceso migratorio se tienden a formar redes sociales según la etnia/idioma, la mayoría de las uniones son endógamas étnicamente.

Para algunos, el grupo étnico no es un factor a tener en cuenta en la elección del cónyuge:

Otro grupo étnico es difícil, es difícilísimo... incluso en mi país, como te he dicho, es difícilísimo [pero] a mí me da igual. Yo no tenía ningún reparo, yo no tengo ningún problema de eso; a mí me es igual. (SC12-HGM52-CXe-B)

No, esto me da igual; me da igual () Lo importante es que quieres, es esto. (SC7-MSF23-CE-L)

En estos casos, como se viene reiterando respecto a otros atributos, se suele anteponer a la pertenencia étnica del cónyuge potencial el hecho de que sea musulmán:

Me da lo mismo. El grupo [étnico] no me interesa; pero que sea musulmán. (SC2-MGM29-CE-B)

Todo es igual, todo musulmán, sí; todo musulmán. (SC6-MSD27-CE-L)

A mí me da igual; da igual por ejemplo como wolof o fula o todo, si era musulmán, seré musulmán. (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

Especialmente aquellos que forman uniones exógamas según el país, suelen argumentar que la endogamia étnica o de estamento es algo "anticuado"; algo que las generaciones jóvenes eliminarán:

[...] lo que pasa costumbre... Casamiento ahora de nosotros, ahora no tiene *frontière*, pero antes sí: antes los wolof no casarse con los serahule; los serahule no casarse con wolof, los wolof no casarse con mandinga... antes así. Tiene igual con catalán [con] catalán, castellano [con] castellano; pero ahora, los jóvenes van a quitar estas cosas todo: tienes un wolof que casar con un mandinga, que... estes ahora sí; pero antes no () (SC11-HSW50-CXe-B)

Esto ya está perdiendo ya, porque hoy en día hay muchas mezclas [...] no tiene tanta importancia como antes. (SC18-HGSh43-CXe-L)

Antes sí, de parte de la familia. Antes había familias radicales, ¿sabes?, que *imposan* para sus hijos que casen el mismo etnia, ¿sabes?. Pero ahora las cosas han cambiado un poco, sí... Cada vez mezcla más, claro. (SC20-HSF32-CXa-L)

Y no en pocas ocasiones, la endogamia étnica se explica, simplemente, en términos de *habitus* y de factores estructurales como la propinuidad:

No hay ninguna lengua peor ni mejor ni peor, ¿no?; porque yo no tengo culpa ser wolof, ¿no?, no tengo la culpa [...] La mayoría sí [*se casan dentro de su grupo*] pero también se escapa a veces [...] Tal como vive la familia ahí [*en Senegal*], como vive un pueblo, casi todos son nosequé, o la mayoría... O son, como te digo aquí en Salou: N'jae, N'jae N'jae, al final si se casan todos, pues ya es toda familia. (SC14-HSW33-CE-T)

Es que los djola, por ejemplo, viven en la zona de los djola; entonces este es difícil que un mandinga, por ejemplo, serán un mandinga o dos mandingas que van a vivir allí; porque viven por zonas: esta zona de mandinga, esta zona es de djola, esta zona es de serahule; viven por grupos. Y entre estos grupos, por ejemplo, los djola viven a 150 kilómetros de los mandinga, pues el djola... puede que tiene una mujer, pero no es fácil... el contacto no es fácil; ¡el más fácil es que se casen entre los mandinga!, porque viven en grupo allí. Es como el barrio de Gracia en Barcelona [...] es mucho más fácil que se casen entre ellos. (SC19-HSW39-ChXe-B)

Sin embargo, otros tantos justifican la endogamia étnica en términos de similitud socio-cultural, tanto por parte de individuos que forman uniones étnicamente endógamas:

Cada uno con su parte es mejor. Si tú pregunta a un catalán o castellano "¿qué es mejor?", catalán te dirá que catalán, y castellano te dirá que castellano; es que... Si quiere casar con otro no pasa nada también: con mandinga, wolof... si es musulmán. Pero normalmente te casa con tu mismo [*grupo étnico*]. (SC8-HGSh40-CE-G)

[...] si hay amor hay amor. A mí me da igual, a mí la cultura me pide nada, porque yo soy una persona integradora y entonces no tengo ningún problema para integrarme a cualquiera sociedad del mundo, da igual si es... [...] Bueno, para ser sincero, yo prefiero si es una persona, una mujer, que no es del continente, que no es senegalesa, yo prefiero... si es europea [...] pero si es del continente, pues prefiero casarme con una de mi etnia [...] Si te casas con una etnia diferente, hay siempre problemas. Los problemas son porque no son la misma costumbre; las costumbres africanas son muy picantes, muy agudas; y aquí no existe como sistema de costumbre, pero en África sí. [...] Nosotros los djola somos una etnia muy liberal, muy liberal, y además te casas con una djola, pues no tienes ningún problema, y la

mujer djola además que es una mujer muy trabajadora... sí, exige menos. Pero las demás mujeres, para casarte el padre te pide mucho dinero, muchas cosas, ¿entiendes que quiero decir?. Pues hasta que estás casado la mujer no... no concibe que la mujer puede trabajar para mantener un hombre, ellos no están preparados por esto [...] no por ser racista o ser un poco tribalista, no [...] Yo, por ejemplo, yo nunca no pensaré que gastarme mucho dinero para casarme con una mujer, nunca [...] porque yo creo que lo primero que hay es que quererse, porque entonces el matrimonio es que como que vais a probar los dos [...] ellos [otras etnias] por ejemplo lo hacen y luego siempre resultados son... no son positivos [...] Los mandinga, los fula, que gasta mucho dinero para casarse con una mujer. [...] [con énfasis] Cuando la mujer llega en casa, a cambio el marido se está esperando algo de lo gasto que ha hecho la mujer; si esta mujer no llega a responder lo que él piensa, entonces surgen los problemas, ¿entiendes que quiero decir?. Pues entonces en este punto yo no entiendo que yo me casaré con una mujer y gastarme tanto dinero, y a mí me pasa igual siendo un hombre, porque ahí no hay amor, hay una manera de... como los serahule dicen: "compran a una mujer"... Entonces yo prefiero, si se está en sector africano, limitarme en mi zona, ¿entiendes?. Mira yo estoy con mi mujer aquí, desde que ha llegao mi mujer, quizás ha hecho dos semanas solamente y ya está trabajando. Sí, mi mujer echa... diez horas, nueve horas cada día. Este piso lo hemos compraó nosotros, porque trabajamos bastante. [con énfasis] Pero si una mujer de otras etnias si está contigo y trabaja de esta manera, el dinero no lo verás nunca, porque se lo guarda ella, ¿no sabes tú esto?: se lo manda a su familia, ¿entiendes?, sí, sí... [...] Es que ahí está ese sistema político que yo, no es porque sea tribalista... [...] Porque cada nivel de vida tiene su sitio [...] La vida africana es vida africana; no se puede como trasladar esta vida africana directamente aquí en Europa, ¡no se puede!, ¿entiendes?; porque ahí por ejemplo la mujer si eres un funcionario, la mujer no hace nada, está en casa y todo esto; pero aquí no: todo el mundo se espabila, todo el mundo tiene que trabajar, y cuando trabajáis pensais a la familia, a la casa, a los hijos que tenéis, al porvenir de vuestros hijos; pero yo no estoy trabajando para que toda la familia vive de mi sueldo... Pues entonces son problemas que no... [...] Los Djola somos los más abiertos [...] los mandinga tienen una cultura un poco árabe: los hombres a parte y las mujeres a parte [...] Ellos dicen con quien casar, nosotros no.

(SC5-HSD43-CE-G)

, como por parte de los que forman uniones étnicamente exógamas:

[...] no me importaría mucho [...] Bueno, la primera opción siempre es a que alguien que sea mandinga, o que alguien que hable bastante [mandinga] o que tenga la misma cultura que yo.

(SC4-HGM46-CE-B)

, o incluso por parte de algunos que forman uniones exógamas según el país, como es el caso de un gambiano serahule casado con una catalana:

[...] las costumbres no es lo mismo. Mandinga y serahule, las costumbres no son lo mismo. Mandinga son... nosotros llamamos son más andaluz, porque les gusta divertir, les gusta

bailar, tocar... no importa como viven. Serahule son como catalanes, sólo piensa en dinero, cultura, familia... Entonces nosotros eso [mandingas] no lo queremos [...] antiguamente, siempre la gente de dinero ha sido serahule en Gambia siempre; seguirá siendo seguramente; para salir fuera para ir a buscar dinero, siempre ha sido serahule que ha empezado [...] han salido de esos país para ir a buscar dinero a otro sitio y volver allí, siempre hemos hecho. Ahora mandinga también, cada vez más... (SC23-HGSh40-CXe-G)

Como en los demás factores (p.e. religión), generalmente estas preferencias suelen ser más abiertas (incontrolables) respecto a los hijos, también para aquellos que residen en origen y cuyos padres residen en Cataluña:

Ese [se refiere a sus preferencias y argumentaciones] es una idea personal mía, pero no sé lo que piensan mis hijos. Ellos tienen sus ideas, y sus razones... Y yo no sé si a esta hora que estamos hablando mi hijo está saliendo con una wolof o una mandinga o... no se puede decir. (SC5-HSD43-CE-G)

Siempre es mejor con mismo, pero se puede casar con otro; no pasa nada. (SC8-HGSh40-CE-G)

Aunque la preferencia por la endogamia étnica para los hijos puede ser justificada en términos de continuidad de la saga familiar, especialmente si ésta tiene alguna trascendencia histórica (lo que se traduce en privilegios sociales en origen), cosa que puede ocurrir también entre senegambianos que forman uniones con mujeres españolas:

¡Hombre si casa [se refiere a sus hijos] con mandinga estupendo, me alegrará; incluso de su familia. ¿Porqué?; ahora estoy diciendo, porque aquí mismo ¿quién me conoce a mí, quién me conoce?, pero a Gambia sólo diciendo este apellido, nadie no puede decir no conoce ese apellido; porque desde primero historia de estado de Gambia existe ese apellido () ¿comprende? [se refiere al apellido Singateh, cuya fama deriva de uno de sus familiares por línea paterna, un famoso personaje que ofreció gran resistencia ante los ingleses, y que en 1966 fue nombrado Gobernador General] [...] Porque primero, el apellido de ahí que tengo, original de ahí nadie lo puede quitar, nadie está delante de eso [...] Al principio nosotros no se casamos, Singateh [con] Singateh no; ahora sí lo han permitido, pero antes no. (SC16-HGM41-CXe-T)

6.4 Endogamia/exogamia de estatus social: homogamia y heterogamia (hipergamia/hipogamia)

Como se ha venido argumentando, grupo étnico, grupo social y estamental, familia y observancia religiosa son factores que están totalmente imbricados. El estatus o "rango" social —como algunos lo llaman— sería, de hecho, una mezcla de todos estos factores: el prestigio familiar (origen o "raíz": observancia religiosa, etc.), el grupo étnico, el grupo social y estamento histórico, el nivel educativo-formativo y las pertenencias en bienes materiales.

6.4.a Grupo social y estamento

En Senegambia, el estatus social está relacionado con la división tradicional de la sociedad en grupos sociales y estamentales. Como se explicó en el Capítulo 4, la sociedad senegambiana está estructurada, además de sobre las bases de la edad y el sexo, en grupos sociales y estamentales (hombres libres: nobles, profesionales y artesanos; esclavos), cada uno de los cuales está vinculado a un tipo de ocupación y ocupa una posición concreta dentro de una jerarquía estamental. Estos grupos han funcionado históricamente como grupos endógamos. Así, en un primer nivel, los nobles se casaban con nobles o los artesanos con artesanos, y en un segundo nivel, los herreros —que tienen su origen en los descendientes de esclavos— debían casarse con herreros, los carpinteros con carpinteros o los griots con griots. El matrimonio endógamo de grupo social y estamento, tenía como finalidad mantener el *status quo*. La clase dirigente (reyes o *mansa*) se casaba entre sí para mantener su posición y sus privilegios. Igualmente, una familia de "clase" noble, con una explotación agrícola, buscaría un cónyuge para su hijo/a cuya familia fuera de la misma "clase", es decir, que tuviera tierras, para aumentar su patrimonio, en lugar de un cónyuge que fuera artesano o descendiente de esclavos (sin tierras). De modo que la unión endógama es, también a este nivel, una unión socio-económica (y política). Esta endogamia se ha justificado tradicionalmente en términos de sangre; esto es, argumentando la necesidad de "pureza de sangre" (grupo social y estamento o "estirpe") y atribuyendo desgracia a la mezcla. Se suele decir que diferentes grupos (estamentos) "mezclan mal", y que lo mejor es "mantenerse dentro de la misma sangre". Como también señala San Román (1996: 196):

Los wolof (Sahara y Sudán) consideran que los grupos étnicos que configuran las castas son extraños entre sí y esa es la razón de su estratificación. <<Los informantes generalmente describen las castas como diferentes "esencias" (*nekkin*, *nekkale*) o materias distintas, sustancias físicas que mezclan mal. Se recurre también a nociones de pureza, impureza y contaminación>>.³⁰¹

³⁰¹ Extraído de J. T. Irvine (1974) *Caste and Communication in a Wolof Village*, Ann Arbor: University of Penn, Microfilms n° 74-14, 082, Dissertation (Anthropology).

Lo importante para casarse no era tanto mantenerse dentro del mismo grupo étnico como dentro del mismo estamento/clase social: un noble se podía casar con una noble, aunque fueran de diferentes grupos étnicos; pero un esclavo no podía casarse con un noble o un artesano aunque fueran del mismo grupo étnico. Así, la endogamia de estamento/ocupación es más fuerte que la de grupo étnico, ya que mientras que los grupos étnicos pueden ser exógamos, los estamentos son fuertemente endógamos. Como también señala San Román (1996: 205):

[...] de esta forma *tigg* y *wode* pueden casarse porque hacen los arreos de las caballerías juntos, por mucho que los primeros se especialicen en las partes de metal y los segundos en las de cuero. Sin embargo no pueden contraer matrimonio con otras personas exteriores a ambos grupos. Así pues, puede concluirse que la mixofobia, aún cuando implique a grupos étnicos, apunta muchas veces a posiciones de *status* en el interior de la propia estratificación de una sociedad.³⁰²

Además, generalmente en los casos de exogamia étnica se mantiene la endogamia social (de estamento-ocupación). De esta forma, cuando se habla de grupo étnico, de hecho se está hablando más bien de *estatus social*. Como se explica en origen:

Antes eran serer, que no..., no mezclan con otras gentes [...] serer mismo casan; no casaban con con... el otros, antes [...] no querían mezclar con otra gente... que no sea serer. [...] Antes, osea que aquí hay... unos que mandan [...] osea que, si tú mandas [...] entonces hay otro que wolof es [es]clavo, tiene dinero, quería casar con yo, yo soy un eh... un que manda aquí, y yo no lo voy a querer [*con énfasis*] ¡que ese esclavo que casa con mi mujer, con mi hija! [...] osea que... hay algunos que son [es]clavos; hay algunos son... que cantan [*griots*] [...] Aquellos que... que nosotros no casamos con estos [...] Entonces si... hay uno que tiene dinero con estos, vienen a casarte con mi hija que yo no quiero, antiguos la gente no lo quiero [...] Esos... estos cantantes [...] serán ellos son su mismos grupos, sea wolof sea serer, son mismo grupos, casan ellos mismos [...] Antes [...] si hay un serer que mandan ahí en Senegal, hay un mandinga que mandan aquí, osea que... mandan allí va a venir con que manda aquí, y va a buscar su hija [...] Nuestro abuelo era un mandinga, que nosotros madre son serer. Osea que nuestro padres... abuelos, que mandaban aquí... que vivían en Baddibu [...] Entonces se... se marchó, eh... allí en Senegal, aquello eran serer... que casó con una chica serer que lo traen aquí. [...] Antes, como hoy el rey que hay a España, que su hija y su hijo... que van mandar otra vez, osea que antes también. Nosotros... nosotros que mandaban aquí, entonces, y... no quieren mezclar con un otra sangre que no mandan; entonces va a casar con que manda ahí, entonces... sus hijos, si su... tú muere, si ese muere, yo voy a seguir igual... sí... yo voy a mandar; si me muero, mi hijo; osea que todo la familia de ellos que mandan aquí, y esos también familia que mandan allí. Osea que esto bueno... buena sangre. (TG1-HGS76-V-Af)

³⁰² Extraído de *Ibid.*

Antes [...] cada uno casaban con su grupo [...] antes lo esclavos que va casar con lo esclavos; los artistas va casar con lo artistas; los que... los que pesca, en serer hay muchos en el mar, todos casan [...] Ahora no hay un artistas; no hay... esclavos; osea que tú mira lo que quieres y ya está [...] pero antes no. Antes las cosas no llevaban bien. Osea que yo, yo no soy cantante, y mi... y no quiero mi hija canta, y tú, tú fue, eh... si voy casar con una chica así, su pa... su madre era cantante. Y su madre canta; yo, eh... mi familia no quiere cantar, la chica va cantar; si tengo un hijo o una hija va cantar. Y si es un esclavo que no quiere trabajar... Los esclavos quieren siempre trabajar y gana ahora y lo comes y ya está. Antes la gente no lo querían... quieren trabajar y guardar. Cuando se necesite lo ve...; los esclavos que no querían: trabaja ahora diez dalasis, lo comes, ya esta, lo que tiene nada... (TG2-HGS86-V-Af)

Según todo esto, puede decirse que el factor social predomina sobre el étnico a la hora de casarse.

Como ocurre con los límites de grupo étnico, actualmente las distinciones entre grupos sociales y estamentos no se tienen tan en cuenta, especialmente en las zonas urbanas, dado el mayor índice de escolarización y las mayores posibilidades de interacción social. Este aumento de la exogamia social ha sido un proceso paralelo a la colonización europea y a la islamización, que supuso la eliminación de la división de la sociedad en estamentos (éstos ya no son oficiales). Como muchos dicen: "hoy todo está mezclado". Progresivamente, las nuevas generaciones dejan de creer en la jerarquía tradicional, y ven la endogamia de grupo social y estamental como algo arcaico y a extinguir

Porque esclavos, ¿esclavos, qué es esto?: unos tienes armas, se fuerzan otros y hacerlo esclavos, y le llaman esclavos; pero igual ésta gente son mejor que éstas [...] y resulta que esta gente no han hecho nada. (SC14-HSW33-CE-T).

Y, cada vez más, los límites tradicionales se desdibujan:

[...] en Senegal ahora se dice que "el apellido no conoce una casa", porque ahora se mezclan. (TC6-HSW40-CXa-L) *[esta sentencia se basa en la letra de una canción del famoso músico senegalés Youssou N'dour]*

Sin embargo, a pesar de que cada vez hay más exogamia en términos étnicos y sociales, estas divisiones predominan todavía en el imaginario y en la práctica social. En general se tiene muy presente el origen familiar (social), y ello se traduce todavía en una tendencia a la endogamia y a la homogamia social, tal como demuestran los datos cuantitativos (véase el Capítulo 5, apartados 5.3.c.2, 5.3.c.4 y 5.3.c.9) y las preferencias matrimoniales de los entrevistados. Como también señala Kaplan (1998: 40):

Esta división pervive con distinta intensidad, dependiendo de las diferentes etnias y de la localización del poblado, aunque en general, se ha ido diluyendo. A pesar de que la esclavitud actualmente no existe, la gente es consciente de sus orígenes familiares y de sus interrelaciones sociales históricas, de modo que acepta categorías y roles tradicionales en determinadas ceremonias y rituales. Continúan manteniéndose como grupos fuertemente endógamos en el establecimiento de lazos matrimoniales, particularmente en las zonas rurales.

Los cambios, pues, son lentos. Como algunos señalan: "las cosas cambian, pero no cambian tanto..." (TC11-HSF30-NXe-B). Así, como expresa uno de los entrevistados, un gambiano de estamento *mansa* casado con una gambiana de estamento *foro*:

Lo que más importante es entender los dos. [...] Pero una chica que no conoce cómo es, y de qué familia viene y... () [en tono serio y enérgico] Hay que ver qué familia viene, es muy importante para nosotros; porque si mezcla sangre, nuestro valor baja, ¿entiendes? [...] ¡Porque aquí en España, un blanco no puede casar con un gitano!; por eso yo tengo que casar con mi mismo. Si tu viene de raza raza, un poco duro. Hay que mirar [...] cada uno con su manera. Porque si no fue así, tus hijos, si quiere casar con un *foro*, [él/ella] va a decir: "no, tu madre es un esclavo" [...] Puede ser que mi familia es rey [*mansa*] y mío *foro* [*hombres libres profesionales*] este puede ser; pero esclavo no [...] (SC10-HGM42-CE-G)

Tal justificación se hace, pues, en términos de conservación de la tradición histórico-cultural, de la saga familiar, sin plantear las relaciones de poder (desigualdad) implicadas; también por parte de algunos que descienden de estamentos sociales inferiores, como es el caso de otro gambiano de etnia serahule y de estamento *tagay* (herrereros), casado con una catalana:

Esto *taiga* [*herrereros, en idioma wolof*] es una generación muy larga esto, porque desde mis bisabuelos, todos vienen con la misma generación, y aquí, esta generación todavía sigue a nuestro; hasta nuestros hijos, nuestros nietos igual no, pero... [...] hay otros que tienen más categoría que nosotros, que están arriba de nosotros, y nosotros estamos entre medio de ellos. Nosotros pues la... *taiga*, puede encontrar uno que llamamos *foro* [*hombres libres profesionales*] estos están a un nivel más alto que nosotros; hasta un crio *foro* de esta edad [señalando a su hijo de seis años] me puede mandar lo que está haciendo [...] Por ejemplo yo mismo, aquí no, pero si no casi siempre, siempre la gente me necesita, porque nosotros como si fuéramos mensajeros de ellos; que siempre me busca cualquier cosa que sale de aquí, que sea boda, que sea bautizos, que sea ceremonia y todo, para sacar las bolsas a fuera, lo tenemos que sacar nosotros [...] cualquier cosa que nos diga a nosotros no nos podemos negar, tenemos que hacerla. Nunca podemos hacer de mayor de ellos, aunque sean jóvenes, siempre somos menor de ellos. Se puede casar, por ejemplo decir: "yo quiero hacer esto, nadie me puede evitar", entonces claro... pero tiene mal... mirar a mal ojo. Se pierde de la categoría, la historia se pierde; entonces a nadie lo interesa, perder. (SC18-HGSh43-CXe-L)

Incluso se justifica en los mismos términos por parte de algunos de los senegambianos que forman uniones con mujeres españolas:

Es que antiguamente la fórmula es esta, es dividido en clases: la clase de los nobles, la clase de los herreros, la clase de los zapateros y de los *jali* [historiadores, griots]. Los zapateros son la gente que trabajan la piel; y estos es un trabajo que ellos han cogido como lo suyo, como lo propio a ellos, y entonces la sociedad les han dejado este trabajo. Si yo soy *foro* [hombres libres profesionales] o yo soy noble, no puedo hacer este trabajo, porque son específicamente para una determinada apellido; y el hierro es para una determinada apellido, yo no puedo hacer porque yo no tengo este apellido, por ejemplo: 'Cham'; yo no soy un 'Cham'. [...] Por eso se casa herrero con herrero, porque si no pierde este... la línea; el herrero no se puede casar con el *foro*, porque si no, no... Si yo soy herrero y me casa con un *foro*, puede ser que mi hijo no será herrero, mi hijo se puede transformar en... y entonces la línea de los herreros se va perdiendo, entonces para que no se pierde, se permiten a casarse entre ellos [...] Esto se hace cada vez menos, cada vez se ve menos; cada vez la gente ya se pasan de esto: tú ves un *foro* que se casa con un *nyamalo* [artesano]; tú ves un *foro* que se casa con un *jali* [griot]. Hay gente que lo conservan, pues bien; hay gente que no lo conservan. Es como el Secretario General de la Unesco, que era senegalés, pues este es de la familia de los zapateros, pero él, *bien que* Secretario General de la Unesco, cuando hay un bautizo, por ejemplo en Dakar, y él asiste, es él que coge para servir a la gente; él dice que mantiene su línea. Este es zapatero, y el zapatero cuando hay un bautizo, por ejemplo, son ellos y los *jali* que cocinan, que distribuyen la comida, que lavan los platos, que sirven a la gente... ¡Y él lo hace! Parece un poco extraño, con todo el título, él era Ministro de Senegal, y con dos mandatos, pero así lo sigue haciendo. Dice que es sus raíces; y la persona no tiene que perder sus raíces; *bien que* tú tienes otro estatus social, pero este no lo tienes que perder; y es una forma de dar clase a la gente de que no tienen que perder sus raíces () hemos cogido la cultura Occidental, pero lo nuestro, lo tradicional nuestro no tenemos que dejarlo. Es como decía Senghor [ex-Presidente de Senegal]: "ábrete, pero para abrirte que no te pierde las raíces; conserva las raíces y te puedes abrir, y ábrete". (SC19-HSW39-ChXe-B)

Julo [hombres libres comerciantes] no se puede casar con *nyamalo* [artesanos]; nunca, nosotros a la vida no lo he visto un *foro* [hombres libres profesionales] que se casa con un *karankay* [talabarteros], o con un *numo* [herreros], con un *jali* [historiadores, griots], o con un *jongo* [esclavos], nunca no lo he visto; y yo creo que no lo verá tampoco. [...] Porque lo que viene así pues viene así, eh; esto yo puedo decirte, pues los que son de antepasados, yo lo encuentro hermano de ellos, para eso nosotros respeta historias, porque conservamos historias, ¿comprende?, y porque tenemos historias, porque para conservarlo y respetarlo tienes que tener [...] Porque desde nuestro abuelos ya la historia de su abuelos, y no ha perdido, que lo tiene apuntado, que no lo tiene apuntado; lo que más importante, tú puedes tener apuntado una cosa en el libro perfectamente y no lo conserva, ¿y para qué le sirve?. (SC16-HGM41-CXe-T)

Como se ha visto, y como desarrollaremos a continuación, la argumentación predominante de la endogamia (homogamia) de estatus social tiene que ver, fundamentalmente, con un conjunto de aspectos vinculados a la familia.

6.4.b "Venir de buena familia"

Tradicionalmente, en la sociedad senegambiana, el estatus social no se ha medido tanto en términos materiales como en términos de reputación personal-familiar. Antaño, para encontrar esposo, se miraba más la familia, la casa, el origen o "raíz" de la que uno procedía; esto es, si la familia –muy centrada en la figura del abuelo– era: seria, honesta, trabajadora, o si a pesar de ser trabajadora pasaban hambre en la época de lluvias (lo que indicaba que no se trabajaba o administraba bien en el periodo anterior). Y para encontrar novia se tenía muy en cuenta la historia o reputación de la madre de la novia (que fuera fiel a su marido, etc.); y si la novia tenía hermanas, se miraba que éstas estuvieran casadas y que respetaran a sus maridos; como dicen algunos: "que no fueran fulanas". Es decir, se priorizaba la imagen socio-moral de la familia del cónyuge (como, de hecho, ocurría también en España). Cabe recordar aquí las apreciaciones de Bourgieu (1968) respecto a la importancia del honor o buena fama del linaje en la endogamia familiar en los sistemas familiares patrilineales musulmanes. Así, en Senegambia, y también en Marruecos, lo primero que miran los padres es la "fama" del cónyuge potencial en su pueblo (su educación, el entorno, si es trabajador, etc.); algo que se sabe en gran medida a través de la gente (vecinos), que funcionan como una red de información también en esos asuntos. Algunos señalan que los hijos heredan la fama de sus padres o familiares, y que hay chicos/as que les cuesta casarse por la mala fama de aquellos (p.e. padre borracho). En suma, "venir de buena familia" ha sido tradicionalmente el equivalente de tener un estatus elevado. Tal como se expresa en origen:

It [*the status*] doesn't matter [...] I prefer them [*sons and daughters*] to marry a religious person; a religious person [*and*] the same education or higher; richer... [...] what I have preferred most, is religion. [*Then*] you look for other things; and the family status also... the ethnic group and the family and the occupation... this is all depend to the nobility of the family; then you can look for the noble family, the... as you have *foro*, or griots...

(SG2-HGM25-CE-Af)

Actualmente, los aspectos materiales definen cada vez más el estatus. En un primer momento el origen familiar se tiene bastante en cuenta. En general se argumenta que es fundamental que el cónyuge sea de "buena familia", y se dice que es más importante conocer a la familia de la que uno viene que a la persona (cónyuge potencial) propiamente. Así, hay ciertas familias que gozan de un gran respeto por su buena reputación en términos socio-morales (en general, venir de una familia religiosa observante confiere gran

prestigio). En las zonas rurales todavía se mira más la familia que el dinero o las posesiones materiales, sobre todo si el cónyuge es musulmán practicante (para que no se pierda la religión con los hijos). Esto es así especialmente en el caso de las etnias fula y serahule. Pero aunque el origen familiar es todavía una referencia, y ante los cambios sociales (p.e. precariedad socio-laboral creciente), y siendo las diferencias sociales muy notorias, cada vez se tienen más en cuenta los bienes materiales: si trabaja, si tiene dinero, negocios, vacas (como señala uno de los entrevistados, en Senegambia: "las vacas son la riqueza; es como el dinero" (SC24-HSF32-CXe-B)), coche, etc.:

[...] antes el dinero no era tanto, pero hoy día sí. Antes se importaba mucho el origen de la familia. Ahora es más importante el dinero, por la situación de crisis económica, para el bienestar [...] hoy en día el dinero se ha apoderado de todo. (TC8-HGkF42-CXa-B)

Es importante tener en cuenta que en Senegambia la poliginia es común y que, por norma general, el esposo mantiene a sus esposas. De ahí que el dinero sea importante: para mantener a las esposas; para ayudar a los suegros (p.e. en el ramadán), pues las dos familias, la propia y la del cónyuge, son como una.

Existe, de hecho, una clara preferencia al matrimonio con individuos de estatus igual o superior; con alguien de "familia de bien". En origen se intenta casar a la hija con un hombre de dinero, "para que ella no sufra". Así, existe la preferencia por un cónyuge senegambiano que trabaje en el extranjero y que pueda mejorar sustancialmente el estatus socio-económico de la familia en origen. Para los de posición socio-económica alta, el factor de clase social puede ser más importante que cualquier otro. Como algunos señalan:

[...] para los ricos no importa la religión, sino el nivel; la religión es para los pobres. (TC15-HMA37-CXe-B)

Muchos de los senegambianos entrevistados en Cataluña no muestran de entrada preferencias de estatus en la elección del cónyuge:

Para mí el dinero no importa. Primero es amor, ya está. (SC1-HSW42-CXe-B)

Otros expresan su preferencia por la homogamia o la hipergamia. Como señala un gambiano de etnia serahule:

Sí, yo quiero casar normalmente de igual categoría. (SC8-HGSh40-CE-G)

La hipogamia (para los hombres) puede ser rechazada a veces en términos de roles de género; esto es, se prefiere a una mujer de menor clase social para que no domine sobre el marido:

Eso me da igual; ese a mí me da lo mismo que sea pobre que sea rica [...] Es que mujer rica, a mí no me gustaría casar con una mujer rica, porque me dominará, entonces no me interesaría. Yo prefería casar con una mujer como yo; que tenga algo como no tenga nada, yo lo quiero ella... Lo que me importa que me quiera a mí, y yo lo quiere ella, que sea pobre lo que sea. Puede ser que yo tengo, puede dar lo que ella quiere, ya no será pobre, ya no será pobre nunca. (SC23-HGSh40-CXe-G)

Sin embargo, como se vió al abordar el tema de la endogamia/exogamia religiosa, más que en términos materiales, la mayoría de los entrevistados argumenta las preferencias respecto al estatus social del cónyuge propio o sus hijos en términos de “calidad” de la persona; es decir, en términos socio-morales: bondad, observancia religiosa, educación, buen comportamiento y origen familiar:

[...] siempre para casar no se puede encontrar una tía a la calle así: “pues me gusta esta, pues voy a casar...”. No, el islámico siempre buscarán por ejemplo la persona, aunque me voy a otro país, casa con la chica, buscará la familia para conocer de dónde viene, quién son; entonces claro, si te interesa, pues te metes, si no te interesa pues tira para atrás. La familia siempre hay que mirar. (SC18-HGSh43-CXe-L)

Mismo nivel o aunque sea de otro nivel, no nos importa mucho esto, porque creemos que siempre el nivel de la clase social se puede cambiar un día u otro [...] Pero alguna cultura mínima sí [...] para poder llevar bien la familia [...] Personas bastante digna de saber que hay cosas que no hay que hacer, y no tiene que ser cualquier persona que viene de la calle, que sea un drogadicto, que sea lo que sea, no: una persona sencilla, pero que al mismo tiempo sabe que tiene que hacer un esfuerzo para llevar la familia adelante. (SC4-HGM46-CE-B)

Educación sí; educación tiene que mirarlo. La forma de ser también igual. Por ejemplo, si una persona, no solamente que la persona la has visto la casas, porque nosotros tiene que mirar mucho la cosa para casar; sabe que tiene que... cómo estas. De buena familia tiene que mirar; tiene que mirar a ver si este es un buen familiar, a ver si tiene un buen educación. Eso tienes que mirar esto, de todo [...] Buena educación de escuela, y de familia, y de forma de ser. [...] Tiene que conozco bien ella, primero que casarte; porque casar no es una jugar; hay que hacer una casar para toda la vida, si puede. Bueno, hay veces se casa para toda la vida, pero después se divorcio o algo, esto otra cosa. Pero antes que casar tienes que saber esta gente qué es: su familiar, cómo está esto, como está su familia, todo. (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

6.4.c El nivel educativo-formativo

Imbricado con el origen familiar, el nivel educativo-formativo es un factor a considerar en la elección del cónyuge. En general, para ambos sexos, la tasa de alfabetización en Senegambia es baja (más en Gambia que en Senegal), y hay una desigualdad educativa

entre sexos favorable a los varones, lo que también desequilibra las posibilidades de elección de la pareja. El contexto patriarcal condiciona en gran medida la endogamia/exogamia a todos los niveles y la homogamia/heterogamia de estatus social, que a la vez lo es de territorio. En general, y dependiendo del contexto socio-cultural y residencial, predomina una mentalidad patriarcal y machista según la cual los hombres prefieren a las mujeres sumisas. Si el hombre es analfabeto, le da igual que la mujer también lo sea; y en caso de casarse con una mujer de mayor nivel educativo, la unión no suele prosperar (por ejemplo en Gambia, los matrimonios entre mujeres de la zona de Banjul (capital) que se casan con hombres de pueblos del interior no duran mucho, y el hombre suele regresar). Si el hombre tiene cierta formación, podrá buscar a un cónyuge de su mismo nivel educativo, aunque, por la misma regla, puede que sea al contrario; es decir, que prefiera una esposa analfabeta, buscando una "dominación" en la relación, ya que se puede sentir humillado ante una esposa que tiene "demasiado" poder o influencia. En cambio, una mujer con estudios, y plausiblemente menos sumisa, tendrá menos posibilidades de casarse allí, porque tanto si el hombre es o no analfabeto, tendrá preferencia por una mujer sumisa. En suma, los hombres de ciudad tienen niveles educativos más altos, y mayores posibilidades de elección (heterogamia y exogamia) que las mujeres del mismo nivel, porque para ellas el contexto patriarcal juega en contra.

Normalmente, en origen, las personas que no han recibido educación reglada se emparejan entre sí; los varones que han recibido educación coránica tienen mujeres que no han recibido educación reglada, y éstos desempeñan trabajos de igual o de superior nivel que las mujeres, que suelen trabajar en el ámbito doméstico, agricultura o ganadería. Entre los que tienen estudios, especialmente en los niveles educativos altos (p.e. universitario) las uniones son mayoritariamente homógamas; es decir, se emparejan con personas de su mismo nivel educativo y tienen profesiones de similar nivel adquisitivo/estatus. La preferencia matrimonial entre los hombres con formación, y/o con mayor poder adquisitivo, y/o conectados con el exterior, es por mujeres jóvenes (aunque la diferencia de edad está siempre presente), de zonas urbanas y con formación alta (unión homogámica o hipergámica). Si ellos tienen conexión con el extranjero o han vivido fuera unos años, quizás prefieren vivir fuera, aunque seguramente no de forma permanente, y generalmente con la idea del retorno. Por otro lado, como ya se ha dicho más arriba, hay una preferencia por parte de los padres —y de las propias hijas— a que las hijas se casen con hombres senegambianos que viven (trabajan) en el extranjero ("*tubaablandia*"); esto es, con cónyuges del propio clan familiar (endogamia) de estatus socio-económico superior (hipergamia).

Cabe decir que la homogamia educativa-profesional puede importar más que la endogamia de grupo social o estamento, es decir, que una persona de un determinado estamento que se case con una persona de estamento superior podría "suplir" la heterogamia étnica con la homogamia educativa-profesional (es el caso de una pareja formada por un hombre descendiente de esclavos, de nivel universitario y técnico

informático y una mujer perteneciente a grupo de hombres libres, de nivel universitario y profesora de primaria).

Como se ha visto, entre los senegambianos entrevistados y sus parejas la preferencia es a la homogamia educativa-profesional y socio-económica, tanto para uno mismo como para sus descendientes, a veces más en términos genéricos de bondad y buen comportamiento, y otras veces en términos más precisos. Como vimos ejemplificado en el apartado dedicado a la endogamia/exogamia de país de nacimiento-socialización (6.2), a veces se puede priorizar más el nivel socio-educativo que el país de nacimiento (aunque de hecho, lo primero sea generalmente corolario de lo segundo) (p.e. SC22-ME37-ChXe-L). Esto coincide con lo que se expresa en origen:

[...] I prefer them [*sons and daughters*] to marry a religious person; a religious person [*and*] the same education or higher; richer... (SG2-HGM25-CE-Af)

Y a veces, la preferencia por la homogamia educativa se expresa en términos de pertenencia por un mismo grupo étnico, al que se asocia un tipo de educación y modo de vida determinado:

La educación de base es la educación étnica [...] la educación de base siempre deriva de la educación del grupo social donde pertenece la individuo [...] [*También*] Los catalanes educan a sus hijos a su manera de sistema catalán; el castellano también educa a sus hijos a su manera de ser castellano, Andalúz también, el vasco también [...] a pesar que vivís en mismo país, pero ya se ve los compartimentos muy distintos, muy distintos uno a otro; sí. (SC5-HSD43-CE-G)

6.4.d Xenofilia y mixofilia: color y estatus

En Senegambia el idioma wolof es el que predomina en las zonas urbanas y a nivel oficial (también en Gambia, a pesar de que el mandinga es hablado por el 80% de la población), y, en general, los wolof tienen un mayor poder adquisitivo que otros grupos. Existe, pues, una especie de xenofilia étnica o etnofilia hacia los wolof, por considerarles de "posición más alta", de "más nivel". Un reflejo de esto es la adopción de la lengua wolof por parte de personas que pertenecen a otros grupos étnicos, con lo que ello conlleva de auto-adscripción al grupo (la lengua es sinónimo de pertenencia étnica). Es lo que se en antropología se conoce como *passing* (i.e. trasvase de individuos de un grupo étnico a otro). Como señala uno de los entrevistados:

Ahora los wolof no son una etnia, son una clase social; por eso uno que habla wolof dice que es wolof, pero no es. ¡Antes había sólo doscientos wolof, y ahora todo el mundo es wolof!. (SC5-HSD43-CE-G)

Otro reflejo de esta etnofilia es la mixofilia étnica; esto es, la preferencia de los hombres de otras etnias por uniones con mujeres de etnia wolof, a las que se reconoce un mayor estatus a pesar de que se pueda rechazar la unión por razones de estilo de vida:

I'm not interested in... marrying Wolof [...] But, due to their... status and help to the husband, is more precious than that of the Mandinga; yes; whatever they do, they [*Wolof wives*] will try to... to comfort the man, the husband. (SG2-HGM25-CE-Af)

De hecho, de los pocos casos registrados de exogamia étnica en la muestra de trabajo de campo en Gambia (13%), no hay hombres wolof formando ninguna de las uniones, y sí en cambio hombres de otras etnias, concretamente mandingas, formando uniones con mujeres wolof. En los casos de homogamia educativa, suele haber hipergamia étnica en este sentido.

Por otro lado, como ya se ha comentado más arriba, hay también una relación entre color de la piel (fenotipo) y estatus, de forma que los individuos de grupos étnicos de piel más clara (p.e. Fula), serían más valorados como cónyuges potenciales (el color puede funcionar aquí como una dote simbólica en términos de estatus). De nuevo, tanto por factores estructurales como culturales, esta exogamia (heterogamia) se da más entre hombres “de piel menos clara” con mujeres “de piel más clara” que al revés. Esto ocurre también en las relaciones entre subsaharianos y magrebíes, concretamente en las uniones entre hombres senegambianos y mujeres marroquíes. Y por extensión, en la relación con los *tubaab* o blancos, que serían más valorados como cónyuges potenciales (desarrollaremos este aspecto en el siguiente apartado).

6.5 Aspectos particulares de las uniones mixtas entre senegambianos y españolas en Cataluña

6.5.a Perfil general de las uniones mixtas

En el Capítulo 5 se analiza en detalle el perfil sociodemográfico de las uniones mixtas. Baste decir aquí que la mayoría de senegambianos que forman uniones mixtas son hombres solteros –o con relaciones previas no formalizadas– con recursos socio-económicos suficientes o por encima de la media y con contactos previos en el exterior. Como se vió en el Capítulo 3, normalmente emigran los hombres solos, y una vez establecidos, reagrupan a su cónyuge e hijos, si los hay. Esa es en gran parte la razón –confirmada con las explotaciones cuantitativas– por la cual apenas hay matrimonios mixtos entre mujeres senegambianas y hombres españoles. Como señalan los propios entrevistados:

Mujeres no, porque la migración de las mujeres es muy escasa, es muy poco. Los que lo hacen [*casarse en España*] frecuentemente son la gente de Ghana y Nigeria. De Ghana y Nigeria las mujeres sí, porque pueden venir solas, pueden emigrar solas; emigran solas y vienen. Pero en Senegal y en Gambia... si no tienen un marido para venir solas es difícilísimo; porque la familia no te dejan; es que la mujer no tiene tanta... tanta libertad como los hombres. Al hombre sí lo pueden permitir a salirse; pero una mujer que no está casada, que no esté... no tiene una protección, ¿no?, dejarlo así a la aventura, pues no es... Y no suelen hacerlo, no suelen hacerlo. (SC19-HSW39-ChXe-B)

Las que han salido es porque se las han traído los maridos aquí, ya casadas con una africana. Pero gambianas y senegalesas casadas con españoles hay muy pocas [...] ¡Hombre, las habrá, alomejor sí!, pero más bien porque el hombre haya ido a África y se haya casado allí. Pero por venir la mujer gambiana para acá y casarse, pues no sé... muy pocas. De Nigeria sí, de Nigeria sí que conocemos; que aunque no las vemos casadas con hombres, pero han salido más; llevan más tiempo solas aquí, solas que han buscao su vida aquí y pues con el comercio, vendiendo cosas. (SC12-ME52-CXe-B)

Porque hay pocas mujeres africanas que son solteras, porque las que vienen siempre vienen con su marido, sí. Entonces no es como Francia donde hay, hay chicas grandes ya que son mayores, porque han nacido allí, o si no hay mujeres que salen de Senegal directamente a buscar trabajo en Francia solteras, pero en España aquí eso no hay, hay muy poco. No sé de Guinea Ecuatorial..., eso puede ser; pero las de Gambia y Senegal siempre vienen con marido, por eso no hay muchas que tienen relaciones con los españoles, sí. (SC17-HSD40-ChXo-B)

De españoles a africanas hay muy pocos; pero de africanos a españolas hay muchos. La explicación es muy sencilla: lo que pasa que la inmigración aquí en España, solamente vienen los hombres, es la única razón, vienen los hombres; y entonces, como hemos venido nosotros sólo los hombres, pues lo primero que tiene que hacer... hombres con españolas. Ahora, cuando llegan las niñas que nacieron aquí, cuando tengan la edad de todo eso pues ya... va a haber más parejas entre españoles y africanas, como en Francia y como en otros sitios también. (SC5-HSD43-CE-G)

Las mujeres que vienen aquí están casadas. Y claro, aquí vienen muchos hombres que no están casados, pero mujeres todo están casadas; ¡entonces imposible!. [...] Oséa aquí la mayoría, mujer senegalés, si le ves aquí, la mayoría porque está casada, viene con su marido. Pero si no, la mayoría no salen. (SC14-HSW33-CE-T)

Una tipología básica de la formación de la unión exogámica podría ser la siguiente:

- a) Hombres inmigrantes casados, con o sin hijos, que emigran y forman otra unión en destino, con o sin ruptura de la relación anterior (normalmente sin ruptura formal)
- b) Hombres inmigrantes solteros que:
 - b.1) Conocen a una mujer de otro país (principalmente española) en destino
 - b.2) Conocen a una mujer turista en su país de origen y luego emigran juntos
- c) Mujeres inmigrantes divorciadas que:
 - c.1) Llegan a destino casadas en reagrupación familiar, se divorcian y vuelven a casarse en destino con un hombre de otro país, principalmente español (poco común)
 - c.2) Llegan a destino ya divorciadas y forman una unión mixta (menos común)
- d) Mujeres inmigrantes solteras, que generalmente emigran en reagrupación familiar (hijas de inmigrantes), y que forman una unión mixta en destino (potencialmente más común)

Se puede establecer una distinción entre dos tipos de parejas, que más o menos coinciden con distintos momentos en tiempo: por un lado, las parejas mixtas entre senegambianos y españolas que se formaron en los años 1970s y 1980s, suelen ser parejas se conocían en destino, generalmente en contextos lúdicos (p.e. discotecas). Las mujeres proceden fundamentalmente del sur y centro de España (Andalucía, Extremadura, Castilla-León, Castilla-La Mancha, etc.), y muchas de ellas son divorciadas y con hijos previamente a la relación (cabe recordar que en las uniones entre hombres senegambianos y mujeres españolas de la muestra de trabajo de campo en Cataluña, los hombres se han divorciado alguna vez en el 12% de casos, y en torno al 30% las mujeres). Se trata de uniones donde las mujeres españolas tenían la idea de formar una familia.

Por otro lado, las parejas más recientes se han conocido a través del turismo, ya sea en origen (habiendo viajado la mujer a África y conociendo a su pareja *in situ*) o en destino (tras regresar de África y conociendo, a través de esa experiencia, a su pareja en destino). Es común el caso de mujeres que visitan Senegal o Gambia, o cualquier otro país africano por ejemplo, vinculadas en programas de acción humanitaria o como miembros de ONGs, y que conocen a su actual pareja en origen y regresan juntos a destino. En este caso se dan más uniones de tipo informal (con o sin cohabitación); aunque en ocasiones las uniones de cohabitación acaban en matrimonio. En ellas las mujeres son mayoritariamente nacidas en Cataluña, más jóvenes, más independientes y con mayor estabilidad laboral, y no suelen haber estado casadas anteriormente. En este sentido, como desarrollaré luego, los estereotipos étnico-sexuales –por ambas partes– juegan un papel importante, independientemente de la clase social o el nivel educativo.

6.5.b La impredecibilidad de la unión mixta

La mayoría de los senegambianos entrevistados suelen expresar que el destino, también en lo que respecta al matrimonio, es incontrolable:

[...] lo que pasa mañana, tú puedes pensar lo que tú quieres, plantear lo que tú quieres; pero lo que pasará mañana, esto sólo lo sabrá cuando llega. Y tú puedes decir: "ui, yo esto no esto no, esto no", y luego ahí en Marruecos, no sé por estudiar o por lo que sea me voy ahí, y la silla al lao de mí, una chica y siempre vamos juntos, igual me cae bien, yo le caigo bien, amigos y luego nosequé y luego pasa lo que pasa, ¿no?. ¡Y esto viene cuando viene!, y resulta que yo he estao: "no yo no me casaré con nosequé..."; esto nunca se sabe hasta que llega. Oséa que esto nadie puede decir: "yo no me gusta nosequé, o nosequé nosequé" nunca; eso mejor no lo dices nunca porque no sabrá lo que pasará luego. (SC14-HSW33-CE-T)

[...] para casarte es un suerte, si sale una española y sale bien, mejor que otro; si sale una africana y sale bien, mejor que otro. Casarse es un suerte, no sabes donde vas a caer. (TC16-HGD45-CXa-B).

Coincidiendo con lo que se suele expresar en origen, muchos, siendo musulmanes, e indiferentemente del tipo de cofradía o grado de observancia religiosa, expresan que todo está en manos de Allah (de ahí la expresión "Insha Allah", que puede traducirse como "si Dios quiere/lo permite"). Así pues, con quién vaya uno a unirse en matrimonio está también en manos de Allah. Y en el caso de los más religiosos, aunque el matrimonio en un lugar concreto y con una persona concreta haya acarreado serias dificultades, se toma con resignación precisamente por esa razón:

Sólo Dios puede saber, sólo Dios lo sabe [...] Hablando con Dios: "¿y porqué me haces esto?"; por lo menos la vida que yo llevaba, gentes que yo conozco lo mundo, y las chicas de otros sitios, y me hace casar, y lo da gracias porque él quiere, ¿pero porqué me hace casar y aquí, no es ninguno otro parte de España mismo, sino concretamente aquí en Montsià, a parte de Tortosa?. Siempre lo decía, hasta delante de mis hijos. Esos pensar que unos cosas que no sé que tengo hacer, porque no sé porque; un castigo que no sé que Dios me he casado porqué. (SC16-HGM41-CXe-T) [N.A: se trata de un matrimonio entre un gambiano y una española que viven en un lugar muy apartado del campo de Tarragona, y que sufrieron una inundación que arrasó su propiedad, una granja de pollos, por lo que actualmente viven en condiciones mínimas. Aquí fue la esposa la que convenció a su marido para que recuperara el negocio familiar]

A pesar de expresar sus preferencias, pues, la mayoría de los senegambianos que forman uniones con españolas exponen la impredecibilidad de la elección matrimonial en su caso, subrayando el hecho de que no se trataba de algo planeado, por ninguna de las dos partes. En gran medida, esta impredecibilidad viene dada por el *habitus* de la endogamia en

origen, incluyendo la presión de la familia. En este sentido, se subraya la diferencia entre el proyecto inicial (migración temporal y matrimonio endógamo) y la realidad posterior (migración permanente y matrimonio exógamo):

[...] lo que pasa... estas cosas que yo he hecho, Dios ha hecho. Pero yo no sale de allí, viene aquí idea me va a venir a casar aquí; no. Lo que pasa es Dios le ha hecho, y ya está [...] El casarte sólo es suerte; si sabe, si tu pensar dónde yo viene... muchos kilómetros atrás, claro [*sonrie*] Si alguien dice a mi en África: "tú tiene que ir España, casarte con una mujer de Córdoba", yo digo: "no, no puede ser"; ¡pero miral. (SC11-HSW50-CXe-B)

Yo no pensaba casar aquí; no pensaba esto. Cuando he venido, pensaba venir trabajar y luego hacer un poco de dinero, luego marchar a ver mi madre, porque se ha hecho viejo ya, y cuidarla...; pero ilusión no viene así [...] ilusión ha venido para venir a trabajar. Pero como siempre va la cosa no... la esperaba como tiene que salir, entonces el tiempo va pasando, pues mira. Hasta que te encuentra a uno, te la va a buscar, y entonces hablar y tal y mira, aquí estamos [...] No pensaba esto, porque allá [*en Gambia*], siempre cuando te sale igual te nombra una mujer para que puedas casártele, de pequeñito: "cuando viene mi hijo [*del extranjero*] se casará con el tal"; ya te busca la familia esto, sin conocer tú. Entonces claro... Y tú venir aquí para hacer dinero y luego marchar y luego dar dinero a la familia de ella, y luego hablar con ella y conocerla, y luego si puede casar se casa. [...] Venido de voluntad de esto, pero la persona no sabe qué te esperas, a veces: tú salió con una ilusión y te sale otro; y ese es el que pasa a mayoría [*de paisanos*] aquí [...] Esto, yo cuando salió no piensa casar ninguna parte; yo he pensao venido aquí, trabajar, y luego volver y casar a África. Yo llego a esa ilusión, pensaba... no pensaba que casaré aquí. Y me ha salido como si fuera que toca una lotería; porque te sale, día que no esperaba, y te sale. (SC13-HGM37-CXe-T)

Yo de verdad no pensaba casar con nadie aquí; yo pensaba que si busco mi... lo que busco aquí, y el día que vuelva a mi país buscarás una mujer allí, enamoras aquello, y lo caso; eso es lo que yo pensaba siempre. Pero mira, como lo dice la gente, la cosa lo que te viene te viene que venir. (SC22-HGF40-ChXe-L)

Estuvimos saliendo juntos y yo lo pidió a mi casa que quería casarme y tal; [*con énfasis*] ¡claro, yo era uno de los primeros... yo soy el primero que ha salido del seno de familia para casar con otra persona diferente!; todos los que hemos casado somos primos, son... entonces claro, aquello... Le pidió a mi padre, le lie explicao, y mi padre me ha contestado que, que... y lo que quiere contestar y se acabó: "tu haga lo que quieras, que no hay ningún problema". Eso fue el matrimonio; no me han puesto ningún impedimento [...] Aquellos tiempos también no vengo aquí para quedarme aquí, sino que: "venga va, yo me voy", como todo el mundo: "me marchó, yo no me voy a quedar aquí"... ¡Y ya llevo treinta años! [*risas*] (SC12-HGM52-CXe-B)

(SC15-HSM40-CXe-B y SC15-ME32-CXe-B):

ÉL: No lo imaginaba, no lo tenía planeado; lo que pasa después de salir, conocer el país, y... tu intención es la integración total, entonces tienes que intentar ser tú, no sé si me entiendes [...] A veces con ella y charlando así, a veces yo le hace preguntas: "¿tú cuando estaba estudiando universidad, ha imaginado alguna vez que vas a tener un negro...?"; dice: "¿yo...?" [risas]. ¡Es que nunca ha viajado para allí!. "Pues yo nunca, cómo puede ocurrirme en la cabeza esas cosas cuando estaba joven". Pero ese es un destino de cada uno...

ELLA: Es que eso no se piensa; no, no.

Siempre he pensado casar con una mujer de mi pueblo, siempre. Nunca había planeado, nunca en mi vida había planeado casar con una mujer blanca, ni otro país. Prefería de casarme con una mujer de mi tierra, que ella conozco mis costumbres, yo las suyas... Y seguramente, siempre hay algo que no va bien, porque allí también existe separación [...] Ella [*se refiere a su esposa catalana*] a mí siempre me preguntaba [...] "¿tú te gustaría vivir conmigo?"; yo siempre dije esto: "yo nunca vive con una mujer, no lo sé"; además yo le dije: "tú lo que tienes hijos [*ella era divorciada con tres hijos*], yo no tengo a nadie, y yo cuando quiere me puede ir donde quiere, eh...". Pero en fin, ella le daba igual, y ella me dice me quería a mí mucho. Pero yo este tiempo muy joven; ¡si fuera hoy lo pensaría bien, eh!, porque yo lo sé... Después le dije: "yo es que nosotros aquí no hemos venido para casarnos; hemos venido para hacer dinero para volver a nuestra tierra a hacer lo que tenemos que hacer, o mientras estamos aquí mandar dinero; hacer lo que queremos hacer, eso es lo que me interesa más que nada". [*con énfasis*] Ya después que una vez que te casas aquí, ¡ya no puede hacer lo que quiere hacer!. Entonces nuestra familia están viviendo... unas condiciones muy mal [...] si yo vivo bien aquí, me gustaría echar una mano en mi familia que vive como puede; pero no olvidar de ellos; eso siempre le dije yo a ella. (SC23-HGSh40-CXe-G)

Yo nunca he pensado... *bon*, casarme en mi tierra o casarme en Europa; a mí... yo digo: "cuando llega el momento, es el momento", pero nunca he pensado en esto, no.

(SC24-HSF32-CXe-B)

Yo nunca pienso: "yo quiero casar con alguno de mi familia, yo quiero casar con un blanca...", nunca. Porque he tenido muchas novias aquí, pero como no viene cosas juntos para casarnos, no se puede ser [...] yo me ocupaba más de la música que buscando una mujer para casarme [...] porque yo tenía mis papeles, yo si no me caso por amor, me voy a seguir así [...] no me hacía falta: "ei, tengo que casarme... por algo"; por algo no. Es Dios que nos ha juntado, porque como viene las cosas, si lo piensas, es porque Dios nos ha juntado, porque ella de su sueño era Senegal; e justo cinco días viene y me encontró; me encontró, le gusta, buen rollo, le explica más, pan pan, y ya está [...] Esto es cosas que va a durar.

(SC1-HSW42-CXe-B)

Paralelamente, la importancia de estar casado y tener hijos en la sociedad senegambiana puede hacer que el matrimonio exógamo se produzca por circunstancias coyunturales dentro del proceso migratorio y vital. Como expresa el mismo individuo:

Yo prefiero una chica, casarme con una chica, lo que sea; que me comprende, que me entiende, e nos comprendemos, y ya está. Yo no es que no me caso porque no es un *griot* con mí; no me caso porque no tenemos mismo religión... no eso no. Me he casao porque me gusta, y encima soy hombre que tiene que tener mujer, porque estoy un poco mayor, e necesito un mujer para vivir con mis hijos; porque si espero de irme a mi país para casarme, me voy a estar viejo sin casarme; porque aún estoy inmigrante, y no sé lo que hay delante... alomejor me quedo aquí más tiempo, y he perdido mucho en Senegal, porque diez años son muchos. A mi país están adelantando, y yo si no me adelanto aquí, voy a retardar a mi país, entonces me tengo que elegir, ¿me entiendes?. Me viene, me caso; y me he casao, estoy de puta madre bien. (SC1-HSW42-CXe-B)

Como se ha dicho anteriormente, mientras que la mayoría de las parejas entre senegambianos y españolas que se formaron en los años 1970s y 1980s en Cataluña se conocieron en destino, la mayoría en contextos lúdicos, como las discotecas:

Mi mujer conocemos a una discoteca en Badalona. Yo era muy famoso a dentro de la discoteca porque en aquellos tiempos hay poco negros, eso es la realidad. Entonces todo el mundo me conoce [...] pues estuvimos ahí a la discoteca bailando y hemos visto, entonces estuvimos juntos un día, dos días, varias veces [...] y al final hemos casado el 1974; sí, sí... así conocemos, en discoteca [...] (SC12-HGM52-CXe-B)

Yo estuve aquí como dos años trabajando, parriba y pabajo, y... un día fuimos a bailar [...] y la conocí en una discoteca por casualidad [...] No pensaba casar, ni de aquí ni de Gambia, ni... No mi intención vengo a casarme; surgió de casualidad, y suerte, y... ¿sabes?. (SC3-HGF37-CXe-B)

, la mayoría de parejas mixtas recientes se han conocido a través del turismo, ya sea en origen (habiendo viajado la mujer a África y conociendo a su pareja *in situ*) o en destino (tras regresar de África y conociendo, a través de esa experiencia, a su pareja en destino):

Españoles con mujeres de Senegal no hay muchos; pero sólo ese amigo que está en Barcelona, que se encuentra allí una senegalesa, ¿sabes?, y fue allí para casarse; ahora están aquí los dos, sí. Los dos son jóvenes. (SC20-HSF32-CXa-L)

Hemos conocido por Barcelona, por la Plaza Real, a un bar de un amigo... Y justo que venía de África, de Senegal; cinco días ha llegao, e de hablar, sale el nombre de Senegal, e hablamos e nos conocimos; y fuimos amigos, nos conocimos...; o explica mucho en Senegal, ella también me explica, hasta que llego a su casa, me muestra fotos; así viene muchas cosas [...] Luego casamos, ¡cosas de amor!, tu sabes como es... eso viene derrepente, porque la persona te gusta y encima te gusta como es. Porque él [ella] alomejor futuro marido era un senegalés, ¡seguro!; porque ha ido en Senegal, ha enamorado del país, eh... por su suerte ha

encontrado un senegalés, ¡bueno, seguro sale amor!. Así decidamos de casar, buen rollo, estamos hasta que hacemos un año, y fuimos juntos en Senegal los dos; ahí decidamos casarnos, e la familia le gusta, y ya está, hemos casao [...] fuimos el día 25 de diciembre y casamos el 31, el fin de año [...] Nos conocemos e vivimos juntos casi un año, y luego decidimos casarnos, irnos en Senegal y casamos. (SC1-HSW42-CXe-B)

Aunque también hay parejas mixtas recientes entre senegambianos y españolas que se han conocido en contextos lúdicos (p.e. discotecas):

(SC24-HSF32-CXe-B y SC24-ME34-CXe-B):

ÉL [*sonriendo*] bailando en una discoteca [*risas*] [*dirigiéndose a su esposa*]: Lu, me está preguntando cómo yo te he ligao a tí.

ELLA: te he ligado yo.

ÉL: ¿has oído, es ella que me ha ligao, entonces...

ELLA: un día, que no sé pas qué pensaba; que sembra que si m'ho hagués pensat, li hagués dit: "mira, dame el niño, y... ja parlarem". [*risas de todos*]

Algo que es todavía más común en el caso de uniones mixtas con mujeres de otras nacionalidades, como es el caso de una pareja formada por un senegalés y una dominicana:

Pues conocimos al discoteca, sí; osea discoteca dominicana en Barcelona. Sí, hay muchas allí, muchas... [*residen en Mataró*] (SC17-HSD40-ChXo-B)

6.5.c La "anti-estrategia" de la unión mixta: las constricciones familiares y sociales hacia la endogamia

Ya se ha señalado más arriba que las familias, tanto en origen como en destino, ejercen una influencia importante en la tendencia hacia la endogamia. Tradicionalmente la unión dentro de los límites familiares o comunales en origen ha servido para dar estabilidad a la estructura socio-familiar, entre otras cosas porque los mecanismos de mediación y resolución de conflictos son más directos. De ahí que, en general, la familia en origen rechace la unión mixta:

Antes karankay [*talabarteros*] tiene que casar con karankay; numo [*herrereros*] tiene que casar con numo... todo esto: cada uno se casa con su raza. Si yo me caso con numo, todo el mundo me habla mal [...] Esto es cultura de allá. Pero ahora si tu te vas a un sitio y la casa con una chica, y ellos no saben ni que son de numo ni de karankay ni lo otro... Entonces ya... ya no es lo mismo. Pero si yo me casa una africana, la gente siempre: "a ver, ¿quién es ella?", ¿entiende?, entonces buscando ella a ver quién es, qué familia es ella [...] Y ahora si me viene con una *European*, si ellos no puedo explicar, no puede saberla... [...] Pero la gente allá aún te hablará mal, ¡eh!. Dicen: "mira este ha marchao a Europa, y debe casar su raza, y

casao con otro" () Y la gente de allá ya viene explicar esto: "¡eso está perdido, esto es un niño perdido: mira se ha marchao a Europa y se ha casao con una *European*", ¿sabe?. Todo el día me lo machaca, porque són de así, son de así... (SC13-HGM37-CXe-T)

Yo cuando salí [*de Senegal*] yo mis padres me obliga, me mandaba cartas; mi familia, mi hermana mismo, mi hermana mismo me mandaba carta: "¿cuándo voy a casarme?", él [*la familia*] quiere que yo me caso ahí. Mis padres también me mandaba; antes de morir quiere que... sabes, todos los padres, anteriormente nuestro cultura, un padre siempre desea el mujer de sus hijos que se sepa que es de ahí. [...] Yo mis padres, cuando hemos planteao de casarnos, yo mando una carta a mi padre, por respeto, por costumbre, nuestro cultura, respeto, le mandé una carta pidiéndole que he encontrao una persona que quiere casarse, si no le importa; su respuesta ha sido: "a mí me da igual, un hijo sabe dónde nace, pero dónde va a vivir no lo sé. Yo ha nacido a otro país ha vivido a otro país diferentes; y tú ha nacido aquí ahora estás viviendo a otro parte del mundo que no sé lo que ocurre, yo no tengo ni idea de lo que tiene aquí. Única cosa que voy a darte consejo, que no olvides lo que eres () pero tu vida es tu vida". Desde ese respuesta de padre mía, yo me decidió decirle la mujer: "sí, me casaré contigo"; y así ha sido. Me fui a buscar a preparar papeles y ya está, solicitar la boda. (SC15-HSM40-CXe-B)

En gran parte, se trata de una preferencia en términos religioso-culturales. Lo que no obsta para que, en caso de matrimonio mixto, el hijo mienta a su familia en origen con el fin de evitar el conflicto:

Mi padre no le gusta que yo casa con blanca, yo lo sé muy claramente; mi madre tampoco, lo sabe muy claro () Lo gusto de ellos que yo casa la mismo raza, mismo religiones, le gusto de ellos tengo que casar así [...] tiene que ser la mismo raza, como te dicho *julo* [*hombres libres, comerciantes*], y musulmán, y negra, le gusto de ellos son de esto. Entonces yo llevaba vario tiempo que no le escribir, ni llamar, ni decir nada, porque yo sabía lo pensamiento de ellos, ¿sabe?, y al final me hablaba con ellos, he informao; veo mi madre que se entiende, mi madre se entiende, entonces me dice: "no pasa nada, si ella te quiere y tú la quieres, pues... Lo que tiene que hacer es enseñar musulmán", eso sí, eso siempre me lo dice, hasta hoy: "tiene que enseñar musulmán, si són tu esposa, tiene que enseñar musulmán, y que se entiende la religión..."; entonces yo digo: "sí, sí, sí, la estoy enseñando", para que lla esté tranquilo... Pero yo lo no enseño nada, porque ella no me pidió y no lo... Entonces yo le digo a ella [*mi madre*] que: "sí que estoy haciendo, sí, tranquilo que todo va bien". Y mandao foto de niños, y todo va bien. (SC13-HGM37-CXe-T)

Especialmente si la familia directa (padres y/o hijos) dependen del hijo emigrado (p.e. por ser hijo único), las limitaciones a la exogamia son más fuertes, pues supone una pérdida tanto material como emocional, en un contexto en que el contacto familiar es muy importante:

Mi madre sí, la que me ha criado [*adoptiva*] sí que no le ha gustao, porque ella tampoco nunca tuvo hijos, sólo yo, yo es lo único que tiene; ella dice que ella no lo ve bien, porque dice que si yo me casa aquí ya ella me perderá a mí, ella no tiene hijos, no ha podido tenerlo, que no puede ser. Ella no quería. Pero al final ella también dice: "venga", dice: "es igual"... Osea que yo, de verdad, a mí nunca me ha faltao nada. Cuando vivía allí a casa nunca me ha faltao comida ni ropa ni zapataos, [*con énfasis*] porque es mujer siempre me ha cuidao pero muy muy bien; siempre he tenido lo que he querido, siempre. [...] porque no conocí a mi madre, conocí como ella lo llama 'mamá'... me ha dado todo lo que ha podido, todo.

(SC23-HGSh40-CXe-G)

Pero, a veces, la red social de la migración en destino puede ejercer incluso más influencia en cuanto a la tendencia a la endogamia que la familia en origen, tal como explica el mismo individuo:

Los amigos que tenía aquí, porque familia cerca no la tengo, pero de mejores amigos que tengo aquí, no le han gustado que me... Ellos dice yo era demasiado bueno para casar con una mujer blanca. [...] dicen: "de la manera que eres tú no tendrías que casar con una mujer blanca, porque tú... la persona que está muy nervioso [*en situación de necesidad*] si pueden casar; pero tú no eres esa persona...", y además no le gustan, no le gusta. [...] Dicen que todos sitios la gente quiere un hombre bueno; entonces ellos prefieren yo me caso con una mujer de mi tierra que aquí. Pero al final de todo no lo aceptaban. Yo dije que: "mira, yo lo consultaré a mi padre?; lo consulté a mi padre", y me dice: "mira, cualquier hombre vaya donde vaya, tiene que saber su interés; donde está y donde vaya y donde vive, hay que saber lo que te interesa y lo que no te interesa"; eso es lo único que me dice: si yo quiero casarme con ella, eso es cosa mía; si no quiero casarme con ella, eso es cosa mía; él no quiere saber nada, ni obligarme, ese tiene que salir adentro de mí. (SC23-HGSh40-CXe-G)

En esta línea, algunas de las mujeres españolas casadas con senegambianos expresan que esa reticencia existe en Cataluña por parte de las mujeres senegambianas hacia los matrimonios mixtos, lo que se refleja en la exclusión de las cónyuges españolas en las relaciones sociales cotidianas:

(SC11-HSW50-CXe-B y SC11-ME43-CXe-B):

ELLA: Porque África mismo tiene mucho racismo [...] aquí mismo tú vas a casa de africanos que la mujer te mira por encima del hombro, como si fueran ellas las reinas de Saba, como yo digo [...] Porque yo soy la misma aquí que soy en África [...] [*con énfasis todo el tiempo*] Ya te digo, los hombres no, pero las mujeres piensan que les has quitao un marido a ellas [...] Es como cuando hay una fiesta, hay una fiesta y se anuncian entre todas ellas, pero como tu seas una de ellas... Nosotros habemos aquí siete u ocho casas con ellos, y jamás nos enteramos si no es por ellos que nos lo dicen; ahí se ve ya que nos discriminan, ¿no te parece?: vas a una fiesta de ellas, y siempre ellas se apiñan, a ti te dejan a un lao, ¿eso qué quiere decir? [...] eso es de no llegar más allá de donde puede; o de pensar: "esta no es de mi

raza, déjala ahí". [...] Eso también te hace alejarte de ellos [...] Pero te da rabia porque tú no tienes problemas, ¿entiendes?; tú cuando te pasa algo... Yo he estao aquí sola y él [*mi marido*] ha estao un año en África; yo he tenio problemas aquí con mis niñas que se han puesto malas, y he tenio que acudir a la gente blanca en vez de a los negros porque los negros no se han brindao ninguno; aquí no viene nadie a decir: "te falta un vaso de leche para tus hijas"; ¡porque cuando a ellos les falta algo bien que vienen! [*discuten entre ellos*] Es que ni siquiera te hablan... me da rabia porque luego a lo mejor no vienen aquí nunca, y cuando él [*su marido*] viene de África, vienen todos... hace que te cabree; hay veces que me duele.

ÉL: Costumbre de nosotros así: si yo tiene un amigo el negro, su marido estar fuera, yo su casa no puedes entrar allí, si no está le marido, no puede ir [...] [*discuten entre ellos*] [...] ¡ningún hombre no va a estar allí, ni negro ni blanco Juani!

En cualquier caso, el rechazo de la familia en origen a la unión mixta dependerá del tipo de familia, de sus características socio-culturales y de localización, así como de la trayectoria conyugal de los hijos, en caso de que sean varios. En general, cuantas más uniones exógamas ha habido en la familia, mayor apertura por parte de los padres:

Nada, mi padre lo que me decía: ¿Abdul, tú eres ya mayor, tienes tu cabeza, tú haz lo que te parece bien, porque yo no tengo problema de raza o lo que sea, tú esta allí, si estás bien con ella, cástate'; es lo mismo, para él es lo mismo. Siempre lo llamo, me pregunta: "cómo va tu mujer, tu hijo", todo, está bien todo mi familia; porque yo no soy el primero que ha casado con una chica, una persona de color, ¿sabes?; mi hermana mayor también se ha casao con un suizo... no ha pasado nada. (SC24-HSF32-CXe-B)

Las reticencias al matrimonio mixto también se dan por parte de la familia del cónyuge español, muchas veces basadas en prejuicios y estereotipos hacia la pareja inmigrante: que son gandules, oportunistas, que se casan o mantienen relaciones con nativos por interés, etc.:

Mira, la familia tampoco no le hacen gracia, por ejemplo mi padre no le hace gracia que me caso con una blanca, es que no aceptan, no le hace mucha gracia... quiere decir que le gustarían ellos que casa con un negra o... musulmana, por ejemplo, mismo religión, ¿sabes?; igual que ella [*se refiere a su esposa española*] también, su gente [...] le gustaría que ella case con un católico o blanco... no sé, sería al revés también. Siempre habría... siempre hay pegas [...] Cada uno tiene su gusto, ¿no?. Alomejor para casar con su hija, tampoco no se fia, alomejor tampoco sabe que... ese chico de dónde viene... es que es normal, ¿sabes? [...] Y ves que mi mismo raza tampoco no te aceptan, o no te tratan como te tienen que tratar, siempre hay [...] La familia tampoco no... no le hace mucho gracia; alguno familia de ella mismo alomejor no te tratan como te tienen que tratar, porque eres... ¡eh!, esto... Pero eso no hay que valorarlo, no creo que... (SC3-HGF37-CXe-B)

A mí, algunos familiares míos me decían: "ya no eres tú, sino tu generación" ; y mi contestación era: "si hay una mujer en el mundo que ha querido a su padre [*Suleiman*] como yo lo quiero, alguna habrá que quiera a mi hijo como yo quiero a su padre". Es que no me podía plantear en aquél momento que mis hijos iban a tener problemas de racismo, o iban a... Porque yo también era chica joven, tenía veinte años [...] veinticinco cuando nos casamos. Entonces ¿qué te podías plantear?: pues que estabas enamorada, y que querías estar con esa persona. Si tu en algún momento pensabas: "¿podré tener problemas...?"; pues no, yo no tengo problemas; si yo quiero tanto a su padre, ¿no habrá una mujer que quiera a mi hijo?". Siempre tuve mucho más problema al tener a mi hija () Oséa, cuando pensaba tener una niña, era más reacia a eso, siempre quería tener niños; porque pienso que podían defenderse más ante la vida, eran más fuertes... Y la niña es como más débil, la mujer es más débil... entonces tenía miedo que me la hicieran sufrir. [...] Pero una vez yo he visto crecer a mi hija, y ver que mi hija está ante la sociedad, y mi hija... ¡vamos!, se pone como cualquier mujer. [...] Pero al principio tenía un poco de... Pero era más bien por el daño que la pudieran hacer. (SC12-ME52-CXe-B)

No, a mí no. Pero alguno puede ser que han tenido este tipo de problema. [...] El problema no te lo dicen directamente; lo dicen a la hija, se quejan a ella, ¿no?. A tí directamente no te van a atacar para decir: "¡Ah porqué tú te acompañas con mis hijas!". Atacan la hija. Es la hija la que se tiene que defender hacia sus padres para defender a su marido. [...] Alomejor te lo ha contaó la mujer, pero no te lo dicen directamente a la cara; lo dicen a la mujer, y es la mujer la que te lo dice después, te lo explica [...] Alomejor tú lo notas en la cara que está un poco... te hace una mirada muy... ¿no?, un poco extraña; que de esta mirada tú deduce que este alomejor no está muy contento de verme con la... [*Pero*] ahora es diferente de diez años o doce años anterior, pues es diferente que ahora. Ahora la gente se van acostumbrando a ver las parejas mixtas y no... (SC19-HSW39-ChXe-B)

Sí, su familia [*se refiere a su esposa catalana*], se la han echao de su parte... porque su padre tenía un pensión, han tenido que echarla allí la herencia que había puesto para su nombre se la han quitao todo, porque ellos dicen yo la quería por el dinero; yo dije que: "si no tenéis dinero para vosotros, ¿cómo vas a tener pa mí?". [...] su padre dice que él ha trabajado demasiado para que un extranjero extraño que venga que lleva ese dinero a su casa. [...] Muchísimo tiempo ya no ha hablao [*su padre*] con ella, se ha separao con toda su familia () ¡todo eh!, ha dejao todo su familia, dice que ella le da lo mismo, dice que ella estaría conmigo, que ella no... Yo dije que: "mientras puedo siempre te aguantaré; el día que nos separamos no me juntaré con ninguna mujer a España, que ella que tiene que saber eso: nunca me casaré aquí a España con otra mujer ni vivirá con otra mujer española, nunca", para que ella que está tranquila, eso no lo haría nunca. Su familia me ha rechazao mucho, ¡mucho!. Entonces cuando nació mi hija, venía su hermana y le dije que no entrará aquí, no verá a mi hija [...] Y al final mira, hay muy bueno ahora. Ahora hay bueno porque han perdido todo lo que han tenido [...] Cuando ha nacido la niña, sus hijos y todo se han ido viendo, se han gustado, y siguen viniendo a casa, y mira. (SC23-HGSh40-CXe-G)

(SC22-HGF40-ChXe-L y SC22-ME37-ChXe-L):

ÉL: Yo estoy con ella casi dos años o tres años que no hablo con su padre, no lo he visto, y ellos no me quieren ver porque decían que yo estropea a su hija, pim pam... () No se fiaba.

ELLA: Mi madre no quería; mi madre, mi padre no; como en casa manda la mamá, pues todo lo que manda la mamá va a misa. Por eso me tuve que ir a dar a luz a fuera, y no la conoció hasta que tuvo un año y ocho meses. Ella pensaba pues que la iba a dar en adopción, y yo dije: "a pan y cebolla, pero a mi hija no la doy (), y que pase lo que pase". Ella: "¡uff, uff, con un negro, Dios mío, uff...! Pero ha visto que es un chico pues que... He cambiado mi vida, estoy estable, sigo estudiando, he rehecho el hogar, luchamos por tener más, ambiciosos... [...] Hasta que le dimos a demostrar que él, aunque fuera negro era una persona, ante todo. Porque ellos se pensaban que él me había metido en la droga, porque hay muchos africanos que están en la droga; y yo les dije que es mentira, que le podían gracias a él que su hija hoy estuviera como está, porque él me curó. Él no me metió, él me saco del hoyo negro; el que me metió fue el padre de mis hijos... [se refiere a su exmarido] Entonces mis padres pues dijeron: "pues este negro no se va a comer todo nuestro dinero!"; y yo: "es que este negro no está conmigo por el dinero vuestro"; y se lo tuvimos que demostrar durante muchos años. () [...] Ahora ya sí le respetan, mucho le respetan; y que no te vean hablar mal de él, porque para él [su padre] es el mejor yerno que han tenido.

Así pues, estas reticencias suelen evolucionar con el tiempo, y los familiares que antes eran reacios a la unión mixta, pueden aprobarla y defenderla luego como el que más. Como expresa la misma mujer, casada con un gambiano desde hace 28 años, y luego otra española también casada con un hombre de Gambia:

Mi padre es su ojito derecho... Suleiman. Mi padre... a ver, quizás al principio él... porque cuando lo vió él no conocía..., claro: ¿cuando hemos conocido a la raza negra?, ¡nunca, y en un pueblo menos, por televisión!. Y entonces al principio quizás... Pero cuando yo le pregunté a mi padre: "papa me quiero casar y quiero que tú me acompañes"; me dijo: "tú no te preocupes que yo...". Vino del pueblo, me acompañó, me llevó a la iglesia [en Badalona]... Y vinieron toda mi familia y toda la familia de él, amigos que estaban... Y cuando tuve mi primer hijo le dije: "mira papá, yo quiero ir al pueblo, pero quiero ir con mi marido y mi hijo"; ¡el pueblo es de 900 habitantes, si es que los hay!, ¡es una novedad muy grande un chico negro!. Entonces mi padre me dijo, dice: "en el momento que él se casó contigo, es como si fuera mi hijo. Si tú quieres venir con tu marido, mi casa está abierta para él". Y mi madre igual. [...] A veces cuesta, ¿no?; hay familias que... yo conozco algunas que llevan muchos años, y los hermanos no se hablaban porque se había casado con un negro, y... En mi caso no. Yo, quizás es que siempre la media naranja, y la media naranja fuimos una blanca y un negro; no lo sé, no lo sé, pero realmente mi familia lo quiere muchísimo.

(SC12-ME52-CXe-B)

Amb la meva família problemes mai. Home, a mí al començament me deien: “¿ja saps lo que fas, una cultura diferent, un món diferent...?”, pero quan jo els hi vaig dir que jo me volia casar, mai, mai... Ni els nens, mai. Els nens van aquí a l'escola, mai cap problema, mai, mai. (SC18-ME37-CXe-L)

De hecho, los propios implicados que en la actualidad forman uniones mixtas reconocen a veces haber sido ellos también prejuiciosos y reacios a este tipo de unión:

Yo era racista, ¿no te lo ha dicho él?; cuando se me acercaba, yo pensaba: “¿esta mierda de negro qué quiere?” [en otro momento comenta que compartía el prejuicio de que los negros son más sucios, y que ahora se ha dado cuenta de que no es así: dice que él es más limpio que ella]. (SC22-ME37-ChXe-L)

Así pues, aunque sea algo común, no siempre se produce rechazo del cónyuge extranjero por parte de la familia española, ni siquiera al principio de la relación:

Yo cuando me he entao aquí [en la familia de su esposa] todo me ha bienvenido; y tan pronto que me he llegao, me he hecho la casa y todo, más bien no puede estar. ¿Porqué?: la ha hecho todo para su hija. Cuando yo he llegao y he conocio ella, antes casar, he hecho la casa, y a su padre y su madre: “aquí vive la...” [...] No hay ningún problema, ni al principio ni al último. [...] Yo no he visto ninguna cambio. Yo en principio cuando conocí a ella, yo pensaba: “¡ui este padre no me aceptará”, el padre de ella; y yo digo: “¡ui, aquí no vivirá yo, yo vivirá a una casa alquilado, me vivirá allí” [...] todo bienvenido, invitar a comer, y comer bien, invitar a comer, una mesa larga, todos comemos juntos, sin... desde el primer día. No puede decir nada. (SC13-HGM37-CXe-T)

No, yo no he tenido problema ninguno; con mi familia no, nada () No, es que en mi casa, la verdad, el racismo es una cosa que nunca... le han aceptado, que no han sido racistas ni nada. Entonces yo desde el momento que lo conocí a él, lo comenté con mi padre y me dijo que no importaba, que si fuera bueno, y... [...] Yo soy de Extremadura; es una parte de España que por lo que se ve la gente es más abierta con los extranjeros y todo. En Extremadura es que la gente no son racistas; no sé, son muy abiertas con la gente que son de fuera [...] Pero los andaluces son un poco más... no sé; en cuanto... desde mi punto de vista sí. En Extremadura son... no sé, a ver, no te lo digo porque sea mi tierra; conozco chicas de allí que también están viviendo con chicos así de Senegal y eso, y no sé, que... la gente lo acepta de otra manera, los inmigrantes, no sé no les tienen... [...] Mis hijos lo han aceptado también, osea que no tienen problemas [...] Ahora ya no es como antes. (SC19-ME42-ChXe-B)

La no unicidad en la respuesta de las familias de los cónyuges españoles se refleja también en el hecho de que una misma persona puede haber experimentado tanto un trato de aceptación como de rechazo por parte de dos familias diferentes, en el caso de que haya estado casado varias veces con mujeres españolas:

De aquí [*se refiere a su esposa española actual*] no tenemos ese problemas; su familia... esa familia es diferente que muchas familias españolas, yo lo digo siempre, sí. Pero de mi anterior matrimonio [*también con una mujer española*] sí, de la familia de ella. Hasta ha habido peleas y escándalos ahí porque quiere salir conmigo, se ha peleao con una hermana, hasta ahora, por casarme con ella, por tener una mulata, una mulata dentro de la familia. Y la familia, hasta ahora, no hay relación entre ellos; por tratar con un negro hasta tener hijos con él. [...] Aquí [*con su esposa actual*] no he encontrao ese problema; pero ese problema hay muchos. (SC15-HSM40-CXe-B)

En cualquier caso, y aunque actualmente hay más aceptación de la unión mixta que antes, la influencia de las familias y de la red social general (amistades, etc.) de ambos cónyuges suele tener un papel crucial en las decisiones de iniciar una relación mixta o de romper con ésta:

Porque eh... el problema es [*que*] esta gente se casan, se casan y van bien el matrimonio, pero un momento, como una persona que no puede ir más allá de lo que es, y empiezan sus amigos a decir: "tú te casas con una...", hay influencia social a veces, que provoca las separaciones siempre, como del lado de la mujer como del lado del hombre. A veces pues si hay problemas, en todos los matrimonios hay problemas, pues a veces si la mujer va contar en sus amigas: "oye a mí mi marido me ha hecho tal tal...", ah!"; pues a mí me dice: "oye, tú no sabes esta gente cómo son"; y no es. Entonces hace que la mujer cuando venga a casa hay siempre cambios. Al contrario del hombre también es así; puede tener pequeño problema, [todo el mundo puede tener problemas]. Le cuenta a sus amigos, dice: "oye, ¿tú sabes que estas mujeres blancas no se puede casar con ellas?", ¿entiende?; pues entonces: "ah sí sí, pues yo no me casaré nunca con una mujer blanca; como tiene los papeles mándale a África"; ¿me entiende lo que quiere decir?: "vete a África y cástate con una joven". [...] Cuando sale con una mujer española aquí, todos los españoles la rechazan; es una realidad absoluta [...] [*con énfasis*] Esta fuerte responsabilidad que esta mujer ha congado para estar contigo, hay que valorarla [...] Yo estuve saliendo con una chica española, sí. Puede decir que todo el tiempo que estaba aquí, estaba saliendo con chica española. Y había problemas y tal tal tal, pero... muchos problemas; y yo le he dicho: "no tenga problemas pa mí", pues es así, hemos quedao amigos y ya está. [...] Inclusive algunos familiares de la mujer, si tiene fiesta, no invita a la mujer esta por el miedo que le venga con un negro ahí a la fiesta, [*riendo*] [...] Yo no quiero que tenga muchas presiones por la familia y luego pues la rechazan y luego se queda sola o alomejor que no tengamos suerte luego, ¿sabe lo que quiero decir?. [*Mucha gente decía*]: "Si está con un negro, ya verás como éste te dejará aquí y volverá a África"; sí, muchas tonterías, porque son gentes incultas que no... Pero cuando me ha conocido a mí era muy tarde que yo pues tuve la decisión de que dejamos así y seamos amigos; y finalmente esta familia ha sido muy amiga mía. Ahora la mujer está casada con español, pero... Buenas relaciones hasta ahora, sí, muy buena relación. (SC5-HSD43-CE-G)

Esta influencia hacia la endogamia de país por parte de la familia y la red social del individuo está arropada por la influencia del contexto social en general. De ahí que algunos atribuyan en gran parte la endogamia de país entre los inmigrantes senegambianos al racismo y la presión que ejerce sobre éstos y sobre las parejas mixtas la “sociedad de acogida”, especialmente en las zonas menos urbanizadas:

[con énfasis] Llego aquí y oír: ‘negro’, ‘gente de color’, y claro, directamente tengo que pensar: ¡si me caso con una de aquí, igual habrá follóns!. [...] Claro, directamente piensas, claro, tiene que pensar. Porque tú puedes encontrar a uno que te quiere, y un otro rollo, ¿pero lo que es su entorno qué? () ¡ella tiene que aguantar mucho, eh, ¡y tú también eh!, hay que aguantar mucho; según qué familia tienes, vete a saber lo qué pasará. Claro, para evitar todo esto, y menos follóns, mejor... [...] Pero es por esto; la mayoría lo hacen [*casarse con alguien de su mismo país*] [...] He conocido mucha gente [*se refiere a novias, relaciones informales con españolas*], pero lo que te dice, nada más llegar ves cosas que no... [sonriendo] Que no porque... Hay gente que se casan aquí, eh; yo conozco gente que se casan gente de aquí, ¡pero mucho follóns eh!. [...] hombre casado con mujer española aquí [con énfasis] ¡tenía que haber mucho!, pero problema lo que te digo por esto no hay mucho; porque claro, nadie le gusta sentar aquí con tu mujer, y te empieza: “mira esta, esta está casada con un negro, mira este nosequé...”, es que nadie le gusta. [...] O uno que va a discoteca con una chica blanca y le dicen cosas [...] por ejemplo decir: “¿tú conoces la hija de nosequién?, ¿sabes que se va con un chico de color?, nosequé nosequé...”; cosas así. Y estas cosas aunque parece que no, pero nadie le gusta; ¡a mí no me gusta! [...] Estos pueblos pequeños hay pocos. Normalmente en lo que es Barcelona por ahí hay más, Girona, o... Lleida, sitios así hay más; pero aquí en Salou... Más bien en ciudad, porque en pueblos pequeños es muy difícil [...] Yo, mi opinión personal es... () Porque es más fácil la ciudad, ¿porqué?, porque un pueblo todo el mundo conoce, aquí Salou yo conozco todo el mundo. Entonces un pueblo pequeño es muy difícil. ¿Porqué?, [con énfasis] porque siempre hablan, siempre se meten donde no le llaman; y se meten, hasta los que son de aquí, y ahora, si no son de aquí más todavía: “¡Uí, hijo de tal o hija de nosequién, ¿sabes? sale con una negra, nosequé nosequé nosequé...”, ¿sabes?, o piensan cosas raras, ¿no?. [...] Un ciudad no, un ciudad es más... por ejemplo, tú vas Barcelona o Madrid, pues ves de todo. (SC14-HSW33-CE-T)

Como ocurre con la familia, el rechazo social de la pareja mixta en la “sociedad de acogida” viene muchas veces mediado por prejuicios hacia los inmigrantes africanos: delincuentes, drogadictos, atrasados, gandules, oportunistas, que se casan o mantienen relaciones con nativas por interés, etc. A éstos se suman una serie de estereotipos y prejuicios ligados a la moralidad y la sexualidad de los negros, y que ya tratamos en profundidad en los apartados 1.1.f.4 y 1.1.f.5 del Capítulo 1 (i.e. el mito del negro como individuo hipersexual, amoral, corruptor y potencial violador de la “casta mujer blanca”):

(SC15-HSM40-CXe-B y SC15-ME32-CXe-B):

ÉL: La idea global, aquí lo que transmite la gente, es que nosotros nuestros padres no obliga a casarnos, aunque no queremos; eso es lo que tiene mucha gente en la cabeza, y no todos estamos así. [...] Yo conozco personas aquí no pueden tener novias blancas, porque si su familia se entera que tiene una novia blanca, cortan relación con él; le considera como una persona perdidas. Porque al principio yo mismo allí, algunos amigos me han rechazao por salir con chicas blancas.

ELLA: Aquí se piensan que te quitan el trabajo, las mujeres... todo.

ÉL: En discotecas te ocurre esto un montón; por ejemplo, tú ves que entra un grupo de chicas aquí, los chavales ahí al lao, tomando cervezas, y nadie tiene coraje a dirigir las chicas a hablar; una vez que te ve, las chicas empieza a hacer un pequeña risa contigo, ya todos tienen coraje para meterse en medio, para quitarte de en medio, esó sí, porque a mí me ha ocurrido.

ELLA: Luego dicen que la chica que sale con un chico negro es más fácil que conquistar por un blanco, porque si puede salir con un negro, pues ya puede salir con los demás.

ÉL: Claro: si lo acepta ese negro, pues a mí también [...] Algunos considera que las que salen con nosotros son personas imposibles de encontrar un amor, o se les considera como una puta, todo eso.

(SC3-HGF37-CXe-B y SC3-ME36-CXe-B):

ELLA: [...] antes era horrible; nosotros cuando nos casamos [...] hmmm... nos lo hicieron pasar mal... [...] A mí me decían: "ai, con lo mona que tú eres... Y cómo te has casao con un chico...". Y yo digo: "¡pero bueno!..."; ¡pero vecinas del bloque!. Porque mira, nosotros sí es cierto que nos fuimos a vivir, en Mataró, nos fuimos a un bloque de piso que vamos, que estaba bien... [...] Incluso se permitieron el lujo de estar mirando por la mirilla, cuando Falla se marchó a África, venía un compañero a traerme, porque luego ya dejé de trabajar, estaba embarazada y nosequé, entonces cosíamos en casa, comprábamos máquinas industriales y cosíamos en casa; entonces Falla se marchó a África, y venía un amigo de él a traerme faena, y entonces la vecina de enfrente dice, le dijo a él: "oye, que viene un chico cada día a tu casa y se mete en su casa y nosequé nosecuantos..." [...] Y de pararme mis vecinas en el bloque... porque el bloque que te digo, el bloque de pisos, era un bloque que estaba bien, una zona pues que bien, que entonces allí no vivía ningún africano, porque no se lo podía permitir, el alquiler no es que fuese muy alto, pero tampoco... bueno. Y entonces los vecinos estaban un poco... como diciendo: "¿y cómo este africano puede vivir aquí?, ¿y quién es?, y...", y bueno y me paraban a mí, y: "¿de qué trabaja tu marido?", y yo le digo: "pues es médico, trabaja en Barcelona", ¿sabes?, ¡que... tanta tontería!. A otra le decía que era maestro; estaban echas un lio... Y nada, y entonces yo a una, más de una vez ya le...ya me importaba un rábano, decía: "¡pero bueno, y yo a usted le pregunto lo que trabaja el suyo!". Oséa que... Y nada... y me colgaban pan duro en la puerta de casa, como si estuviésemos muertos de hambre!; y ropa, ropa, ¿te acuerdas? [...] Y en bailes sí que a él, tú has tenido un rechazo o dos, en alguna discoteca que no le dejaron pasar, por ser negro, y a mí sí [...] Como yendo juntos, sí, en bares risitas; pero decimos directamente cosas no.

ÉL: Risitas; siempre hay chingueo y eso...

ELLA: Y incluso, bueno ahora ya hay más respeto aquí, pero incluso a veces le han dicho: “¡escucha, el negro éste, tan bajito y tanto hijo, nosequé nose cuantos!...”; así, pero... ¿sabes?; que dices pasas, porque pa qué... ¿sabes?. A lo primero sí, a lo primero de casada yo... jolines, fueron temporadas durillas, ¿eh?; sí, la gente no se portaba muy bien. [...] Un día me dice una vecina: “oye, perdona Imma, de verdad no te ofendas, pero es que yo, darle un beso a un negro me daría un asco...” [...] Y cuando me dijo eso, digo: “hombre, mira, yo respeto que...”. Ah, y dice que su hijo [...]: “¡la verdad [*si se casara con una negra*] me daría un disgusto!”; mira que no se preocupa para otras cosas esenciales, ¿eh?; pero dice: “es que te lo digo que yo me daría un disgusto y yo creo que no le hablaría a mi hijo; Imma, y yo pensaba que no era racista, pero...”

ÉL: Oye, tampoco no hay que valorar dicho; porque dicho y la realidad tampoco no hay, ¿eh?... Yo no le doy importancia; porque la persona puede cambiar alomejor... dice de momento dice las cosas, que no... [...] Yo pensaba antes [*que*] como Gambia no hay [...] Cuando salí Gambia y fui Senegal, ve que Gambia es que... más o menos es normal, ¿sabes?; entonces ya, voy a otro sitio, asín de... Es que, para que veas las cosas que no... Cómo es, ¿sabes?; empezará a tratar más la gente, empezará a cambiar...

ELLA: Yo sí, yo me quedo con muchas cosas... Porque él tampoco entiende muchas expresiones, antes menos todavía. [...] Yo me considero una persona muy abierta; y yo a éstas [*mis hijas*] también las educo que tienen que aceptar a quién sea, de que no se pueden reír de nadie: negro, chino, gordo, flaco, largo... ¡es que no!, es que no... Hay que respetar a todo el mundo sea como sea; nadie tiene culpa de ser gordo, o ser flaco, o ser feo o tener la nariz torcida, o... ¿sabes?.

(SC12-HGM52-CXe-B y SC12-ME52-CXe-B):

ELLA: Nosotros íbamos cogidos de la mano, éramos dos chicos de veinte años [...] escuchabas: “no le dará vergüenza ir cogidos de la mano...” Pero él no... esas palabras no las escuchaba, porque [...] él el idioma hablaba, pero muy poquito, ¿no?. Pero muchas veces, cuando se reían o se giraban, y decía [*mi marido*]: “buenas tardes señora” o “buenos días”, la mujer se giraba, ¿no?; y yo le decía [*a mi marido*]: “tú no te preocupes, ¿tú sabes lo que dicen?: “mira esa rubia que fea y que negro más guapo lleva”. Y los hombres, ¿sabes lo que dicen?: “el cacho negro ese mira que rubia más buena lleva”. [*con énfasis*] Pasábamos de la vida, porque la vida era nuestra, y a nadie teníamos que dar explicaciones, sólo a nosotros, y a Dios, y punto. ¡Ni a mis padres!. Por encima de todo estaba el amor que nos profesábamos los dos. [...] A mí directamente, en dos o tres ocasiones, ya te digo, pues alguna mujer: “oi que niño más bonito que tienes, ¿que es adoptado?”; cosas así, que te duelen, y yo: “pues no señora, no es adoptado, fue hecho con gusto y parió con dolores igual que yo; es mío, parido por mí y engendrado por mi marido”. O ir por la calle y un viejo decirte: “oye, y tú tan rubia ¿cómo que has casao con un negro?, que te lleva saliendo de la mano...”; cosas así, pero que bueno, que a nosotros ni nos hacían mella. No nos ha hecho mella nada.

ÉL: Ahora peor que antes; a nosotros no, a nosotros no, pero quiere decir... Porque yo me acuerdo a aquellos tiempo, [*con énfasis*] jamás la vida, jamás la vida hay una discoteca que dice que aquí no entran negros () ¿entiendes lo que quiero decir?; aquí pasa. Y a la vez,

donde hay bares que nosotros entrábamos no nos dejan ni pagar, ¿sabes porqué?, porque donde vamos nosotros siempre está lleno de gente’.

ELLA: Era un grupo de jóvenes africanos que había llegado, por entonces llegaron un grupo muy majo, porque iban a la discoteca y eran *[interviene su marido: “con un respeto...”]* amigos de todos... Entonces aquello era también la novedad un poco, además que él no sólo por la novedad, yo te enseño a tí fotos de él y ¡las niñas de Badalona de la época nuestra iban de boli detrás de él, eh!: era un chico alto, majo, educado, muy limpio; él siempre le gustaba ir... ¡ahora es cuando va hecho un desastre! *[risas]* Pero entonces era un chico bien arreglado, respetuoso, y era el camarero de una discoteca de Badalona. Entonces, pues eso se hizo conocer, las niñas: “¡Uahh!...”. Yo pues no por eso, porque yo era más mayor *[que ellas]*, tenía veinte años, ¿no?, entonces... yo era más seria... [...] Éramos una pareja que queríamos formar una familia, a todos los niveles, y que nos respetara la gente, que nosotros no íbamos a pedirle a nadie nada.

Hay mucho racismo; la gente dice: “¿y ese negro cómo puede tener ese piso?”... ¡pues trabajando! [...] La gente, la sociedad, que no lo admite *[las parejas mixtas]*, por mucho que digan que se están acostumbrando a la gente de color, no admiten... Porque él mismo sabe que vamos por la calle paseando con la niña, ¿y cuanta gente se gira a mirarnos? *[interviene su pareja: muchos]* [...] A mi cara no me lo han dicho; a mí el único que me lo dijo a mi cara fue el comisario de extranjería de aquí, que me dijo sonriendo: “tú conoces muy bien a tu negro...”; digo: “yo sí, alomejor usted no conocerá a su mujer, pero yo a mi negro yo sí que lo conozco”, cuando pasó todo ese problema de los papeles *[le detuvieron por equivocación, porque un amigo que estaba metido en tráfico de droga había adoptado su identidad]*. Es muy triste, muy triste. Ahora, hemos pasado mucho, ahora lo hemos superado todo, y lo que nos queda por pasar, porque si estas con una persona de color todos son problemas. [...] Yo perdí todas mis amistades... Todos sé que me miran mal porque estoy con un negro, como si un negro pusiera: ‘sida’ o ‘traficante’.

(SC22-ME37-ChXe-L)

Como se ha dicho más arriba, las actitudes de rechazo a las parejas mixtas parecen ser más comunes en las zonas más aisladas, con menor diversidad y menos posibilidades de interacción:

(SC16-HGM41-CXe-T y SC16-ME37-CXe-T):

ELLA: Hay mucha gente que notas que habla detrás, pero no te lo dicen en la cara; no te dicen a tí... Y luego, pues tonterías como eso que le dijo ese hombre: tú tienes papeles aquí porque... con una mujer de aquí; un hombre le llegó a decir eso.

ÉL: Decía si una persona, que sea moro o otra persona, de mundo que no es español, tiene documentos de aquí porque folla una española; así... uno mayor, más grande que mi padre.

ELLA: Aquí *[Santa Bárbara, zona rural de Tarragona]* hay más racismo porque aquí hay mucho desconocimiento y a parte mucha ignorancia; tú compara aquí con un pueblo de esos del Oeste americano que llegaba un forastero y le decían: “antes de que caiga la noche no te queremos ver aquí” *[sonrisas e intervención del hijo mayor: esa es la única diferencia, que*

no se matan, pero...] Tú piensa eso , y eso es lo que sucede aquí; no lo llegan a decir, pero eso es lo que piensan.

ÉL: Por todos sitios que yo he pasado en mi vida, hasta ahora, nunca. Si yo hubiera conocido aquí la mentalidad, la conocimiento de la forma de la gente de aquí, antes, este mujer [*mi esposa*] no hubiera casado () [...] ¡Es que... La gente así es una vergüenza, es una vergüenza!

Estas actitudes sobre la moralidad y la sexualidad de los *partenarries* negros, se reflejan también, de forma significativa, en el mayor rechazo social hacia las parejas mixtas sin hijos que a las que tienen hijos (una actitud que, por otro lado, es general para cualquier pareja por razones de valores generacionales):

[...] cuando te vas con un mujer, por ejemplo, yo ves que hay gente que te mira de... te mira de celoso; esto también. Porque un día me peleé al metro, con unos, una pareja, que yo iba con una chica joven, y en metro, esta pareja empezó a insultar con quién iba, la chica, no sé, empezó a insultar como: "niña, mira se va con un negro de mierda", así [...] Y a par de esto hay rapaos, rapaos que busca pelea... [...] Pero ahora [*con su mujer actual y el niño*] no... todos viene: "¡que guapo!", tal, ¿sabes?, los yayos [...] jóvenes también; esto eso es muy bueno, esto me gusta. (SC1-HSW42-CXe-B)

[...] miradas sí, muchas, y todavía, y más ahora con cinco [*hijos*], te miran: ¡oooh! [...] Pero ahora te miran de otra manera, oséa... No ahora sólo dicen [*con expresión de sorpresa positiva*]: "Ah, mira!, pues oye...", ¿no?. (SC3-ME36-CXe-B)

Finalmente, puede decirse que este contexto social desfavorable al mestizaje juega a favor de las uniones mixtas informales, puesto que a nivel formal (público) la presión de la norma es mayor. Como expresan algunos de los entrevistados, una relación formal pública estaría más "mal vista":

Por ejemplo, aquí, hasta hoy, haga lo que hagas, viste lo que vistes, no puedo convencer que parar una mujer blanca en la calle, hablando contigo, se rie contigo porque le da vergüenza, ¡hasta ese existe hasta ahora!. Si no conoces una persona que puede... yo puede gustar una persona aquí; por ejemplo yo le cae bien, le gusta hablar conmigo..., pero aquí [*en la calle*] nunca me dará ese oportunidades, pero si encuentra con ella en una discoteca sí, o un sitio público donde no es en su entorno pueblo, sí; para que los conocidos no le ves... Eso siempre existe hasta ahora [...] (SC15-HSM40-CXe-B)

Bueno, yo conozco mucha gente que están viviendo con chicas de aquí, pero sin casarse ni nada. Puede ser que... van a casarse, pero conozco mucha gente que están en parejas, sí. (SC24-HSF32-CXe-B)

6.5.d Xenofilia y mixofilia: el estatus de la blancura y el exotismo de la negritud

Aunque a lo largo del trabajo he dado pinceladas sobre el tema del turismo y la relación entre exogamia y mixofilia, es preciso hacer ahora un análisis más profundo. Como vimos en el Capítulo 1, especialmente en el apartado dedicado a la psicología social (1.1.f), la exogamia/endogamia está influida por el contacto cultural y los procesos de endoculturación. Por un lado, podemos hablar, más que un racismo o xenofobia conscientes, de un etnocentrismo generalizado o 'sistema complejo de referencia', en términos levistraussianos, según el cual el individuo reaccionaría con extrañeza hacia lo desconocido o menos conocido (p.e. he experimentado en pueblos de Gambia que muchos niños senegambianos que no están acostumbrados a ver a blancos, les temen y evitan su contacto). Esto se relaciona con la endogamia y –aunque no necesariamente– con la mixofobia. En esta línea, hay quien argumenta que el rechazo a las uniones mixtas con blancos se debe también a la historia de los contactos durante la colonización:

[...] viendo la historia de los blancos en África, yo por la historia veía que (...) siempre sale el negro fastidiao, y no puede haber amor si hay intereses materiales (...) antes eran más abiertos a casar con blanca; ahora si te presentan blanca dices: "¡cuidaito!".

(TC18-HGS56-CE-B)

Sin embargo, paralelamente, y también a través del contacto cultural –virtual o real– existe la reacción contraria; esto es, de atracción hacia el extranjero (xenofilia), que se condensa en marcas fenotípicas, y que se relacionaría con la mixofilia, por ambas partes:

(SC13-HGM37-CXe-T y SC13-ME31-CXe-T):

ÉL: [Refiriéndose a su esposa] Ella siempre tiene le gusta los negros.

ELLA: [sonriendo] Jo sí!; a ma mare un munt de vegades: "podriem adoptar un xiquet negret", sí... Sempre m'ha agradat, sempre sempre [...] lo que es la cultura no; m'han atret molt los crios, la raça... [de adoptar] ho havia dit a casa i tot!, pocs dies abans de conèixer a ell [...] A mí me llamaba molt, molt! [la adopció] Ja et dic, vaig estar amb la meva mare... tres o quatre cinc mesos abans de conèixer a ell, allò que sortien uns crios aquells de la tele: "adopto o apadrino un niño", y... "perquè no n'adoptem un?"; va ser la moda allò que llavontes s'adoptaven crios de fora y... Y quan vas alló pel carrer... sempre agarrar si veus un criet així... diferent!, de seguideta a agarrar-lo; sí, sempre, sempre, sempre...

En Senegambia, la educación colonial, primero, y el turismo, luego, han jugado un papel fundamental en estos procesos. El turismo por lo que implica de construcción del "otro" a través de las ideas de exotismo, por un lado, y de modernidad –en términos socio-culturales y económicos– por el otro. En los últimos años, tanto Senegal como Gambia, también Guinea, han aumentado en popularidad como destino turístico de los europeos, especialmente por parte de jubilados de los países nórdicos, muchos de ellos mujeres. Las agencias de viajes han jugado un papel crucial en este fenómeno, que en el caso de Gambia

empezó a mitades de los 1960s con la promoción de vuelos charter por parte de compañías escandinavas. Esto inició lo que en la actualidad es el sector que da mayores ingresos al país. Y una parte importante del turismo europeo es el turismo sexual, tanto de hombres como de mujeres. La mayoría son holandeses, alemanes, ingleses, belgas, daneses y noruegos, generalmente adultos o en edad de jubilación, que suelen viajar solos. La mayoría de las mujeres son inglesas, danesas, suecas y noruegas, y aunque muchas son mayores, también las hay jóvenes. Como se explica en origen:

You know, some come to help the Africans; some come to help. And others will be coming looking for men. Yeah, men and women [...] I have seen so many young ladies, even students, from England and Western Europe, who come here to come look for men, yes. But they don't come directly to look for them; but they come to look for their partners, indirectly [...] Black partners, Gambians [*a friend takes part*]: they come purposely for that, to have partners... (SG2-HGM25-CE-Af)

Todo esto ha llevó al Presidente de Gambia a intentar romper con la imagen de "paraíso sexual" que tiene el país, apelando a un cambio de moralidad:

We are Africans and we have our moral values [...] Prostitution and drugs, those are all moral woes that we don't want in an African country because those are ideas which are alien to the African people [...] We are not sex machines. I want that to be clear to whoever comes here purposely for sex.³⁰³

De hecho, en Gambia los individuos más observantes consideran el turismo como un peligro, al promover la prostitución y deteriorar los valores religiosos:

Tourism, as my case, I judge it like this: it has advantages and disadvantages... () The advantage is it grows our economy () mhm... it grows our economy; the disadvantages is it destroys our religion [...] for the... in terms of the country, they see as the advantage is more; but religious scholars, they say that the disadvantage is higher than the advantage. (SG1-HGM22-S-Af)

Economically they help the country; economically, they help the Gambians. Religiously, they are a destruction to the country. (SG2-HGM25-CE-Af)

Pero a pesar de los deseos del presidente Jammeh, esta realidad es difícil de cambiar. Dada la situación de pobreza del país, hay toda una economía, en gran parte sumergida, montada alrededor del turismo sexual. Por un lado, aunque la mayoría de prostitutas en Senegambia son refugiadas de países vecinos (p.e. Sierra Leona, Liberia, Nigeria), muchas mujeres gambianas casadas y sin pretensiones de emigrar, ejercen la prostitución con *tubaabs*, ya sean turistas o residentes en origen, para sacar adelante a la familia. También hay chicas

³⁰³ Reuters, 20-8-1994. Citado por Ebron (1997: 223).

jóvenes solteras, que suelen ir acompañadas de un hermano, y que se ofrecen en los hoteles y lugares frecuentados por turistas. Durante mi estancia en Gambia, entre agosto y septiembre de 2001, y acentuado por el hecho de que en esas fechas casi no había turistas (la temporada turística empieza con la llegada de la estación seca, en el mes de noviembre), tuve varios ofrecimientos de este tipo.

Por otro lado, los hombres, que suelen ser muy jóvenes, combinan esta actividad con la de "guías turísticos" (por cuenta propia), de modo que, especialmente para éstos, supone tanto un recurso económico para la supervivencia en el país como una vía para la eventual emigración. Como se explicó en el Capítulo 3, hacer de guía turístico, es el medio que utilizan muchos jóvenes senegambianos para salir del país, no necesariamente ejerciendo de prostitutas. Se trata de una actividad a través de la cual conocen a mujeres europeas, con las que pueden iniciar una relación mixta o, una vez han emigrado a través de esa persona —no siempre mujeres— formar una unión mixta en destino. Como se explica en origen:

Yes, yes... Mainly from our own society. Also from the Western (?) [...] And also the Gambia to Europe... the Gambian to Europe: Sweden; most from Sweden. And Germany also; yeah. Because most of the brothers who are married to the Westerns, are all these tourist guides [...] most of them are married to the Swedish [...] Most of them are not married [in Gambia]. [They are] very young people [...] The men [...] because the ratio here, men to women, is one is to eight; that means, it is allowable that one man can marry eight, eight women, that is allowed. Then, from that one is to eight, you know directly that there is more women than men, so that is not the case. (SG2-HGM25-CE-Af)

Yes, yes!. Many tourists come here and marry with Gambians. Yes, they [men] come here, yes. And the, even the... Gambian... white people these... The women there they come here and marry with the boys in The Gambia here; yes, and go with them... You know?, my... my husband's brother... yes, is married with one... white women; yes, and go [to Europe] with her [...] Men. You know...? [timidly smiling] Men will go and find a woman... (SG3-MGS23-CE-Af)

[...] como España o Inglaterra, todo el... hay mezclao. Hay blancos que casan con blancas; hay blancos que casan con morenas [africanas], hay de todo... [...] sí, ahora más... Osea que los extranjeros que vienen, que vienen a casar aquí... vienen. Hay muchos que vienen aquí, y que se casan con los chicos... con las chicas... Osea que las chicas que casan otra, otro sitio, no hay mucho..., hay, pero pocas. (TG1-HGS76-V-Af)

Como ya se comentó en el Capítulo 3, muchos de los jóvenes senegambianos tienen un sentimiento de xenofilia hacia Occidente, que se traduce en una voluntad de passing. Esto es, la adopción de marcas de modernidad (i.e. estética rasta, ropa deportiva de marca, etc.) así como la eliminación de las marcas de distinción propias, como por ejemplo el color de la piel. Es común el uso de decolorantes de piel, de los que hay una gran variedad (véanse

Fotos (6).1 y (6).2, en la página siguiente; en la segunda fotografía pueden apreciarse algunas marcas: Si Claire, Bel Claire, Clara, Fine Claire, Alliage Claire, etc.). Es decir, en este contexto, la "negritud" tendría un valor negativo, mientras que la "blancura" tendría un valor positivo, asociado a "lo occidental" (modernidad, estatus, éxito, etc.). Esto nos lleva a plantear la siguiente paradoja, que se relaciona con la mixofilia en ambos casos: el uso de cremas bronceadoras en Europa (cuanto más moreno, más *exótico*), y el uso de cremas blanqueadoras en Senegambia (cuanto más blanco, más *estatus*). Esta relación entre piel más clara y estatus, de la que ya he hablado anteriormente, está relacionada, pues, con la exogamia, y permite hablar de exogamia en términos de hipergamia para los senegambianos. En este sentido, las relaciones con *tubaabs* tienen mucho que ver con el hecho de estar conectado con el exterior (norte rico) y la posibilidad de pertenecer a él a través de esa relación; donde la mixofilia se relaciona con la hipergamia.

Con la misma lógica, y a otro nivel, puede hablarse de mixofilia en términos de hipergamia en las uniones entre hombres gambiaños y mujeres senegalesas (se considera que Senegal es más occidental, moderno, etc. que Gambia), algo que se confirma con la explotación cuantitativa del Capítulo 5, que señala una mayor proporción de uniones entre hombres gambiaños y mujeres senegalesas.

Asimismo, la mixofilia vinculada a la "hipergamia de color" en Cataluña se produce también por parte de mujeres latinoamericanas de color (p.e. dominicanas), que según algunos senegambianos rechazan a los hombres negros y prefieren a *partenaires* blancos porque ello supone mayor prestigio:

Bueno, hay dominicanas que son racistas; a veces son racistas. Por ejemplo te dicen: "tú eres muy negro"; ellas como son mulatas, porque la mayoría son mulatas ellos, pues hay muchas son... sí. Hombres también, hay de todo [...] Hay otras [*que*] a mí no me dicen algo, pero a veces se dicen entre ellos, sí. Por ejemplo: "estás saliendo con un negro, y tal..." y esto [*risas*] Ellas hay muchas prefiere salir con español que salir con negro () No sé porqué... porque dicen que: "yo no salgo con negro", aunque ellas son mulatas, pero... sí. Más blanco mejor; aunque el blanco es más blanco que ellos, pero ellos prefieren blanco; sí. Porque aunque es blanco, son negras, pero como están entre... están al medio, ni blanco ni negro, pues... [...] [*Las latinoamericanas*] salen más con blancos; con africanos también hay, pero más con blancos. (SC17-HSD40-ChXo-B)

Foto (6).1: Cremas blanqueadoras en un puesto del mercado de Bakao (Gambia, Western Division)



Foto (6).2: Cremas blanqueadoras en una calle de la capital, Banjul (Gambia, Western Division)



Cabe decir que este sentimiento de xenofilia entre los senegambianos, vinculado a la preferencia por cónyuges occidentales en términos de hipergamia, no se explica sólo por el turismo, sino que arranca y es en gran parte fruto de la educación colonial, que idolatró todo lo europeo y despreció todo lo africano. Como señala Remei Sipi (1997: 34) hablando de un hecho autobiográfico:

[...] alumnos africanos [*del colegio Mayor de África*] que conquistaban a las mujeres blancas. Generalmente las encargadas de la limpieza de este centro eran su máximo, 'privilegio' al que no podían optar las mujeres africanas de la misma condición incluso con formación universitaria. Es frecuente oír a nuestros hombres africanos afirmar que no encuentran mujer africana para formar pareja, porque no tenemos el nivel suficiente para acceder a este 'honor'.

En este sentido, podemos decir que el blanqueamiento, como estrategia de huida o despersonalización, ha sido generalmente más viable que la revalorización de la identidad étnica propia. Es lo que Frantz Fanon llama el 'complejo del colonizado'. Y tiene un sentido práctico fundamental. Siguiendo a Hall (1992), que entiende el racismo como una estructura de conocimiento y representaciones con una energía simbólica y narrativa que trabaja para asegurar nuestra posición arriba así como para asegurar que los otros se quedan abajo, un aspecto importante de la lucha de los pueblos dominados ha consistido en cuestionar, manipular, combatir, negar, y a veces hasta invertir representaciones de ellos reproducidas en el discurso dominante de su sociedad nacional, o de la sociedad en la cual viven. Esto no obsta para que también exista la revalorización de la identidad étnica propia a través de la consideración positiva de la negritud (también como movimiento político).

Como señala Paula Ebron en 'Traffic in Men' (1997), aparentemente, el fenómeno de las relaciones informales transnacionales entre mujeres europeas y hombres senegambianos rompe con el modelo tradicional en el que viajar se consideraba una experiencia masculina, y en el que las mujeres eran las víctimas dentro (ámbito doméstico) y fuera (objetos sexuales exóticos). En teoría, ahora se produciría una inversión de poder. No obstante, en estas relaciones transnacionales, ni las mujeres ni los hombres ejercen el control deseado. Por un lado, las mujeres se ven a sí mismas como independientes y al margen del sistema patriarcal, y no ven a ninguna de las partes como 'controlador' o 'víctima'. Sin embargo, se trata más bien de una escapada temporal del contexto de dominación patriarcal cotidiana. Por otro lado, los hombres gambianos, que perciben a las europeas como mujeres promiscuas en busca de jóvenes senegambianos, se auto-definen como emprendedores que utilizan la relación para mejorar su situación en términos socio-económicos, ante la posibilidad de viajar al extranjero con sus "parejas". Como decía un chico joven de Banjul (Gambia), cuyo plan era emigrar a Alemania para casarse y obtener así la nacionalidad: "muchas vienen a buscar sexo... soy fuerte y joven, y les doy lo que quieren." Sin embargo, muchos de los intentos de matrimonio con extranjeras – generalmente suecas o danesas– fracasan. Especialmente cuando la mujer es joven, la relación suele acabar con el abandono de ésta por parte del hombre senegambiano tras el

nacimiento del primer hijo (Ebron 1997; Craven 1968: 17-18, 47), lo que, como veremos, se debe también a conflictos socio-culturales en la relación. Por otra parte, en muchas ocasiones los hombres senegambianos son utilizados, reducidos a objetos sexuales, viéndose a sí mismos "tratados como mujeres" (feminizados) y contradiciendo sus expectativas de promoción social. La paradoja es que la realidad del fracaso contrasta con las narrativas de éxito, lo que contribuye al mantenimiento de esta idealización de la relación transnacional, que para muchos es sinónimo de victoria.³⁰⁴

El número de mujeres españolas, también jóvenes, que viajan a Senegambia, así como a países de Latinoamérica, especialmente a República Dominicana y Cuba, para hacer turismo sexual, ha ido en aumento en los últimos años. Si bien antes me he referido a la xenofilia, la mixofilia por parte de los individuos senegambianos en las uniones mixtas, se produce también una exaltación y valoración positiva por parte del *partenaire* español hacia la negritud y los atributos asociados a ésta: mayor sensualidad, hipersexualidad, etc., además de la imagen de exotismo no necesariamente asociada a la sexualidad, sino al hecho de pertenecer a otra cultura, con una forma de hacer distinta (p.e. más sosegada). Ciertamente, este no es siempre el único móvil, o ni siquiera un móvil de la unión; pero sin duda juega un papel significativo, especialmente en las relaciones íntimas informales. Es decir, que siendo el contexto social desfavorable a las uniones mixtas, estos móviles se desarrollan más en espacios menos abiertos, como los contextos lúdicos y/o más privados.

6.5.e Exogamia y "matrimonios blancos"

Como se vió en el Capítulo 1 (apartado 1.1.c.2: El marco jurídico. Adquisición de la nacionalidad y exogamia), existen varios mecanismos para que un inmigrante adquiriera la nacionalidad del país de destino. Uno de ellos es el matrimonio con un nacional. En la actualidad, dentro de un contexto de inmigración cada vez más restrictivo, el móvil de las uniones matrimoniales de senegambianos con europeos es muchas veces la obtención de la nacionalidad del país de destino; son los llamados "matrimonios de complacencia" o "matrimonios blancos". Aunque, de hecho, como ya se dijo, esto es algo difícil de discernir (en teoría, son los encargados de los Registros los que se deben cerciorar de la "veracidad" del consentimiento de los contrayentes, lo que puede suponer un mero trámite o derivar en un interrogatorio de tipo policial). Aquí la exogamia se inscribe en el proyecto general de la emigración pensada como estancia temporal para la obtención de recursos económicos y/o formativos, que sirven para ayudar a la familia en origen. Como se explica en origen:

³⁰⁴ Sobre turismo sexual en Gambia consúltense también: Wagner (1982); Wagner y Yamba (1986); Brown, N. (1992).

[emphatic] Yes, there are, there many! [They do it] to find their way out [...] And have work, so that they can help the family here [...] Men, men. There are womens here who do it, but mens are the most... Because [...] if they marry these white girls, they have more chance to go to Europe, and from there they can work and help their families [...] so that they can help their brothers and sisters, yeah. (SG1-HGM22-S-Af)

Si el proyecto es la migración temporal, tras el matrimonio exógamo en destino puede haber divorcio, retorno al país de origen y formación de una nueva unión endógama:

Most of them come back and after they finish, yes...; and marry here. Even those who married in Sweden and this thing, they come back to marry; yeah, and make of their family, yes [...] after [they] divorce [...] They [Gambian men] will be marrying because of travelling. (SG2-HGM25-CE-Af)

Pero también pueden darse situaciones de bigamia, coexistiendo la unión exógama en destino y la unión endógama en origen. En este caso la exogamia supone una vía para ayudar ya no sólo a la parentela, sino fundamentalmente a la/s esposa/s e hijos en origen, que pueden ser luego reagrupadas.

Durante mi estancia en Gambia conocí a muchos jóvenes –tanto gambianos como senegaleses– cuya idea era la de emigrar a Europa, casarse con una ciudadana europea (generalmente de países del norte de Europa) y conseguir así la nacionalidad. Muchos señalaban las complicaciones de estos trámites (por ejemplo, el hecho de que hay que enviar el dinero por carta al país de destino, para formalizar la relación, un proceso que no es muy fiable, y que es la causa de que muchos no den ese paso). Sin embargo, el fenómeno de los “matrimonios blancos” no es algo común entre los senegambianos residentes en Cataluña. La mayoría de los entrevistados, coincidiendo con lo que se explicaba en origen, señalan conocer casos en otros países de Europa, donde hasta hace poco había más facilidad para la obtención de “los papeles” a través del matrimonio con un nacional, y no se reconocen en ese móvil en el caso de su unión con una española, una insinuación que algunos toman casi como una ofensa:

Interés ahí no se casan: tú puede tiene dinero, mañana ya nada. Casarte con alguien, tiene que querer; pero interés, yo no me he casao por interés. [...] [con énfasis] Hay gentes que no casar aquí y tiene papeles; hay gente que no casar aquí y tiene la nacionalidad; hay gente que no casar aquí y tiene residencia y tiene de todo, no dependen de eso. (SC11-HSW50-CXe-B)

Puede haber, pero yo conocer no conozco a nadie; porque yo directamente, eh... trabajaba hace muchos años que no tenía papeles tampoco y trabajaba con un chaval burgalés que estaba aquí [en Tarragona] estudiando aquí laboral, me decía: “Juan –me llamaba Juan– cástate con una chica de aquí y tendrás papeles”, nosequé [...] Pero yo le digo: “yo no voy a casarme con nadie para papeles ni por dinero ni por...” ¡Hay gente que se casan aquí

también, casan por dinero, o se casan por lo que sea, por interés, digamos general mejor dicho ¿no?; pero esto yo no lo hago. Ahora, ¿habrá alguien que lo haces?, vale; pero yo no. Yo no me voy a casar por interés: ni por esto ni por otro ni por nada; yo por lo normal... Pero cuando una persona cuando se mira por el interés de lo que sea, ¡ya chungo!... que sea de aquí que sea de fuera, da igual, ¡no, no, chungo!, porque no puede ser, porque no se puede mezclar una cosa con otro, ¿entiendes?. (SC14-HSW33-CE-T)

[...] yo estaba en Alemania, tenía mujeres, chicas... ¡muchos!, muchos, los tengo las fotos aquí todo. Tenía una de diecisiete años, cuando llega a dieciocho y me dice su madre: "lo voy a casar", y yo dijo que no; y entonces ahí lo hemos terminao. [...] Y ella me decía: "oh, pues muchos morenos casan aquí para tener papeles, pum pam..."; digo: "esto puede ser, pero cada uno como está; yo de papeles no quiere casar por ningún papel, porque llevo un montón de años recorriendo Europa y sin casar, pero siempre donde voy hay esto"; y digo: "yo de papeles nada. Yo si quiere alguien por lo menos lo puede ser que lo quiero y ya está, pero no por papeles". Y me parece ella mismo [*se refiere a su pareja española*] lo sabe de esto ahora, porque mira, llevamos ocho años y no estamos casaos y vivimos [*interviene su pareja*: ni ha habido problemas de separaciones ni nada]. Y también lo que digo yo, yo no estoy con una persona por tu dinero o con... yo busco mí la vida, como yo soy yo, ¿entiendes?. [*interviene su pareja*: no, se lo ha demostrado a mis padres, que él no ha estado conmigo por el dinero de mi familia, porque mi ex-marido estaba conmigo por el dinero]. (SC22-HGF40-ChXe-L)

No, esto creo que no hay por aquí. Porque casi todos los chicos que conozco están casaos, tienen sus mujer allí [*en Senegambia*] O cuando vienen no estaban casao, pero se fue una vez, se casan y esto, sí. [...] Yo no conozco ninguno que se ha casao... Porque aquí el papel, bueno, es difícil, pero los otros países alomejor que lo hacen, como Alemania o... estos sí, alomejor hay se casan por el papel o algo; pero aquí yo creo que no hay. (SC7-MSF23-CE-L)

Bueno, aquí hay; sí, hay, pero no mucho mucho como en Alemania... [...] Bueno, hay otros que se casan por casar, porque quiere la mujer; hay otros se casan porque han tenido problemas de tener papeles, pues se casan con una chica y luego se divorcian para tener los papeles. (SC17-HSD40-ChXo-B)

Aquí no conozco. En Alemania, Suecia, Holanda... hay un montón [...] Alemania de año 1980 a 1982-86, cuando condición de vida a Alemania sería dos cosas: mentirse, convertirte en un refugio o asilo político, para sobrevivir o casarse con una alemana, aunque sea para un comercio; si no no puedes vivir allí. Lo mismo que pasaba Holanda entonces. Y Alemania, si te dan asilo político, ese es una nómina, una nómina fija, pero no te da derecho de trabajar [...] O casarte, tener suerte, algunos se han casao legalmente, con suerte, encontrao chicas alemanas, por amor, se han casao, se han quedao allí y tiene papeles allí; pero algunos se han casao plan comercio. [...] Condiciones de aquí, ese es diferente: antes mismo en Suecia, se casaba rápidamente tener ya papeles; pero después de descubrir esto, te

casas y después de casarse el Gobierno le da un cheque que el marido salga de país, ir a vivir a otro país, durante máximo seis meses; y el Gobierno va investigando la evidencia de amor, lo que han declarao este gentes, si ese es cierto o no. Aquí es diferente, aquí hay normativas: aquí para tener la nacionalidad de aquí tiene que estar activo en la Seguridad Social durante diez años, para tener derecho de la nacionalidad; o tener suerte y encontrar pareja, son las dos cosas. [...] Parte de Canarias hay... ha convertido casi como una cosa comercial: las chicas se ofrece a casar con extranjeros para poder tener nacionalidades, y pagándole dinero, pagándole una cantidad de dinero. Se descubrido, Estado lo ha descubrido, porque los últimos los han suspendido. (SC15-HSM40-CXe-B)

[...] los que son gambianos, senegaleses no tiene ese hábito para casar por papeles, no. Son países de: Marruecos, Paquistán, Bangladesh, India... sí que muchos de esa gente los papeles, por papeles no le importa [casarse]. Pero lo que son gambianos o senegaleses, no; no se casan para eso, no se casan pa eso, no... Porque yo practicamente, yo cuando conocí a ella [mi esposa] ya tengo... yo tenía residencia de Las Palmas; ¿me entiendes lo que quiero decir?, no tenía ningún problema. Ya tenía aquí en el 1974 yo tenía la nacionalidad aprobada, lo que pasa que yo no lo he tramitado, porque no me hace falta. (SC12-HGM52-CXe-B)

Se considera que la posibilidad de obtención de los papeles a través del matrimonio mixto es algo que se aprovecha, pero no la razón de la unión:

Dicen hay esta fama... hay gente que la hacen; pero yo, como no me interesa, no me fijo [...] yo conozco algunos, pero se han casado por amor, sí; *mais* también tienen papel, es normal. Si te casa aquí tiene hijos es más fácil de tener papeles que hacer... Pero yo caso después de tener papeles, ¿entiendes?. Y aún no hemos casao aquí [España] Si te casa con alguien es obligatorio que tú vas a tener papel; por ejemplo, te vas al ayuntamiento, te casas, hay unos papeles que tú puede llevar para tener papeles; tú no le va a tirar, tu va a le hacer, siguiendo para vivir *tranquil* con tu pareja, para poder trabajar. Pero hay gente que viene de ahí, oye, se casan... [...] porque la gente no son tontos; casamos para... Si no hay amor, yo creo que no se van a casar; primero hay amor, ¡primero!. [...] se casan primero por amor, es un ocasión de tener papeles... (SC1-HSW42-CXe-B)

Así, hay hombres senegambianos casados con mujeres españolas que, habiendo celebrado su matrimonio de forma no oficial, quieren oficializarlo para acceder así a las ventajas sociales que de ello se derivan:

La ley de aquí no está reconocido [*se refiere al estatus de casado a través del matrimonio islámico no oficial*]; por eso socialmente yo me siento perjudicado, porque para la seguridad social, de la empresa, yo seré un soltero; y eso no me conviene (...) para futuro, para la seguridad es importante; si a mí me pasa algo... (SC15-HSM40-CXe-B)

También ocurre que muchas veces se confunde la separación post-matrimonial por problemas de convivencia, con el interés del matrimonio por los papeles:

La gente lo dice, pero es una mentira más grande que hay, sí; yo para mí es una mentira. Pues algunos sí hay de los casos, tiene que haber eh... dos por cien, para mí; pero los demás, los que se casan, se casan por amor. [...] Lo que pasa que se casan, [con énfasis] cuando se separan, cuando se separan dice que esta casado por papel, ¿entiendes?, pero es mentira. (SC5-HSD43-CE-G)

Sin embargo, algunos individuos, los menos, justifican el “matrimonio blanco” como vía de legalización en destino:

Bueno, depende, sí. Cada uno tiene su historia, porque tú puedes estar aquí... bueno, tú sabes, pides residencia y no te sale bien, ¿sabes?, [sonriendo] y si ves una chica que puede casar contigo, tú seguro no lo vas a pensar dos veces, ¿sabes?, para estar legal aquí. Porque yo he ido en la cárcel aquí, por no tener papeles; me pillan en la calle, me llevan a la cárcel, tres días, cuatro, luego me dejan. Hombre... si por ejemplo yo puedo evitar esta cosa, lo voy a evitar [risas]. (SC24-HSF32-CXe-B)

Especialmente algunas de las mujeres españolas que están casadas o cohabitan con hombres senegambianos, señalan que los “matrimonios por interés” son comunes entre los senegambianos residentes en Cataluña, sobre todo si la mujer española es mucho mayor que ellos:

Como nosotros hay pocas parejas; como nosotros hay... las puedes contar con la palma de la mano; que estemos porque queremos estar, porque nos queremos, porque nos respetamos, porque tenemos proyectos. [...] En general están por otras historias. [...] [En nuestro caso] Nada de nada de interés, ni por su dinero ni por el mío, nada. Porque nos hemos amoldado ahora a vivir, aquí. y hemos vivido en hostales, con una criatura de un mes... si fuera interés... [...] Gente que se casa por interés, hay mogollón [...] Después ves a morenos con mujeres mayores; no creo que un hombre joven le apetezca estar con una mujer... se enamora de una mujer mayor [...] yo creo que es un interés, el interés de que ella le ha podido arreglar los papeles, que ella le ha dado dinero; ¡amor allí no puede haber!. (SC22-ME37-ChXe-L)

Sí, hay bastante, hay bastante. Lo que pasa es la mayoría también, cien por cien hay mucha gente que se casa y, no sé... alomejor hay mucho que se casa por dinero, y al ver que ella no tiene dinero, le deja; puede ser. O puede ser que se case, que no están viviendo bien, y se piensa una manera y después sale otro, la deja esa mujer, aunque tienes hijos le da lo mismo. Hay muchos también lo hace. Si no sale bien, se olvida. Yo pienso si un matrimonio que no sale, uno que tenga hijos, hay que criar los hijos primero; una vez que están criados, pensar vuestro futuro o separáis, o cada uno hace... pero al menos los niños no son pequeños. (SC23-HGSh40-CXe-G)

Es preciso hacer un inciso aquí para señalar que, aunque la obtención de la nacionalidad española reporta ventajas considerables para el inmigrante (entre otras cosas, no tener que renovar el permiso de residencia cada cinco años), muchos senegambianos no tienen/piden la nacionalidad española porque ello supone perder la nacionalidad de origen. España no tiene convenio de doble nacionalidad con casi ningún país de África (con la excepción de Guinea Ecuatorial), y en cambio sí con muchos países de Latinoamérica. Los hijos nacidos en destino, al llegar a la mayoría de edad, deben elegir una u otra. Según la Constitución española, los hijos de inmigrantes nacidos en España tienen derecho a la nacionalidad española. Tras un año de residencia legal, los padres pueden solicitar la nacionalidad española de sus hijos. Hay un plazo para registrar el nacimiento en el juzgado. Pero este trámite no es ágil; la burocracia es ambigua y muchos expresan que son engañados. En estos trámites, muchas veces se les dice a los solicitantes que deben registrar el nacimiento de su hijo en la Embajada de su país de origen, tras lo cual pierden la opción a la obtención de la nacionalidad española. Así, la mayoría de niños nacidos en destino cuyos padres no tienen la nacionalidad española, tampoco la tienen (sólo si el padre tiene la nacionalidad española, el hijo nacido en destino también la tendrá de forma automática). Si los padres sólo tienen el permiso de residencia, adoptan la residencia y no la nacionalidad. Como algunos dicen: “esos hijos son como extranjeros; los miran como extranjeros” (SC19-HSW39-ChXe-B).

En cualquier caso, siguiendo con el “interés” del matrimonio mixto para el inmigrante senegambiano, y como se argumentó en el Capítulo 1 (apartado 1.1.c.2), a mayor dificultad en la obtención de “los papeles” y posibilidades de integración social en la sociedad de acogida, mayor número de “matrimonios blancos”:

Antes puede pasar; pero durante últimos dos tres años, trabajando se puede conseguir papeles. (SC8-HGSh40-CE-G)

No se, *parce* que yo, los que yo conozco, tienen papeles antes de casarse; sí, tienen papeles y trabajan, ¿sabes?. No sé si hay otros... Antes sí, en Francia... Antes sí; antes para tener papeles muy difícil, ¿sabes?, te ponen condiciones muy difícil, entonces hay que casar y eso para... Pero esos que conozco todos tienen papeles. (SC20-HSF32-CXa-L)

Por otro lado, se explica que muchas veces los matrimonios por interés acaban convirtiéndose en uniones estables (conozco casos de este tipo en diferentes países de Europa y América):

Sí, muchos; muchos lo hacen. Lo que pasa que luego, a través de eso vienen hijos y ya... tiene que conllevar [...] Luego ya, como tienen hijos, pues tiene que continuar. Hay quien no continua y se separa, ¿me entiendes?, eso es suerte [...] Los que tienen aquí diez años, puedes tener nacionalidad, si no tienes problemas con la ley. (SC11-ME43-CXe-B)

Luego alguno lo hace: "va, me voy a casar por ejemplo para conseguir mis papeles"; pero claro, luego al final se quedan, se queda enganchao [*sonrisas*]. [...] Y tú primero cuando vas a empezar una cosa, voy a empezar; como lo acabas no lo sabes; nadie lo sabe [...] La cosa que comienza con la broma, luego se convierte en la verdad; coge una cosa con verdad, luego se convierte con la falsedad; no se sabe nunca... (SC18-HGSh43-CXe-L)

Respecto a los matrimonios blancos entre hombres españoles y mujeres africanas, mucho menos comunes, no se trata tanto de mujeres senegambianas, como de otros países subsaharianos, por razones estructurales –además de las culturales:

Los que hacen mucho por papeles son las mujeres. Hay muchos chicas africanas que viene aquí y se casa con un español para conseguir papeles; y ese hay mucho actualmente: de Mali, Sierra Leona, Nigeria, Camerún, Ghana, esos son los países que tiene ese hábito. (SC12-HGM52-CXe-B)

[...] no hay... mujer no a [*de*] mi país, estaba Guinea Ecuatorial, Nigeria, Camerún, sí, no en [*de*] mi país; sí está casada español aquí... [...] ahora aquí hay mucha chica a venir aquí; no hay papel, mucho en Lérida, a Barcelona también. Hay un nuevo chica venir África venir aquí, no hay papel; mucho, sí [...] Si es casada, si tiene un marido español, sí, marido ha buscado papel, mujer tiene como este [*me enseña su permiso de residencia*]. (SC6-MSD27-CE-L)

Porque las mujeres de aquí no son tan racistas. A más, si nosotras [*las mujeres españolas*] quiere a alguien, no nos importa nada; pero una extranjera para casarse con gente de aquí, si no hay un interés... tiene que haber un interés por medio [...] Pero eso con la mujer es diferente () Hay mucho menos, tienes que ver la prueba que hay mucho menos, entonces ahí ya está todo dicho [...] Hay pocas, pero también hay, eh... Porque con nosotros trabajan dos que estan casadas con catalanes catalanes, y ellas son de África; son de la Guinea y de por ahí [...] Y en Barcelona también hay dos chicas que me parece que son de..., ¿como se llama este país que está ahora en guerra?... de la Guinea Conakry. (SC11-ME43-CXe-B)

6.5.f Poligamia y bigamia entre Cataluña y África

Es necario empezar estableciendo la distinción entre 'poligamia' y 'bigamia': la poligamia se refiere a los matrimonios simultáneos autorizados; mientras que la bigamia hace referencia a cuando un individuo casado formaliza un nuevo matrimonio sin la disolución previa del precedente (se entiende que en un contexto donde la ley sólo permite la monogamia). Un hombre casado ilegalmente con varias esposas estaría, pues, en situación de bigamia (dos esposas) o trigamia (tres esposas), etc. La distinción no implica que no puedan coexistir ambas situaciones: un hombre puede estar casado legalmente con varias

esposas (poligamia) y, a la vez, contraer matrimonio con otra mujer en un lugar donde no se permita la poligamia sin haber disuelto los matrimonios precedentes (bigamia).

En general, como se vió en el Capítulo 5, el porcentaje de senegambianos residentes en Cataluña que están en situación de poligamia y/o bigamia es muy pequeño. En teoría el hombre no puede volver a casarse sin que su primera mujer lo sepa; pero puede ocurrir. Dentro de la excepción, los gambianos registran índices más altos de poligamia y de bigamia que los senegaleses. De hecho, los casos de bigamia, en los que un hombre senegambiano tiene una esposa en origen y otra en destino, son difíciles de identificar, debido a que muchos de los matrimonios en origen son uniones consensuales, que no pasan por un procedimiento de registro o de hecho. Normalmente basta con la aprobación de los padres y el reconocimiento de la comunidad de la unión de dos personas para que se considere como tal. De igual forma, si una pareja se quiere divorciar, se escribe una carta al cónyuge pidiendo la ruptura y se habla con los padres respectivos hasta llegar al consenso. Hasta hace poco, el matrimonio se realizaba bien en casa o bien en una mezquita, pero no se registraba; para hacerlo es necesario ir a una oficina islámica de registro, que en Gambia está en Banjul (actualmente el matrimonio suele registrarse también en el Registro civil del Juzgado). De ahí la invisibilidad de la situación de bigamia en el caso de que los hombres que se han casado en la forma consensual tradicional en origen se casen de nuevo en destino. Por otro lado, muchos de los matrimonios entre senegambianos y mujeres africanas que tienen lugar en destino son celebrados por el rito islámico en privado, generalmente el propio hogar; es decir, no son matrimonios oficiales. Al no haber constancia legal de ese matrimonio en España, los senegambianos con una o más esposas en origen (poligamia), pueden reagrupar a una esposa sin haber constancia de la situación bigama. Como explica un senegalés casado con tres mujeres, dos senegalesas que residen en Senegal y una ecuato-guineana que reside en España:

Bueno, ésta [*se refiere a su tercera esposa ecuato-guineana*] la conozco aquí. Porque viniste aquí y se trabaja conmigo en el mismo sitio, porque este tiempo se trabaja en la fábrica yo, de alfalfa. Ella viene aquí para trabajar de temporada de fruta. Luego se vive conmigo en misma casa [...] luego se ha casado con ella, aquí en Torregrosa, rito musulmán [...] Yo siempre, cuando casarse, casarse con la... casarse de musulmán; para cosas de papel nada. Cosas de como aquí, se casa de la iglesia o algo así, no, nosotros no, no hace esto; porque no hace falta. Como casarte de musulmán es suficiente; ¡África también igual! [...] Cuando casas con ella, se llama a su padre hasta que viene aquí, de Guinea hasta aquí; luego se casamos con ella. [...] la papel de aquí de notario no hacerte de persona que tiene dos mujeres, sólo uno. Por eso normalmente cuando trae aquí mujer, tiene que traer uno; la otra dejarla allí [...] Pero como yo es casando aquí [*con su esposa ecuato-guineana que vive en España*] no hay de papeles de Ayuntamiento, no hay papeles de Iglesia ni nada, yo puedo traer una mujer. [...] Si fuera que mi papel pone nombre de una mujer para yo traer una mujer aquí, no puede traer más. Pero como con mi papel no hay ninguna mujer, pues puede traer uno; dos no. [...] Bueno, de momento no pensar a traerlo [...] Como que ya tengo una

aquí, bastante; no me falta para traer otra. Porque como el trabajo puede ser hoy vive aquí, mañana vive a Valencia. Ves, vive aquí; hace tres cuatro cinco meses no vive aquí a esta casa, yo estaba a Valencia, la mujer está a Huelva, ¿porqué?, porque hay cosas de trabajo. [...] Para esto traer una mujer aquí trae es mucho problemas.

(SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

De hecho, la esposa sólo sería reagrupable si, habiendo habido matrimonio consensual tradicional, se tramitase un certificado de matrimonio en origen:

Si te casas allí, el tipo de matrimonio sencillo, familiares, no puedes traer la mujer. Pero si te casas con una mujer que tú vas traerla a Europa, tiene que pedir un certificado de matrimonio desde allí; con ese certificado de matrimonio puedes traer la mujer, porque ese certificado de matrimonio, ese está reconocido aquí, y ese están casaos, pero no como aquél tipo de matrimonios que familia se une, y se parte la kola y están casaos, no...

(SC15-HSM40-CXe-B)

Cabe decir que en los casos de poligamia en origen, la reagrupación se complica. Normalmente se reagrupa a la primera esposa, que tiene más derechos por razón de antigüedad; pero eso no siempre es algo aceptado por las demás esposas o carente de conflicto. Asimismo, reagrupar a los hijos de una de las esposas puede generar conflictos respecto a la relación de afecto entre éstos y sus madres. La opción por un nuevo matrimonio en destino tiene también sus inconvenientes, especialmente después de haber pasado por varias uniones. Como expresa P.J., un gambiano de etnia mandinga de 49 años divorciado tres veces (dos veces de mujeres gambiañas y una vez de una española):

[...] si me caso con una mujer ahora, ella querrá tener hijos, y yo ya no quiero tener más!...

No hay muchos casos de parejas mixtas (entre senegambianos y españolas) en las que el hombre tenga previamente una o varias esposas en Senegambia. Por regla general, si el hombre está casado en origen y forma una nueva unión en destino, no suele romper la unión con su esposa senegambiana (al menos no formalmente). La mujer española puede aceptar el mantenimiento de esa unión, aunque no es algo muy común (lo es más en las uniones informales). De hecho, en muchos casos la mujer española puede no estar al corriente de la situación de bigamia de su pareja senegambiana, por las razones antes citadas. Esto es algo que señalan otros trabajos tanto en Cataluña (Kaplan 1998) como en otros países (Ebron 1997, para el caso del norte de Europa).³⁰⁵

³⁰⁵ Durante el trabajo de campo realizado en Londres con población gambiana, conocí también varios casos de mujeres inglesas cuya relación con su pareja gambiana acabó cuando éstas viajaron a Gambia a visitar a su familia y conocieron la situación polígama de su *partenaire* gambiano.

En cualquier caso, la mayoría de los senegambianos entrevistados que residen en Cataluña, especialmente los más jóvenes, rechazan la práctica de la poligamia y de la bigamia. Como vimos en el Capítulo 4, en origen los jóvenes se desvinculan cada vez más de la tradición de la poligamia y tienden a la monogamia, por razones prácticas (gasto económico, problemas de convivencia, problemas de reagrupación en caso de emigración al extranjero, etc.) que están relacionadas con la asociación entre familia nuclear y modernidad. Al menos, en el caso potencial de emigrar al extranjero, se dice que sólo se optaría por la bigamia (esposa en origen y en destino) con la aceptación de las esposas (no se tendría en secreto):

I would marry only one. As far as the law, they didn't allow me to do it. I would like to help another women here [*in Gambia*], if I told, tell her that she can understand my situation, because I wouldn't like to (?) her. Because if you want to marry with two, you have to be... fear to them, you have to treat them equally. So I wouldn't like to stay with other one there and leave her here... So, if I told she can understand that, is good; but if I told she cannot understand that, I wouldn't marry her [...] Because is not allowed to marry two at that country [*Europe*]. If I told I'm staying there. But if I told the one I have here, I'll stay with two here, I can marry two, there's no problem!. If I told I'll be fear to them, I'll marry two. If I told I feel that I cannot be fear to them, I would marry just one. (SG1-HGM22-S-Af)

Así pues, los senegambianos entrevistados en Cataluña, a la vez que dan sentido a la práctica de la poligamia en el pasado (por el factor demográfico y de organización doméstica), rechazan la poligamia y la bigamia en la actualidad, por razones prácticas: tener que mantener a varias familias, por los problemas que genera para los hijos, etc. (las uniones informales en origen, aunque sean con hijos, no comprometerían tanto en ese sentido). En este discurso, la poligamia se suele considerar una práctica anticuada. Esto es así en los que forman uniones endógamas (donde ambos cónyuges son senegambianos):

Antiguamente sí [*polgamia*] pero ahora ya no; porque los jóvenes cada día diferente... Ahora ya no, porque esto ya... [*con énfasis*] ¡Es que si tiene uno y no puede estar con ella, ¿cómo va a tener dos?!; es que está más claro que agua: si tienes una, no puedes estar con ella, por lo que sea, por papeles o por dinero o por lo que sea, ¿cómo va a tener dos?. Esto ya historias... (SC14-HSW33-CE-T)

No me gusta, porque si tiene otro mucho mujeres, un chico y tú tiene tres mujeres, todo nacido, y tú no trabajo, este problema; porque si todo no tener ropa bien, no comer bien, eh... no, la vida no bien, no bien, sí. (SC6-MSD27-CE-L)

[...] porque allí no hay seguridad social; allí no es como aquí, que gobierno te paga; allí la gente trabaja en el campo, no cobra de gobierno, por eso hijos es para seguridad del futuro, y tiene muchas mujer; por eso le hacen. [...] esto es antes; porque ahora está fatal. Además dos

o tres mujeres sólo pelear, sólo trae problemas [...] Para el futuro, para dividir cada uno va a tener muy poco; si tú tiene una casa y tú muere, la casa se va a perder...

(SC10-HGM42-CE-G)

[con contundencia] Eso no lo veo claro; no estoy conforme con esto [...] La religión no lo dice, no dice obligatoriamente hay que tener dos o tres o cuatro. La religión dice: "si tú crees que se puede, con estas condiciones: tienes que estar físicamente bien, quiere decir un hombre que puede mantener estas relaciones sexuales con dos mujeres, ¡igual, que es difícil!...; mantenerles económicamente, en las mismas condiciones, que es difícil..."; entonces la religión ha dicho en tal manera que no lo tiene que hacer nadie. Pero al mismo tiempo le dice que, bueno, ehmm... mejor tener dos o tres que cometer adulterio; sí, vale. Pero... [...] Yo soy practicante de la religión, y yo creo, y me gusta, y quiero inculcarle a mis hijos... pero al mismo tiempo no estoy de acuerdo con la poligamia [...] Coge el ejemplo mío, mis hermanos de padre [...] se casaron con dos mujeres así, tienen más hijos, y los mismos problemas económicos los han mantenido durante años; no se salen de allí. Yo creo que es porque tienen más hijos, tienen más hijos... ¡al final no pueden salir de allí! Y en cuanto más hijos, más responsabilidad... [...] Estoy de acuerdo con la cultura occidental, de tener una mujer y limitar los hijos; sí, limitar los hijos para poder apoyarle económicamente, y apoyarles en su educación, ver lo que hacen, *¿you know?*... [sonriendo] La verdad es que estando en Gambia, yo no hubiese mandado [*no habría podido mandar*] a mi hija a Inglaterra a estudiar, manteniéndole económicamente, ¿sabes?... Ella ya tiene la educación, ya puede hacer lo que quiera, ¿sabe?; mi intención era eso, y con los demás también. Fíjate, si yo tuviese catorce hijos ahora... ¡son problemas! Yo creo que básicamente la pobreza en África se mantiene a través de estas cosas. Sí, son raíces de la pobreza, que nosotros tenemos que frenar [...] [Algunos] tiene estas dificultades todavía; están satisfechos socialmente, ellos, pero sus hijos no. Tienen mujer en Gambia, aquí se casan otra vez, y luego ya tiene otra mujer aquí y se van entre una mujer y otra, y luego ya llega un momento que no saben el camino que está cogiendo cada hijo suyo, y... [...] ¡Algunos no lo dicen, eh! [*que tienen esposa en Gambia*] No lo dicen, porque saben que aquí no se puede casar con dos; pero lo hacen allá, y se callan aquí () [...] Algunos lo saben [*que la bigamia está prohibida*], hacen intencionalmente, eh... algunos lo saben. (SC4-HGM46-CE-B)

Es una tontería; para mí es la estupidez más grande en la vida [...] si surge problemas en la pareja, ¿porqué deja esta pareja y se busca otra dejando la otra en la casa?, [con énfasis] ¡porque los problemas nunca no se acaban; es la equivocación más grande que hay! Pues lo que se tiene que hacer es terminar con aquella mujer y ser libre; si tú quieres volver a casarte, cástate, pero amontonar mujeres, ¿a qué sirve esto?. Gente que tiene mujer allí [África] y no lo dice y se casa hay montones, montones, sí... montones. Pero esta gente cuando se casan aquí, ya la mujer de África se va, ya se le dice que: "tú como que te has casao aquí, le busco otro marido", sí. [...] Fíjate, yo me caso con una mujer, me separo, teniendo dos o tres hijos, a dónde voy yo ahora dejando mis hijos aquí a buscar otra africana, ¿pa qué? [...] El fracaso de un matrimonio de una mujer [española] con un africano [...] Porque la mujer no es tonta,

va a decir: "yo si dejo a mi marido, ¿voy a engancharme con otro africano?"; ella tampoco no está preparada también porque tiene miedo de caer en la misma trampa que... [...] Porque algunos se han ido a África, se han escondido, y se han casao con otra mujer y se han vuelto, y teniendo otra mujer aquí, ¿no puede ser esto!. (SC5-HSD43-CE-G)

El rechazo hacia la poligamia y la bigamia se da también entre aquellos que forman uniones exógamas o mixtas (parejas formadas por senegambianos y españolas):

Antes se hacía para trabajar el campo, porque los hijos ayudan a trabajar. Pero como ahora las cosas están cambiando... Tú ya no vives de la tierra, vives de tu sueldo, y si el sueldo no puede aguantar tres mujeres... (SC19-HSW39-ChXe-B)

(SC22-HGF40-ChXe-L y SC22-ME37-ChXe-L):

ÉL: Yo lo veo algo malo. Porque... antes no lo sabía esto, pero ahora lo que yo veo, yo veo que teniendo tantas mujeres son malos, son tonterías [...] Ahora la gente tiene menos, allí sí. Porque la gente empieza a comprender lo que hay, y cómo va la cosa [...] Porque es costumbre que tenemos allí; y mira, "cuando vuelvo tengo que tener esto y esto"... Pues mira; al final sigues estando aquí y lo olvidas las cosas y... claro.

ELLA: Tenemos planes de casarnos, de tener más hijos no, porque yo no quiero más hijos, prefiero darles todo lo mejor que pueda a los tres que tengo, y ahora si viene su hija de África cuatro, y fuera. [sonriendo] Yo ya le digo que si quiere más hijos que se case con una mujer de allí.

Ahora yo creo que es otra historia. Porque antes, te explico porqué había eso de dos mujer, tres mujer... Porque, lo que me ha explicado mi padre, primero venía el temporada de la *Guerre Saint* [Guerra Santa], Muhammad, por ahí, y siempre vemos que hay menos hombres, ¿me entiendes?; si hay menos hombres, hay muchas mujeres, bueno hay que ser más población, ¿me entiendes?; hay que satisfacer [satisfaire] también las mujeres que faltan, ¿no?, por eso vienen... Después, a este siglo, temporada de [...] mis abuelo, tenían campos para cultivar, para comer, ¿entiendes?; y para cultivar hay que tener, que ser mucha gente ¿no?, y para que ser mucha gente, hay que hacer muchos hijos, y muchos hijos es... con una [mujer] no se puede ser: ¡diez, veinte, treinta, cuarenta! Si tú tienes tres mujeres, que tu tienes... ¿sabes?, varios, ahí es muy más fácil del campo; hay puedes trabajar el campo; el final del recolecta hay que compartir, todo es para comer, así se puede comer un año!, repartido se puede comer en familia un año; por eso había hacer... [...] *Mais* ahora, imagínate yo, si me caso con Nuria y me voy a casar con otra... Yo primero con Nuria tengo justo para vivir, y cómo voy a comer *avec* la otra familia, mantener el otro familia, y mantener mi familia que está en Senegal, que son mis padres, porque allí si tu padre te educa hasta un edad que tú hace algo, que tú trabaja, hay que mantenerlo, porque son viejos; por eso estamos aquí, pero pensamos de la familia allí, porque lo poco que le enviamos es algo a la familia; por eso yo no puedo casarme dos veces [...] Tú puede tener hijo allí porque tú has casado allí; tú no casar, pero un novia se puede tener, pero hijo, no has casado.

(SC1-HSW42-CXe-B)

(SC3-HGF37-CXe-B y SC3-ME36-CXe-B):

ÉL: Sí, eso sí hay. Yo no lo veo bien. Lo que pasa... allí se ve bien, en el país, pero aquí no [...] Todo que casan aquí no tienen mujer allí, el mayoría, que yo sepa... [...]

ELLA: Es que no se pueden casar por la iglesia teniendo otra mujer allí, ¿eh?, porque te piden una partida de soltería, y toda la historia... A no ser que lo tengan super oculto, o no esté casada, sino que tenga hijos con ella y lo oculte, de todas maneras sería nulo ese matrimonio a la hora de...

ÉL: Pero da igual, por ejemplo, de allí, no le importa a esa mujer que hay allí; pero a la mujer de aquí... Si están casados allí, aquí se juntan o lo que sea, pero no se casan [*aunque también pueden tener hijos*] [...] Sí le importa a la mujer [*en África*] [*se refiere a la situación de bigamia*], ¿pero qué va a hacer?, si su marido está aquí está luchando para conseguir algo... [...] ¡Es que está la cosa muy, eh... apretaila y que es normal...! Es que un costumbre allí alomejor un señor que tenga una mujer, la primera, va a buscar segunda; si tiene segunda, va a buscar tercera; pero antes de buscar avisa a la estas, dice la mujer: "mira, yo he visto una mujer y quiero esta es segunda; ella dice que venga?"; "Vale, trae...". Tú no puede evitar tu marido de allí en África para que no case con otro, es que no; es un costumbre, es... ¡Es que allí está permitido este!; te trae el Corán: este que dice este que tiene que hacer.

Lo que pasa que las culturas son diferentes, ¿no?. Porque allá, pues... no es nada allá. [...] Claro, aquí pues mira, de la forma de vivir, de la manera que tenemos aquí de las cosas, difícil. [...] Si me voy a casar yo allá, pues aquella que voy a casar que se quedará allá; no lo puedo traerlo aquí, porque no lo puedo mantener los dos aquí. Si está allá, pues con poca cosa la puedo mantener allá, pero si no puedo mantenerlo yo, se lo puede mantener mi familia. Traerla aquí sería difícil para ti y difícil para todo, ¿no? () y allá están más reunidos la familia; aquí no, aquí están cada uno a su parte. Claro, si lo trae tienes que traerlo, pues claro... no puede estar juntos; y allá no, allá están todos juntos, toda la familia.

(SC18-HGSh43-CXe-L)

Hay casos, aquí, uno que tiene una mujer blanca y una mujer negra, viviendo los dos aquí. Pero cada cien puedes contar uno [...] Yo no estoy a favor de tener dos mujeres, no; siempre hay problemas [...] aunque nos criamos de ese manera, nos transmitimos ese ideas, que nuestros padres lo han pasao, pero actualmente los jóvenes no piensan lo mismo que nuestros padres; la mitad no piensa lo mismo. [...] ¿Pa qué tener varias?, además si es siempre conflictivo; si a tí te gusta tener varias mujeres, no piensa a tí sólo; piensa que cada mujer de ese, cada una tener hijos; tú tienes que pensar más allá de los nietos, por ese conflicto que tú vas creando ahora, piénsalo, no solamente los hijos, hasta los nietos. Entre los hijos siempre hay problemas. [...] Si gasta una peseta aquí tiene que gastar una peseta aquí () para que no hay engaño a través de la creencia que tú tienes que ser fiel entre los dos familias que tú tienes; ese es difícil de ser así. [...] Yo he tenido varias mujeres, y he tenido varios hijos; pero yo no quería eso, porque yo mi infancia pasé muy mal () Yo quería mis hijos de la misma familia; intento criar mis hijos como de la misma familia. (SC15-HSM40-CXe-B)

Esto [poligamia] lo veo de problemas. Porque este tanto envidioso de Áfricas, tanto problemas, líos, cosas de estos, todo són de esto cuatro mujeres, dos mujeres... [...] Yo no lo veo la vida esto. Yo la que tengo yo, tiene que tener una madre, y todo hijos misma madre, y familia como normales, no de mujeres y mujeres y mujeres, y hijos, hijos, hijos... ¿entonces que pasa?, esos hijos no conocerán ninguno su familia; no conocerá ninguno de tu vecinos cuando son mayor, y tiene que buscar la vida. Yo nacido África, ¿qué conocía yo África?, ¡de biberón!, porque cuando comienza a conocer la vida, ¡au, ya puede ir a buscar la vida!, igual que lo animales: cria los crios, y cuando son grandes cada uno se busca la vida. [...] Para mí no son vida esto [...] Casi todos son así [polígamos]; uno como yo tiene que salir a mil uno, los que tienen una mujer. Porque a África si tienes una mujer, la gente dice: "mira ese son de pobres", ¿sabes?, "sólo tiene una mujer". Entonces, hay gente que tiene el segunda mujer por la obligación que fuerza la gente de allá, ¿entiende? () Pero esto es una atrasado para mí; porque si la persona piensa como la persona, tiene que tener tu propia sangre al lado tuyo, no cuando se comienza a conocer la vida: "marcha". [...] Tiene otro hermano, y tiene otro más, y tiene otro más, y tiene otro más... son cuatro mujer; entonces yo, que soy de más joven de mi padre la mujer, yo no existe a la familia [...] Yo si me voy a África si me acepta que me he casado con una mujer, yo vivirá bien ahí, vivirá como ellos; [con énfasis] pero si me veo que me calienta la cabeza [se refiere a su familia]: "tiene que casar otra mujer", dirá: "mira, ¿casará tú o yo?; yo quiere casar uno, y me he casao con uno, y quiere tener mi hijos todo una bolsa; lo que tengo será lo mismo, no lo que me ha pasao a mí." [...] Porque si tú piensas, no tiene que hacer sufrir tus hijos [...] No tienen amor, no saben qué es el amor; sólo piensa vida hoy; africanos lo atrasado son de esto: sólo pensamos hoy [...] africanos no iremos adelante porque no pensamos mañana, sólo pensamos ahora, y ahora no tiene futuro; tiene que pensar en la futuro siempre () ¿Entiendes?. Y ellos piensan: "yo para tener dos mujer aquí, uno sentao aquí otro allá..."; ¡qué buena vida, eh!; esto gustamo todos [...] pero no es futuro esto. (SC13-HGM37-CXe-T)

En general, las mujeres españolas casadas o que cohabitan con hombres senegambianos están también en contra de la poligamia y de las situaciones de bigamia. Cabe decir que, a pesar de ser un tema espinoso, es tratado también jocosamente (muchas veces se juega a un tira y afloja relacionado con la voluntad de retorno definitivo del marido senegambiano y la reticencia de la esposa española, lo que "justificaría" la situación polígama):

(SC12-HGM52-CXe-B y SC12-ME52-CXe-B):

ELLA: [bromeando] Yo no sé si él tendrá alguna mujer por allí... ¿tienes alguna?; pero bueno, él tenía veinte años cuando lo conocí, ¡oséa que ha esperado mucho la otra!...

ÉL: [bromeando] Pues sí, tengo diez o doce, diez o doce tengo.

ELLA: Ahora él ya es un viejete ya, ¡qué va a buscar un viejete ya!...

ÉL: Hombre, ahora cuando mejor se regalan...

ELLA: Y entre los dos [*se refiere a ella y su esposo*] yo siempre le digo: “Yo cuando me vaya a Gambia, billete de ida y vuelta, ¡por si acaso!”, porque yo lo que no estoy de acuerdo es en la... en que él pueda tener otra mujer; me es incapaz pensar que tengo que compartirlo. Es muy normal, no, que él por ejemplo vaya a Gambia y se case con otra chica.

ÉL: Pero eso es una cosa que yo siempre lo he dicho a ella: ese para casar una persona con dos mujeres no hace falta ir a Gambia.

ELLA: No, no, pero que es lo que digo que a veces es lo que yo le comento, ¿no?, que yo compartirlo a él con otra persona soy incapaz; ¡jamás me lo ha planteado, eh!.

ÉL: Eso depende de la persona mismo, porque ese no hace falta ni para ir a Gambia [*sonríe*] Si lo quiero hacer aquí lo voy a hacer aquí... Yo creo que ese es superior de mi idea, ¡porque yo con una mujer me vuelve loco la cabeza, con dos no veas! [*risas*]

ELLA: Además no se puede quejar, porque él ha encontrado una persona que dentro de todo ha respetado siempre a su mundo; ¡es muy complicado!...

ÉL: Yo respeto la gente que quiere casar con dos, tres, cuatro... yo respeto, pero no comparto lo mismo. Nadie dice nunca: “ese agua no beberé”; pero mientras vivo, no creo que pueda hacerlo.

ELLA: Yo desde luego no se lo voy a permitir.

ÉL: Yo no creo, yo no creo que pueda hacerlo. Porque yo soy aquél que tengo una idea que, que no sé... alomejor una idea equivocada, pero... nuestra familia nada más lo hace así, y tú ya conoces Gambia...

ELLA: Ui... sí: todo el mundo te entrega a la mujer [...] Se pelean por dártelas; pero bueno, eso no en todas las familias, eh... Si ven que tienes buena posición, ellas también lo miran por...

Algunas de estas mujeres señalan que existen situaciones de bigamia que pueden ser secretas o desconocidas por parte de la pareja española:

La mayoría no lo dicen; la mayoría se lo callan y no lo dicen [...] ¡Es que si tu le dices a una mujer de aquí que tu tienes una mujer allí, ya no se casa contigo!. Pero a la larga se sabe, a la larga se sabe... (SC11-ME43-CXe-B)

Incluso algunas expresan el temor inicial –más de sus familias que de ellas mismas– en el momento de formalizar el matrimonio de que su *partenaire* senegambiano estuviera ya casado en África:

(SC3-HGF37-CXe-B y SC3-ME36-CXe-B):

ELLA: [...] Yo me acuerdo que mi padre decía: “¡Y vete tu a saber si no han hecho ahí un chanchullo, y dicen que está soltero!...”; digo: “papá, que está soltero”; “bueno, bueno, si tú lo dices...”.

ÉL: [*riendo*] ¡Eh!, son muy mal pensaos, ¿eh?, no quieren creer la persona...

ELLA: No, pero es por las cosas que pasan...

Pero también señalan existen situaciones de poligamia e incluso de bigamia que son conocidas y consentidas por parte de la esposa española:

Casados con dos mujeres africanas hay, y están viviendo... la oficial y la otra es la hermana de... de la oficial. Yo he llegado a conocer un chico casado con una española y una gambiana, y ella sabiéndolo () Y estaban viviendo en Mataró, las dos. Bueno, ella le dió el consentimiento a él para que lo hiciera; él se lo pidió y ella dijo que sí; para casarse con una mujer de Gambia. Él se casó aquí y luego tuvo unos hijos con esta chica, y luego buscó una chica de África y ella [la española] se hizo musulmana, y lo aceptó, y siguen; bueno ahora ya no están juntos, pero... (SC12-ME52-CXe-B)

[...] sí perquè ell [el meu marit] te un cosí a Lleida, i te la dona, la més jove, la última, la te aquí, i l'altre, la primera que es va casar la te allà. I de quan en quan marxa allà, li porta diners i això, però ell aquí. I ella ho sap, clar; són conscients. I allavontes també te una neboda que viuen a Pineda, que fa poc que es casava, però està amb l'altra dona, les dues dones en la mateixa casa [...] La majoria que jo coneixo [tenen] una [dona].

(SC13-ME31-CXe-T)

Los casos de consentimiento de la poligamia recaen normalmente en mujeres convertidas al Islam, que justifican la práctica en origen, además de por razones estructurales, como medio para evitar u "oficializar" el adulterio; es decir, para evitar la hipocresía de las situaciones reales de infidelidad, ya que que en el Islam no puede existir la traición.

Finalmente, hay que señalar que la existencia de múltiples voces también en este tema, es paralela a la necesidad y voluntad de diálogo. Valga como ejemplo un encuentro que tuvo lugar en la Asociación de africanos de Lleida el 21/01/2001 con ocasión de una conferencia-detabe sobre: "El Islam en la sociedad de acogida", a cargo del imam Mustafa Jeng de Lleida, en la que participaron veinte personas, catorce de las cuales eran inmigrantes subsaharianos y seis españoles (dos periodistas de un diario local, y tres mujeres miembros de asociaciones de inmigrantes). En este encuentro se abordó el tema de la poligamia y la bigamia, al que se llegó a través del planteamiento de otros temas relacionados: se habló de la vivencia musulmana de los inmigrantes en Cataluña; del derecho a escoger la religión propia; se enfatizó el hecho de la conexión entre Islam y Cristianismo, como vía de acercamiento entre inmigrantes y nativos, y se abordó el tema de las relaciones de género en el Islam. En el turno de preguntas, y como inicio del debate, hice una pregunta que provocó inmediatamente una agitada discusión. Pregunté al conferenciante su opinión acerca del matrimonio: si consideraba que era mejor casarse con una mujer del mismo país o diferente, sobre la influencia del matrimonio en la educación de los hijos, y su opinión respecto a los matrimonios mixtos. Las voces fueron diversas. Según argumentó el conferenciante:

Es mejor, yo, personalmente, me caso con un senegalés, musulmán senegalés [...] Pero el Islam ha permitido, yo como musulmán hombre me puedo casarme con una cristiana, pero tengo que hacerla ser musulmán [...] tengo que intentar hacerlo musulmán; si no puedo, obliga a ser musulmán...

Ante esta declaración hubo varias reacciones en contra. Muchos jóvenes subsaharianos le recriminaron que podía ser una mujer musulmana sin ser de su mismo país. El conferenciante defendió la preferencia en términos de similaridad y continuidad cultural:

[...] porque la integración, también, si casa con una paisana, puede educar mejor sus hijos, porque la mujer es del mismo país, tiene el mismo cultura, quieren los mismos cosas... porque si se casa con una blanca aquí, para mi raza sería...

Algunos de los jóvenes opinaban que uno se puede casar con alguien del país de destino, siempre que el individuo se convierta al Islam; aunque no se pueda obligar. A todo esto, el traductor añadía que la decisión acerca del matrimonio depende de la persona, y que la voluntad de obtener la residencia puede llevar a un "matrimonio blanco" (de conveniencia), que él consideraba como vía legítima para la obtención de "los papeles":

Igual me irá mejor casarme con una blanca, porque necesitare papeles rápido; entonces cuando llegan aquí quieren papeles [...] esto también una pregunta muy importante, y también deberían los inmigrantes nos ayudaría mucho a nosotros [...] Porque él tiene otra pregunta para ti: igual él tiene intención de casarse con una española para mejorar su situación, para integrarse más rápido aquí, pero su religión le promete a casarse con dos mujeres al tiempo, entonces [...] ¿qué le pasará en esta sociedad, qué admite la sociedad española? [*yo digo que aquí está prohibido, a lo que él responde*]: La Ley del Islam, para él [*el imam*], está por encima: es la Ley de Dios... [*N.A: el imam es un senegalés de c.50 años, casado con dos mujeres senegalesas, una de las cuales reside en Senegal y la otra en España*]

Ante esta declaración, una de las asistentes, representante de la Asociación de trabajo con inmigrantes LLeida Solidària, dándole la vuelta, abogaba –desafiante– por la poliandria, y señalaba que en el Estado español, por encima de todo, hay que acatar la Constitución. Esto abrió un debate sobre la poligamia y la bigamia. El traductor señalaba que:

[*según el Islam*] Un hombre puede casarse con cuatro mujeres, porque eso va bien para la sociedad; ¿como va bien para la sociedad? [...] eso lo hacemos porque yo si ve una mujer a la calle va a hacer alguna cosa mala [...] nuestro cometido en el Islam es: ¿puedo mantenerla?, me caso con ella me la llevo a mi casa; he visto otra también, me gusta, me quiero casar con ella, y la puedo mantener todas sus necesidades, la llevo a mi casa. Estas dos mujeres nunca saldrán a la calle a ser prostitutas o a robando o a lo que sea... Por eso la sociedad del Islam la hace, pero no la hace por nada, la hace para ayudar a la sociedad, para que las mujeres no

sufren. Porque yo creo que si tengo cuatro mujeres en casa, estas cuatro mujeres no salen a la calle a hacer mal.

Tras estas declaraciones, las representantes de la asociación LLeida Solidària contestaron que si en España se aprobase la poligamia, también las mujeres tendrían derecho a recoger a los hombres, porque aquí mujeres y hombres tienen el mismo estatus legal; ante lo que el traductor señaló:

Pero en el Islam, las mujeres siempre, siempre están abajo de los hombres.

Ante esta afirmación hubo nuevas apelaciones al marco constitucional tanto por parte de las representantes de la asociación LLeida Solidària como por parte del conferenciante y del presidente de la Asociación de africanos de Lleida, que criticaban la posibilidad de la poligamia en el país de destino, señalando la necesidad de respetar la ley española y la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, y de no confundir afiliación religiosa con integración social; como expresó Ibrahim Cámara, Presidente de la Asociación de africanos de Lleida, en cuya sede se celebraba el evento:

Si queremos integrarnos en la sociedad española, tenemos que respetar la constitución española [...] y no mezclar la religión musulmana con la integración de los inmigrantes en la sociedad europea [...] un musulmán de aquí es un musulmán de Senegal, es un musulmán de América, es un musulmán de Alemania, es un musulmán de Francia... la religión musulmana para practicarla es la misma sea donde sea. En cuanto a la integración [...] si tenemos que integrarnos, al mismo tiempo tenemos que respetar la Constitución española.

Hubo jóvenes que se declararon en contra de estas limitaciones, y reclamaban su derecho, en tanto que musulmanes, a la poligamia; ante lo que el conferenciante (imam) volvía a repetir que:

¡Si tú no quieres ley de España, tú no vivo aquí, eh!... si yo tengo dos mujeres, no puedes traer a dos mujeres *porque* España no quiere dos mujeres; una mujer sólo, si no ¡pun pun pun! [*queriendo decir que te vas del país*].

Finalmente, y ante la polémica sobre los temas de género, el traductor me comentó en persona que:

El Islam es muy abierto en general, pero con algunas cosas es muy estricto, por ejemplo, el tema de las mujeres...

A partir de este encuentro, surgió la idea de reunirse regularmente en mesas redondas para tratar sobre estos temas. Sirva este ejemplo para ver, como señalaba, que en el ámbito

público –no sólo en el privado– la necesidad y la voluntad de diálogo y negociación existe, lo que no hay que confundir con la ausencia de conflicto.

6.5.g Convivencia y conflicto en las uniones mixtas: contracción y expansión cultural

6.5.g.1 Solidaridad familiar africana vs. Independencia occidental

Casi todas las parejas mixtas de senegambianos y españolas entrevistadas reconocen haber tenido, a parte de un mayor o menor rechazo a la unión mixta por parte de la familia y la sociedad en general, problemas de convivencia derivados de las diferencias socioculturales: los hábitos, muchas veces asociados a la religión (p.e. segregación de roles sexuales); la educación de los hijos; los planes futuros (p.e. retorno), etc. Como resume un hombre gambiano casado con una catalana:

[con énfasis] Todos negros que ha casado aquí en España, nadie no puede decir... yo no conozco todo, pero nadie no puede decir que no tiene problema con la familia, aunque sea mínimo, poco, una vez o dos veces [...] Todos tienen, cualquiera que dice que no tiene de nada, está mintiendo. Yo puedo decir yo no tengo, no tengo problema con familia de mi mujer, ahora; pero no puedo decir al principio. Aquí todos. (SC16-HGM41-CXe-T)

Una de las principales causas de conflicto es el choque entre la solidaridad familiar africana y la independencia del modo de vida occidental. La solidaridad africana tiene dos vertientes imbricadas: por un lado, la ayuda económica con la familia en origen, y por otro, la y sociabilidad y ayuda mutua entre paisanos en destino (no necesariamente económica).

La ayuda económica del cónyuge senegambiano para con su familia extensa en origen –y que puede incluir el deber de salvar la deuda contraída por el soporte a económico a la emigración– suele generar desconfianzas por parte del cónyuge español y de su familia, en cuanto al control de la economía familiar, etc. Mientras que el cónyuge senegambiano expresa la falta de comprensión de las esposas españolas (occidentales) a este respecto. También desde esta perspectiva, el matrimonio endógamo es visto como ideal por la familia en origen y la red social africana en destino, por la estabilidad que proporciona al matrimonio. Generalmente se señala la importancia de ayudar a –y salvar la deuda contraída con– la familia en origen, que puede incluso ser el objetivo principal de la unión mixta para el cónyuge senegambiano:

Pero muchos hombres lo que le preocupan es el trabajo y todo esto, sí; que no le importa casar con una mujer aquí, siempre cada semana que llama en su familia, cada año que van, y trabajan y... esto es lo que hacen más [...] Y mandan dinero a su familia, y cuando llega invierno y que vayan a verlos; es lo que hacen, más que casan aquí. (SC7-MSF23-CE-L)

Es que está claro, porqué vienen y... yo veo que algunos se casan no por amor; emm... por eso el matrimonio no es un matrimonio de... emm... algunos llevan un matrimonio no claros, matrimonios de engaños; verdaderamente porque el chico viene con otra opción, desde la salida de su país de origen: son inmigrantes económicos, que vienen a mejorar su nivel social, entonces ya, a través de la mujer se cree que puede mejorar esto [...] su nivel social, tener un buen trabajo aquí, si tú hace bien y ayudar mejor a la familia. Entonces ya cuando se casan ve que es diferente, porque la mujer de aquí no se cree que todo lo que ellos trabajan o el gran porcentaje de lo que trabajan tiene que ir destinado al país de origen de su marido. Entonces vienen choques familiares. La gran mayoría de los que salen de Gambia están apoyados por la familia entera: tu madre, tu padre, tus hermanos te apoyan para salir de allí; te dan dinero, te dan todo el apoyo, te preparan el camino, el viaje, y todo, entonces le debe; *[con énfasis]* ¡tú debes la familia!, tiene una responsabilidad ya para cumplir a la familia. Si tú vienes aquí en dos tres años y olvidas esto, ya tienes una diferencia clara con la familia, la relación ya se ha roto... Y esto viene a raíz de las familias, porque la familia de aquí es primero: el marido, la mujer y los hijos inmediatos, y luego ya si pueden hacer alguna cosa para los padres, lo hacen. En cambio allí es una obligación: aunque tú no comes, no puedes dejar a tus padres que no coman [...] tus padres tienen que comer primero; en primer plano están los padres, *[con énfasis]* en segundo plano viene tú, tu mujer y tus hijos [...] Porqué allí no hay... la seguridad social de los padres es sus hijos; sus hijos le tienen que mantener hasta la muerte [...] Entonces, mientras lo dejas, pues mira, es un fracaso, ya has fracasao... *[En las parejas mixtas]* hay conflicto por eso, y no se entiende. Trabajamos, mm... entre la familia sabemos que aquí ganamos 300.000 o lo que sea: qué tenemos que hacer, ¿destinar 100.000 pesetas a la familia de Gambia siempre?, no. Con matrimonios mixtos, ahí viene mucho problema. Yo mi mujer no, no se atreve decirme que no; que no, no... Si ella gana, ella trabaja ahora, y gana, y yo sé lo que gana, ella sabe lo que yo gano, y entonces ya sabemos lo que tenemos que destinar a sus padres y a mis padres, obligatoriamente [...] Y entonces casándose con una española, ahí vienen los problemas, ahí empieza; entonces mientras la española te dice: "no no, siempre no se puede hacer porque tenemos problemas aquí", que eso es verdad, que es verdad que tienen problemas porque tiene aquí obligaciones.

(SC4-HGM46-CE-B)

Así pues, los problemas pueden derivar de la incompatibilidad en los proyectos de vida (inversión, etc.); esto es, entre el objetivo de la migración para el inmigrante senegambiano y de la situación de transnacionalidad (transmigración) y a la independencia familiar e inversión en destino (España) del cónyuge español:

Yo veo, por ejemplo, si te casas con una mujer de aquí, esa mujer tiene que saber tú tienes algo que hacer, y no has venido sólo para hacer dinero aquí y para quedar todo tu vida aquí. [...] ese es para mejorar su vida donde está, entonces cuando vuelve a su tierra que no tenga complicación de vivienda, de vivir económicamente. Pero una mujer que se casa con un extranjero, tiene que saber eso: que ese hombre, ese no ha venido para casar, ha venido para

hacer dinero; la intención tiene ese hombre para hacer una cosa allí [origen] porque la problema más grande era de dinero; porque si ella quiere tú inviertes tu dinero todo aquí y tú quieres invertir allí, ya no vivirás bien con esa. Porque tú piensas en la tuya, ella piensa en la suya, ya no, ya no hay... ese no está bien, para mi punto de vista, no se entenderían. [...] Es que esa mujer tiene que conocer los problemas que tienes tú atrás, no aquí. Pero si ella mira sólo para aquí, no vivirá bien con esa, no; es que no se puede entender. Si ella mira sólo para ella, para que tú todo lo que haces que se queda aquí... eso significa que te olvida allí [origen] para nada; entonces las persona que no puede olvidarlo, no aguanta y... prefiere estar sólo que estar con es mujer. (SC23-HGSh40-CXe-G)

Algunos senegambianos, particularmente los que están casados endógicamente, señalan que estas diferencias son una de las causas principales de ruptura en las parejas mixtas:

Hay mucho [matrimonios mixtos]; pero al final... Cultura diferente; al final separan, en diez o veinte años separan. Mismo cultura, diferencia poco [...] Porque por ejemplo, para mandar dinero allí, ella [esposa española] no quiere, porque ella no sabe qué pasa allá; ¡hay que ayudar!. (SC10-HGM42-CE-G)

La necesidad de ayuda económica a la familia se justifica también en términos de necesidad de mantenimiento de los vínculos con la familia y la red social en origen en términos de ayuda recíproca potencial:

Al mismo tiempo no conoce que mientras estas faltando tener esta conexión con la familia te están sacando de la línea familiar, te están odiando más, tus padres, tus hermanos, todos los que están allí te están dejando más al margen de la familia... Y cualquier problema que tengas aquí en Europa no saben nada de ti ya, sí... Entonces es muy fuerte, es muy fuerte... [...] entonces dejando esto es un choque, un choque psicológico, que algunos de aquí... [...] te califican como traidor de la familia, sí sí, de verdad es muy fuerte, incluso que algunos tienen sus problemas, y estos, bueno... si se puede influenciar y decir a la mujer que sí que nosotros tenemos esta obligación para cumplir también, no pasa nada, si se puede; pero es difícil, siempre y cuando los matrimonios son mixtos. (SC4-HGM46-CE-B)

De hecho, como veremos, el conflicto en estas cuestiones es menor si existe comprensión y apoyo por parte de la pareja española:

(SC22-HGF40-ChXe-L y SC22-ME37-ChXe-L):

ÉL: [...] Nosotros antes pensábamos, cuando uno viene aquí a Europa, si casa, porque lo hemos visto en muchos sitios, muchas cosas, si casa con una blanca ya se olvida de su familia, ¿me entiendes?; se olvida. [...] Pues esta cosa yo pensaba, digo: "bueno, si caso con uno que es fula como yo, pues seguiré ayudando a mi familia; si lio con una blanca alomejor no me dejará ayudar mi familia". Y luego éste cosa yo he vivido con ella, y fue al revés: todo lo que quiero mandar a mi familia, y se lo digo a ella, aunque no tenemos, y ella mismo que

me ayuda a buscarlo para mandarlo allí. Entonces digo: "pues mira, lo que decía la gente no es verdad."

ELLA: Hay morenos que sólo viven para su familia allí y se olvidan de aquí, ¿no?; y hay personas que aunque estén que estén con una blanca, que no se piensen que no vamos a ayudar [...] y me parece que lo he dado a demostrar, porque ha estado muchos aquí sin conocerme, y por papeles no papeles, ni los iba a ver, enviaba poco dinero, no había hecho casa... Desde que está conmigo se ha hecho una casa, se envía dinero, se llama cada semana a África... [...] *[sonriendo]* Matrimonios normales con africanos, a parte de mí... hay pocos, pocos. [...] alomejor él lucha más por allí que no por la casa de aquí. Tú *[refiriéndose a su pareja]* estás luchando por allí y por aquí. ¿Porqué?, porque eres su único hijo y tú tienes que hacer lo que no le ha hecho nadie a tu madre: una casa, una cosa. Y has encontrado una pareja que te ha apoyado. Fuera sido una pareja pues que sólo piensa por los de aquí, pues siempre hay los problemas...

Los problemas surgen también en cuanto a la administración y uso del dinero, lo que está vinculado a la diferencia en las relaciones de género:

[...] es el problema monetario: no están preparados para ir formados. Ellos cree que como yo trabajo... es que la sociedad europea es muy distinta de la sociedad africana; por ejemplo los africanos que estan aquí trabajan, pero la mujer sabe cuanto gana y qué hace con el dinero [...] el hombre va solo a comprar la comida y lo trae en casa, y la mujer se tiene que conformar si lo que ha comprado ahí. Pero cuando está con una española, a fin de semana, si cobra, la mujer dice: "adónde está este hombre"; y este ellos no están preparados por esto. (SC5-HSD43-CE-G)

Aunque de hecho, tampoco aquí la diferencia implica necesariamente conflicto:

Primero problemas económicos: las normas de aquí los maridos entrega sus nóminas a las mujeres. Si lo es ese lo que quiere, no me importa; pero yo, como pobre, y no voy a decirte que vamos a juntar la economía juntos, porque si lo digo me parecía como egoísmo. [...] Yo digo: "pero tú cobras más que yo, y yo soy extranjero, tú eres funcionaria, tienes un empleo de toda la vida, y yo cobra lo que cobra aquellos momentos son 75.000 pesetas al mes"; dice: "pero a mí no me importa, las normas es así"; yo digo: "vale, como quieras". Yo prepara la nómina [...] el sueldo me paga cada semana [...] cuando llega sábado le digo: "toma, el sueldo". (SC15-HSM40-CXe-B)

Éstos choques se producen no sólo en las parejas mixtas de hombres senegambianos con mujeres españolas, sino también cuando las mujeres son de otra nacionalidad. Como expresa una mujer filipina que cohabita con un hombre gambiano:

Es muy difícil; la manera que tiene él y la que tengo yo, es muy diferente. Porque la manera filipina es diferente. Yo poner todo dinero aquí, y no saber como [él] gasta su dinero [...] Si está aquí, pues tiene que aguantar [...] Mucho diferente: ¡cielo y tierra! () cielo y tierra. Todas las maneras de ellos: cosas de matrimonio; cosas de mujer... Porque en mi país tú tienes que decir sitio donde vas tú. Él no, no quiere decir dónde va [...] Para hijos también es muy diferente, para disciplina y eso. (SC9-MF50-ChXo-B)

Asimismo, entre muchos de los senegambianos entrevistados se produce una contradicción entre un discurso sobre la solidaridad familiar (ayuda económica a la familia de origen, etc.) y una actitud escondida de autonomía y proyecto individual.

Por otro lado, esta solidaridad africana existe en forma de contacto con la red social familiar y de amistades en destino, donde el hombre goza de una “obligación” que puede generar conflicto:

Es que allí la familia es muy, demasiado grande, y aquí la familia es muy... muy reducido, ¿no?, entre padre, madre y hijos, ¿no?. Y allí todos los amigos, los tíos, los primos, los... todos es una familia. Y entonces las gentes que están aquí a veces tienen hermanos, algunos tienen amigos, algunos tienen primos, tienen... y cada uno quieren que tu vas en su casa a visitarle; porque en África no se puede quedar así un año sin ir, porque tú estás en la misma ciudad, con tu primo sin verte o sin hablar con él. Y aquí tantas visitas no se puede: “¡Ah, no podemos ir a tantas casas!”, ¿no?... Y entonces esto es el pequeño problema que tú puedes encontrar. (SC19-HSW39-ChXe-B)

, e incluso ser un motivo fundamental en la ruptura de la unión. Como señala P.J., un gambiano de etnia mandinga de 49 años divorciado de una española (y anteriormente de dos gambianas):

A mí me gusta vida independiente, y mi comunidad, y no puedo decir a ellos que no vengán.

Algunas mujeres españolas casadas con senegambianos expresan los conflictos que genera esta solidaridad africana cuando se las excluye o no son correspondidas —lo que en ocasiones se debe más bien a las relaciones de género:

(SC11-HSW50-CXe-B y SC11-ME43-CXe-B):

ELLA: [...] estamos aquí todos alomejor, ¿no?, y viene alguno: “hola Mbay”, los demás como si no existiéramos... ¡eso a mí te jode un montón, estamos aquí todos! [discuten entre ellos]

ÉL: Si alguien quiere venir aquí, que venga; si alguien quiere hablar conmigo, que venga; sí... Yo alguien toca le timbre, yo voy abrir la puerta [...] Sí, yo no hecho nadie a la calle, ¿pa qué? [...] ¡Con mala cara, aquél no va a volver más!, ¡no! () [con énfasis] tú no puede vivir

sin persona; si tú morido [*mueres*] hoy, persona tiene que venir sacar de aquí enterrarte, ¡claro!...

ELLA: [*en voz baja*] Pues que venga el Ayuntamiento [*risas*]

ÉL: [*con énfasis*] ¡No puede vivir sin personas!; ¡si yo me pasa algo hoy, hoy venir gentel!; ¡si ellos te dejan mandar de África, júntate el dinero y manda África!; claro. ¡Si uno ha muerto y tal, lo mismo, yo tiene que ir allí; osea cada uno cinco mil, cada uno diez mil, sea como sea tiene que sacarlo y mandarlo [...]

ELLA: Yo no te digo nada de eso Mbay. Pero yo lo que sí te digo es que hay muchos que dicen que son tus amigos cuando tienes algo; si no tienes nada, te ven por la calle y ni te saludan [*discuten*]

ÉL: Yo nació así, cuando hay un familiar así: si alguien viene y pedirme algo que yo lo tiene, yo se lo doy; claro [...] Yo prefiere darle alguien, alguien no me dar nada; sí. Pero yo quiere dar a gente, sí

ELLA: Pues yo no. Yo aunque sea mi familiar, si me ha dao la espalda antes, también se la doy; así de claro.

ÉL: Los costumbres no es lo mismo... [...] Si tú va a hacer algo bueno, no ha pensado alguien te va a pagar, no; tienes que pensar Dios va a pagármelo [...]

ELLA: [*sonriendo*] Sí, tu cuenta con que Dios te lo va a pagar, sí...

ÉL: Tú ya ha visto mi casa, hay montón de gente, claro, claro, todo... ¡hora de comer, todo el mundo!

ELLA: Por eso vamos como vamos...

Si bien otras no expresan este rechazo, sino más bien la aceptación por parte de la comunidad senegambiana –aunque a otro nivel de integración:

Yo estoy en la asociación que están ellos, y estoy allí con bastantes chicas africanas, y en sus fiestas, su... Entonces más o menos las culturas y todo ya... (SC19-ME42-ChXe-B)

En cualquier caso, estas diferencias no siempre suponen obstáculos insalvables. Muchas veces se comprende el choque que supone para la pareja española la solidaridad africana, y se reconoce la necesidad de adaptación al modo de vida en destino o, al menos, a hacer estas diferencias más compatibles:

[...] por ejemplo de salir, por ejemplo vienen mis amigos a casa, por ejemplo, de repente me viene cinco amigos que no me llaman de teléfono, ¿me entiendes?, y se puede enfadar mi mujer, por ejemplo; *mais* ahí en Senegal nunca!... eso es una costumbre nuestros; *même* para dormir, yo a mi país puedo venir a las dos de la mañana o uno pica: "Hei Malick", me levanta, le abre: "oye puedo pasar la noche aquí?..."; que se pasa la noche no pasa nada... *Mais* aquí es muy difícil, lo entiendo porque es una educación desde pequeño, ¿entiendes?. A comer, si viene, estamos comiendo, por mí tu tiene que comer, porque tu está aquí; *mais* como tu está aquí, es muy difícil volver [...] Aquí es más cerrado por todo esto; *mais* lo entiendo... mis amigos también lo entienden, porque han vivido también aquí y saben lo que pasa. (SC1-HSW42-CXe-B)

6.5.g.2 Relaciones de género

Otra fuente de conflicto en las uniones mixtas deriva de los distintos modelos en las relaciones de género, que en el caso de los senegambianos está fuertemente influida por la cuestión religiosa. Como se explicó en el Capítulo 4, los roles sexuales en Senegambia –y en el África subsahariana en general– están muy segregados: las mujeres se dedican al cuidado de la casa y de los hijos (ámbito privado, aunque éstas tienen un papel crucial en los actos comunitarios), y los hombres trabajan fuera (ámbito público), disponiendo de mayor autonomía. En teoría, es el marido el encargado de mantener económicamente a la familia. A esta segregación de roles se suma una marcada desigualdad sexual (no son realidades necesariamente coexistentes) que se justifica en términos religiosos, aunque de hecho se trate más bien de una cuestión social que de preceptos religiosos unívocos. Esta realidad choca con la tendencia a la igualdad de roles sexuales en la sociedad (occidental) de destino. Uno de los ámbitos en los que se plasma esta separación de roles es en la independencia en las relaciones sociales que recae en los hombres senegambianos, y que está relacionada con las obligaciones que implica la solidaridad africana:

Cada, cada... Por ejemplo aquí, las mujeres aquí son diferentes de allí [Senegal] Por ejemplo yo, en Senegal, por ejemplo, puedes tener tu mujer, tú sales, está en casa. ¿sabes?; tú te vas, cuando quieres volver vuelves en casa, no hay problema. Pero aquí es diferente. Por ejemplo si sales mucho, dejas a tu mujer en casa... te puede traer muchos problemas, siempre hay mal rollo, problemas. Pero allí es diferente. Allí es que... Por ejemplo, allí, el problema es que los hombres traen el dinero en casa, entonces no les tocan de estar en casa todo el rato, siempre salen. Pero aquí es diferente, tu mujer y tú, trabaja ella, tú trabajas, ¿sabes?, todos los gastos, todo esto es diferente. Por eso te digo que aquí es diferente de allí; yo veo que es más así; porque aquí hay límites, allí no hay límites [risas] allí cada uno... (SC24-HSF32-CXe-B)

[...] porque son culturas un poco diferentes, ¿no? [...] el africano tiene mucho más, el hombre tiene mucho más libertad, pues pueden dejar la mujer a la casa y va a ver a sus amigos () y cuando plega de trabajo puede tardar, puede ir a un partido de football, pues puede volver tarde en casa, ¿no?, y que sin que la mujer le dice nada. Puede decir: "pues yo como aquí y luego, ah me voy a la casa de Juan a tomar mi té", ¿no?; y se va a la casa... Como las casas están allí con todas las puertas están abiertas... La forma de vida es diferente. Y aquí no se puede salir sin la mujer, la mujer no te deja ir a tal sitio, hay que acompañarse la mujer... puede ser que tú has perdido esta libertad; pero puede ser que has recuperado otra cosa, ¿no?: has recuperado la compañía de tu mujer, el hecho de hablar con ella... Allí [Senegal] tú tienes mucho más libertad porque la mujer no te controla tanto, no hay tanto control; y aquí el control es muy... hay mucho más control. [con énfasis] Sí, sí que hay problemas. [...] Porque tu instinto es, pues... tener mi pequeña libertad. Bien que tú no haces nada; tú voy a ver Dan, pues yo cojo mi coche y me voy a ver Dan, sin problema, y dice a la mujer: "ah, me voy a ver Dan", sin problema. Pero ellas no lo ven en esta forma; porque tú, a veces por tu

instinto africano, tú tiene esto: "ah, yo tengo un amigo a Mataró". Pues yo la veo que tiene un poco de trabajo aquí, está en la cocina, está así... Ah: "Te voy a dejar y me voy a..." Ella se enfada: "porqué me dejas, porqué tengo que ir". No por maldad que tú lo haces; porque tú lo has visto que está haciendo una cosa y tú lo puedes dejar a hacer esta cosa y te vas [...] Allí [Senegal] tú lo puede dejar que se va y tú te sienta a mirar la televisión, o leer tu libro, y ella va... Tiene que ir con sus amigas, pues se va con sus amigas, y entonces sin problema. Pero aquí se ve un poco... un poco diferente. (SC19-HSW39-ChXe-B)

Los conflictos se desarrollan también en el ámbito privado, en cuanto a la distribución de tareas y roles. Por regla general, en las parejas en las que ambos cónyuges coinciden a nivel de observancia religiosa, existe mayor consenso a nivel de relaciones de género. Esto se plasma en las parejas exógamas según el país pero homógamas según la religión, tanto en el caso de mujeres españolas convertidas al Islam y observantes, como de mujeres que proceden de países musulmanes; este es el caso de una pareja entre un hombre senegalés y una mujer marroquí:

() No sé, *bon*, eso parece que no... no hay nada... Yo mira, por ejemplo, caso con una de Magreb, pero no cambia nada a mi cultura ni... ¿sabes?, no () Como dice, casi la cultura marroquí y la cultura de mi país, no hay mucha diferencia, ¿sabes?. Donde yo estoy son musulmanes, y musulmanes que están en Marruecos, el mismo derecho que están allí, ¿sabes?, entonces... Sólo hay un libro, un Corán, ya está. No hay dos Corán no hay tres Corán; para el que está en Marruecos y este que está en Senegal, este que está en Arabia Saudí... entonces el Corán es... así. (SC20-HSF32-CXa-L)

Asimismo, hay quien atribuye mayor éxito en las uniones mixtas en las que el individuo senegambiano pertenece a un grupo étnico que por razones socio-religiosas hace a la pareja más compatible. Este es el caso de los djolas, entre los que tradicionalmente no han existido las divisiones en estamentos sociales y entre los que se cuenta una mayor proporción de cristianos y animistas:

Porque yo conozco parejas, española/africanos, buenas parejas, muy... [...] ¡Yo los djola que conozco que están casados aquí, nadie no está separao eh!, no. Todos los djola que yo conozco que están casados con españolas, siguen con sus mujeres, y viven muy bien. Es una preparación de base, porque la etnia djola, nosotros no tenemos ese concepto de la mujer. La mujer para nosotros es compañero del hombre en la vida: te puede querer, puede acabarse [separación], pues sí, sí [...] ¡la libertad nosotros la hemos tenido desde hace tiempo! [...] Pero hay gente que no están preparados por esto [...] porque el mandinga primero su padre no le consiente que su hijo que case con una blanca [...]. Fijate que la mujer djola se ha casado, y se casará y se casa con todas etnias y todo los extranjeros que vienen en Senegal. Por eso nosotros desde hace tiempo que la mujer djola tiene una libertad muy grande, sí. (SC5-HSD43-CE-G)

Estos conflictos, especialmente los que tienen que ver con los choques en las relaciones de género, pueden dar lugar a una ruptura de la unión mixta, y no es raro que se produzca un proceso de revitalización cultural por parte del individuo senegambiano que le lleve a formar una nueva unión, esta vez endógama, justificada precisamente en términos de similitud cultural y compatibilidad en el modo de vida, en gran parte derivado de la afiliación al Islam (valores de obediencia, segregación de roles, etc.). Como señala un gambiano de cincuenta y seis años divorciado de una española, con un hijo en común, y recién casado con una gambiana de dieciocho años, prima suya:

He aguantado mucho [*se refiere al matrimonio con su ex-mujer española*], porque somos diferentes, costumbres diferentes; nosotros estamos acostumbrados a la obediencia, a obedecer al marido, y no decir: "tráeme esto" y que te digan "pues cógelo tu!"... [...] [*en Gambia*] la mujer nace educada con obediencia en el matrimonio; no es una discriminación, es una forma de vivir que tenemos nosotros [...] la mujer en su casa es la dueña [...] su felicidad, el éxito de sus hijos, depende de la armonía que hay con su marido.

(TC18-HGS56-CE-B; véase Anexo I al Capítulo 6: Diagrama genealógico SG-3, individuo B)

Esta idea es también expresada desde el ángulo inverso; esto es: la voluntad de dominación por parte de la esposa española en las uniones con hombres senegambianos:

[...] Lo que pasa que a las mujeres que estaban casadas con un africano, le gustaba un africano con un nivel cultural un poco más regular, ¿me entiendes que quiero decir? [...] enseñar las cosas y todo eso. Es una equivocación muy grande, porque en la sociedad la persona más peligrosa es la persona ignorante, sí. Lo ignorante lo puede manejar tú como otro como otro. Con la manera que tu le puede manejar, la otra persona puede manejar contra tí mismo [...] Porque a mí muchas mujeres me lo han dicho, dice: "¡Malang, por ser listo no te casarás nunca aquí en España!" [*carcajadas*] Más de tres mujeres que lo ha dicho, sí [*carcajadas*]. Incluso una vecina me dijo: "mira que español he cogido yo, un tío tonto que por la mañana se levanta para trabajar, le hace café me le da en la cama y se va, ese es clase de hombre que queremos nosotros". (SC5-HSD43-CE-G)

Y es a veces paralela a una reacción frente a la sociedad/cultura de destino. Como expresa Rashid, un marroquí divorciado de una española:

[...] la mayoría de marroquíes están casaos allí [...] Ahora al nos casarte allí, yo quiere casarme allí; si tengo un hijo me gustaría tenerlo allí. Aquí casarme con otra española no..., aquí diferencia de culturas... aparte encuentro esta sociedad española cerrada, que rechaza.

Durante el trabajo de campo en Cataluña he encontrado varios casos de este tipo: individuos de entre 50 y 60 años, de estatus medio-alto que tras la ruptura de una unión con una mujer española, y casi siempre con hijos en común, se han casado con una mujer senegambiana, a la que han reagrupado o piensan reagrupar. El matrimonio endógamo en

estos casos, igual que en los demás, no necesariamente va acompañado del retorno. Una forma común de matrimonio desde el extranjero es el llamado *proxi-marriage*, en el que un familiar, generalmente un hermano, es el encargado de arreglar a distancia la unión entre los cónyuges, que no se conocen directamente hasta el día de la boda (este es el caso de TC18-HGS56-CE-B; véase Anexo I al Capítulo 6: Diagrama genealógico SG-3, individuo B). Cabe decir que en algunos casos, a pesar de la voluntad de la unión endógama tras la ruptura de la unión exógama, la dificultad y lentitud en los trámites legales del divorcio y la reagrupación, puede hacer que se vuelva a formar una unión exógama. Como explica un senegalés divorcido de una española y casado de nuevo con otra española:

Después de separación [*de su primera esposa española*] he intentado traer una mujer senegalesa; pero no he podido porque no estaba divorciado todavía. (SC15-HSM40-CXe-B)

Y también hay que mencionar que otros atributos positivos hacia la mujer española (occidental) pueden hacer que, tras el divorcio con una española, no se tienda a la endogamia, sino, de nuevo, a la unión con una española:

Algunos están casados que he visto que están separando, pero no se atreve a ir a África a casarse otra vez, ¿porqué?: a la vida de una africana, la vida sentimental, la vida familiar de una africana es muy diferente de una española, por sencilla razones: la mujer española está educada a cuidar del hombre psicológicamente, ¿me entiende que quiero decir?, intenta siempre de levantar el moral de la persona si te ves está apagado de levantar tu moral y todo esto; pero nuestros mujeres no están preparadas por esto, hay que decir la verdad... no, la mujer africana no está preparada por eso, cuando tu tienes problemas que estás apagado, te hunde más; el cariño que tiene la mujer española no tiene la mujer africana, porque no está educada de esta manera, es así [...] Algunos se vuelve a juntar con españolas aquí, ¿me entiendes?, por eso es. (SC5-HSD43-CE-G)

Algunos opinan que aquellos que tras la ruptura de la unión con una mujer española se casan con una mujer africana por la religión, no lo hacen por la religión en sí, sino por mantener privilegios sociales derivados de ésta (sumisión de la mujer, etc.):

[*Éstos*] para mí son lo falsos, las personas falsas que lo hacen. Porque la religión musulmana, los que la practican, no la practican por la creencia de Dios [...] Yo mismo veo las parejas aquí, como en África que, he visto compañeros que se casaban y se han vuelto religiosos, porque la religión musulmana siempre es un instrumento para pisar la mujer siempre abajo y el hombre arriba, ¿lo entiende?; y esta gente lo hacen porque entonces inculca la mujer esta mentalidad, la mujer será así y él estará arriba [...] (SC5-HSD43-CE-G)

Así, parece que la preferencia por la diferenciación de roles según el sexo (esposa a cargo de la casa y el cuidado de los hijos, y marido que trabaje fuera y goce de un alto grado de independencia) está por encima de la preferencia en base a otros factores (p.e. religión,

país de nacimiento). Es decir, que la estructura social patriarcal pesa más que los demás factores; aunque esos factores (religión) puedan acomodarse más o menos a esa estructura.

Yo mi hijos que casa que quieras; pero la mujer que la quieres, la mujer que no te engañará, que no se va perdiendo por ahí, que se lleva buena futuro (...) Una mujer que te cuida, que hace la comida, que te cuida, y tú te vas a trabajar y viene, mujer y marido, todo juntos, todo feliz, y los niños enseñando la vida; y ese igual que *Numo* que *Karankay* que *Julo* para mí, no tengo manías. (SC13-HGM37-CXe-T)

Esto se aplica también a las mujeres africanas educadas en el extranjero. Como también señala Sipi (1997: 25):

Los hombres africanos están utilizando erróneamente el argumento de que las africanas formadas en Occidente están muy lejos de los "valores" tradicionales y ello se traduce equivocadamente en que las formadas en Occidente aportan influencia del feminismo occidental. Con ello ven peligrar sus privilegios basados en la desigualdad.

Ciertamente, la forma de vida que implica la afiliación al Islam –que actúa como un catalizador cultural, y que en senegambia segrega marcadamente los roles por sexo– es un factor que predispone a la endogamia de país. En general, puede decirse que a mayor observancia religioso-cultural de partida, mayor tendencia a la revitalización religioso-cultural:

Eso a veces va difícil, sí. Porque, primero, no tenéis misma mentalidad, y la manera de hacer las cosas, y el ambiente... un poco difícil. La religión... todo eso un poco difícil, sí. A veces mucho problemas, mucho problemas... () Yo de religión no tengo ninguno problema con nadie, porque yo... bueno yo soy musulmán, pero... yo practico la religión, pero no tan fuerte como otra gente; por eso yo no he tenido problema con nadie [*ni con mi pareja*] por la religión, sí. (SC17-HSD40-ChXo-B)

Pero, de nuevo, esto no ocurre tanto por la religión en sí, como por los aspectos sociales asociados a ésta. En este sentido, hay que relativizar el peso de la religión, que muchas veces se usa para legitimar diferencias y desigualdades sociales vinculadas al patriarcalismo. Los problemas de los matrimonios mixtos se reproducen con exactitud en los matrimonios endógamos, debido al patriarcalismo social general. El choque no se da entonces sólo entre aspectos culturales, sino entre las diferencias en las relaciones de género a nivel global. De ahí que la ruptura de una pareja mixta no tenga que estar necesariamente asociada a la religión:

Cuando yo iba a la mezquita de Barcelona, para dar clases y esto, hay chicas españolas casadas con marroquí, que allí van más marroquí, que se han separado y ellas han seguido la religión musulmana; oséa que eso no tiene... Habrá de todo, pero que allí había chicas que se habían separado, pero ellas querían seguir la religión musulmana. (SC15-ME32-CXe-B)

6.5.g.3 Cambios y mantenimientos socio-culturales en las uniones mixtas

En las uniones mixtas, y también en las que no lo son, se producen cambios y mantenimientos; transformaciones y recreaciones socioculturales continuas, que no hacen sino subrayar el hecho de que las culturas, o mejor, las personas que ponen en práctica un bagaje sociocultural, no son estáticas.

Es una opinión reiterada –aunque superficial– que el hecho de cambiar más o menos depende de uno mismo, más que de las circunstancias:

Es que yo creo que, no sé, si alguien quiere perder la suya [cultura], perderá tanto como hombre como la mujer; si quiere perder la pierde, pero si la quiere conservarla siempre la conserva () (SC23-HGSh40-CXe-G)

Es que hay gente que no cambia, aunque tenga mucho dinero [...] Hay gente se cambia totalmente, de todo. (SC8-HGSh40-CE-G)

Eso depende de la persona [...] Hay personas aunque desde su país no aplican bien bien la tradición, sí, y la cultura también. Hay personas, aunque en los años que lleva en Europa, pero practican siempre la religión, siempre conservan las costumbres de su... Sí, eso depende de la persona. (SC17-HSD40-ChXo-B)

Eso dependé de cada uno, sí. Hay gente que, *bon* [sonrisas] sólo seis meses se puede cambiar todo, ¿sabes? [sonrisas] Eso depende de la persona [...] Hay gente que ha cambiado y gente que no cambia nunca. (SC20-HSF32-CXa-L)

Pero la mayoría de los individuos senegambianos entrevistados, especialmente aquellos que profundizan en el discurso, señalan que, dado el cambio de contexto, el menor control social-comunitario y el nuevo ritmo de vida en la sociedad de destino, en gran parte a nivel laboral, cada vez es menor el mantenimiento de las prácticas socioculturales originales³⁰⁶ (esencialmente vinculadas a la religión), algo que ocurre de una forma casi inexorable.³⁰⁷ Esto es así especialmente en las uniones mixtas, y más todavía entre aquellos cuya

³⁰⁶ Se usa aquí 'original' no en un sentido esencialista, sino más bien temporal: en el momento de la emigración.

³⁰⁷ Sobre esta dificultad de compatibilizar la práctica religiosa con el ritmo laboral entre inmigrantes musulmanes en Cataluña en general, véase Garreta (2000: 102 y sig.).

ocupación o ritmo de vida es especialmente incompatible con ese mantenimiento. Estas explicaciones, entre otras cosas, hacen ver, como ya se dijo, que existen muchas formas de "ser/considerarse musulmán", y que tienen que ver no sólo con la práctica, sino también y sobre todo con la vivencia interior:

Yo ha sido menos [*en mantenimiento cultural*]; ¿porqué?, no solamente por entorno familiar, por la vida social del país no te permite ser como si fuera estar viviendo allí; es difícil de hacer lo mismo como si fuera... [...] Ella [*se refiere a su esposa española*] no reza como yo lo hago; siempre le digo: "pero tienes que hacer, no solamente lo crees dentro de ti, lo practica, porque ese es diferente"; sí practica, pero no... Yo mismo no lo hago como según las normas; porque ese mundo laboral y pues a veces te vienes y estás reventao, y ya no te puedes ni... [...] Horario de trabajo de la mañana de las ocho a las seis de tarde no tengo tiempo de dejar mis servicios en mi trabajo para ir a dedicarme a rezar, no hay tiempo de hacer esto [...] Vengo cuando llego a casa, después de ducharse, y entonces ya empieza a rezar; lo que debería a las dos y a las cinco y las siete, pues tiene que hacer esto durante la noche antes de dormir. Ese lo hago yo, pero hay días que no lo hago todo porque, uf... [*sonriendo*] estoy hecho polvo. Es lo mismo que ella, hay días que no reza, ni probarlo, porque entre la niña y el trabajo y la casa, pues no puede. Pero sigue creyendo, sigue creyéndolo, eso me importa [...] Vivimos y creemos esto, ese no diferencia nada la vida social en nuestro entorno, ni siquiera se nota; si ese señora dice a nadie que yo soy musulmán, nadie lo sabe: ni por forma de ser, ni en forma de vestir ni en hacer cosas... no se nota. Si alguien pregunta, por ejemplo muchos marroquines aquí: "¿pero tú eres musulmán o qué?"; digo: "claro, soy musulmán, qué pasa"; "pero tú no vienes ahí a rezar, en la mezquita", "ya pero yo no tengo tiempo; no tengo tiempo de ir allí, llegar a casa y sin ducharme, lavar las manos y los pies, salir corriendo a la mezquita, que me coge lejos además... no puedo, no tengo tiempo. Si no estamos viviendo en África, estamos viviendo a otro continente muy diferente a la nuestra, pues tienes que intentar combinarlo [...] Yo sigue la tradición y la costumbre, pero ese no me impide socialmente convivir con... no me impide nada comportar y forma de ser o socialmente con la gentes [...] Si quieres aplicarlo todo [*religión*] tendría que vivir en África [...] es imposible. Por ejemplo, con la carne, para matar por sagrado, yo no puede matar yo mismo eso... tengo que ir a África [...] Yo soy musulmán, pero no radical. (SC15-HSM40-CXe-B)

[*sonriendo*]. Olvidas muchas cosas; como yo, siempre rezaba, pero aquí, ui..., ahora hay mucho mucho tiempo que no... a veces tengo miedo, pienso: "¿qué pasa conmigo ahora?", ¿no?; porque todo de cosas de religión ahora yo paso. Yo creo en Dios, soy musulmán; pero practicante no [*risas*], practicante no. Yo como de todo, lo que te voy a decir, que no quiero morirme de hambre. Allí [*Senegal*] tengo unos amigos que son cristianos también, a veces hacían fiesta allí, a veces te vas allí, te invitan, tomas dos copas y luego salir a la calle, acercando a alguien, preguntándole: "¿es que huelo a alcohol?", antes de ir a casa, porque si no te van a casatigar [*risas*] Pero aquí bebo alcohol, salgo a la noche, trabajo a un bar de noche. Llevo casi tres años o cuatro aquí que yo tomo alcohol; [*con énfasis*] en casa hay

alcohol, a veces me gusta tomarme un gin&tonic o lo que sea, para estar al nivel [risas].
(SC24-HSF32-CXe-B)

Depende de la persona. Aquí hay gente que son muy religioso; siguen la religión perfecto [...] Pero la mayor parte pierden, como yo primero he perdido todo... Pero no es porque quiero, eso depende... es muy difícil para mí de mantener la religión; porque me he juntao con otra religión; no es mi mujer, yo podría... como se ha convertido de musulmán yo podría seguir; pero es la manera de estar aquí [...] porque te levanta tarde, estar tocando toda la noche, tú estás viajando por allí... es mi trabajo, yo creo que es mi trabajo [...] alimentación no, *mais*... bebo [alcohol] porque es muy fácil que bebo yo, porque estoy *toujours* de bares, soy músico tocando discoteca, me junta gente, fiesta por aquí... tú sabes como va... muy probable que bebo... Pero siempre creo en Dios [...] dentro no cambio; *mais* fuera me cambio, *mais* dentro creo lo que creo... sí. (SC1-HSW42-CXe-B)

(SC11-HSW50-CXe-B y SC11-ME43-CXe-B):

ÉL: Si tú llevar aquí mucho tiempo, tu religión, la que tú tiene que hacer todo, no puede hacer. Allí puede hacer más; sí. El ramadán puede hacerlo; pero si tu le haces... cosas que tú necesitas hay veces no puede encontrarlo aquí. Hacerlo allí más fácil que hacerlo aquí. [...] Todo el religión, todo, hay gente que no puede cumplir. El católico mismo, ¡católico tiene que ir a misa!, ¿porque no voy? [...] hay gente que va muy poco a iglesia, muy poco.

ELLA: Por eso hay mucho que no va; por eso mucha gente que dice: “yo soy católica, pero no practicante”, hay montones que dicen: “yo soy católica de bautismo, pero no practicante”; pues aquí igual.

Esto ocurre también entre aquellos que forman uniones endógamas, y que muchas veces anteponen la integración social (trabajo) a la observancia religiosa:

[...] yo creo que todo es cuestión de tener tiempo; en cuanto más negocios tiene, más trabajo tiene, menos prácticas [...] El trabajo impide hacer cosas. Pero en cuanto la situación económica no está mal, ¿sabe?; yo creo que sí que está bien: uno tiene que trabajar primero, porque es [interrupción de su hijo pequeño] Es que la religión no impide a nadie que trabaje; primero tenemos que trabajar por nuestra supervivencia primero, y luego practicar la religión, y la religión no impide nada. ¡Dejar el trabajo para la religión, no, es al contrario!: tenemos que trabajar para vivir dignamente; es lo que sugiere primero la religión. [...] Ahora, en Gambia, yo veo que la gente deja el trabajo para rezar; estan dejando mucho para practicar la religión... Y para levantar el pueblo, para llevar las familias bien, para eso tienen que trabajar, es lo que falta, *you know*? Pasan más tiempo practicando cosas que no le van a llevar a ningún sitio económicamente, más que trabajar, *you know*?. (SC4-HGM46-CE-B)

A este respecto, en una conferencia-debate sobre “El Islam en la sociedad de acogida”, celebrada en la Asociación de africanos de Lleida el 21/01/2001 a cargo del imam Mustafa Jeng –a la que ya me he referido– se defendió la idea de que se debe cumplir con la jornada

laboral, prescindiendo de los rezos o el ramadán si ello supone interrumpir el trabajo; aunque también se defendió que hay que intentar dialogar y negociar con los contratadores.

A parte del cambio de contexto y las constricciones laborales, por regla general, los que son más observantes cultural y religiosamente en origen, también mantienen más la cultura de origen en destino, siendo generalmente aquellos que forman uniones mixtas menos observantes:

(SC3-HGF37-CXe-B y SC3-ME36-CXe-B):

ÉL: No, ese depende. Porque yo... yo soy musulmán, pero no practicante. Practico, pero no tanto. Antes practicaba porque, da tiempo que hacer Ramadán, otro cinco veces al día... Pero estoy en la empresa trabajando, ¡claro!... Allí no puede dejar el trabajo ni puede rezar 15-20 minutos, es que no... no me lo permiten. Por la noche llego, y estoy cansao, tampoco me voy a pasar todo el día sólo rezando, ¿sabes?, no se puede, porque es cinco veces al día... No se puede; es que allí otro tipo de vida, y alomejor tengo más tiempo...

ELLA: De un estudio mío ya de años, estando con él: el que no practica en su país mucho, trabaje o no trabaje, no... no practica igual, eh. Ara, el que está completamente convencido y ha practicado toda su vida, viene aquí y es super-musulmán hasta que se muere, eh... que te lo digo yo. Habrá algún caso que alomejor se enfrie, pero normalmente, por los amigos que conozco desde ya doce o trece años, es así. Los que son musulmanes desde que conocí, y siempre han hecho el Ramadán, lo siguen haciendo, trabajando y no trabajando

ÉL: Oye, yo no puedo hacer el ramadán estoy trabajando, eh...

ELLA: ¡Pero porque él siempre ha sidó musulmán *light*!...

ÉL: ¡No, no digas 'musulmán *light*' porque yo siempre he hecho ramadán, eh, eh...!

ELLA: Mira Falla, no..., no has hecho...

ÉL: No, no me ofendo, no me ofendo, pero es que no he tenido tiempo Imma, ¡es que el trabajo que tengo es que no puedo hacer Ramadán! Claro, los moros asín... ¿pero cómo estaban?, estaban fatal, estaban mal [*se refiere a que estaban débiles*]

ELLA: Bueno, pero es igual, pero lo hacen Falla, es lo que yo vengo a decir...

ÉL: Luego no va cumplir su trabajo, y están mal, cansaos, ¡es que no puede trabajar!. Es que...

Por contraposición, esto mismo se aprecia también en las uniones endógamas en las que los cónyuges son más observantes, y que ven la "pérdida cultural" como algo negativo:

Si tienes mucho trabajo; hay algunos que tienen mucho trabajo... Por ejemplo a estas horas, por ejemplo a las cuatro, hay que rezar, pero tú estás trabajando; pues hay que combinarlo cuando llegas a casa duchar y empiezas a hacerlo. [...] Hay algunos que se pierden totalmente todo () Pero hay muchos que lo practican muy bien, que lo hacen bien; sí. Hay algunos que se pierden totalmente; [*bajando el tono de voz*] que beben y que hacen lo que quiere, ¿sabes? [...] Fumar, puedes fumar; pero beber no bebes, y no comes cerdo... La mayoría no la hacen; pero hay gente que la hacen porque... ¡yo que sé!, que están cambiao,

ya piensan otra cosa. Alomejor piensan que esto no existe, es falso, o no sé... Pero la gente que piensan así, que lo hacen así, pff... estos, digamos, por ejemplo vagabundo o algo así. No es normalmente no, pero... que no es tan correcto. (SC7-MSF23-CE-L)

Hay uno que cambia, pero hay uno que no, siguiendo igual [...] la mayoría, cuando lleva mucho años aquí cambia total; ya no rezan, no van ningún cosa de musulmán; ¡hay uno que bebe alcohol mismo, y esto es totalmente prohibido! [...] Nadie te puede decir nada, entonces dice: "a la mierda Corán, yo hago lo que quiero: tomo alcohol, tomo droga, roba, pone bomba..." (esto Dios no lo quiere, los de Israel, no es buen musulmán...). Pero Dios te ve; Dios sabe si tú hace bueno o malo; y vida aquí en la tierra es corta, muy corta; pero castigo no se termina. (SC10-HGM42-CE-G)

Algo que también ocurre en las uniones mixtas cuando los cónyuges –uno o lo dos– son más observantes:

(SC16-HGM41-CXe-T y SC16-ME37-CXe-T):

ELLA: Yo comprendo, alomejor hay personas de Gambia que se han acomodado aquí que ya tienen una... y alomejor han cambiado o han dejado sus costumbres y sus tradiciones; pero yo pienso que eso tampoco no es bueno.

ÉL: Este es para ellos [*me enseña su Corán, sucio del barro de la inundación que sufrieron hace pocas semanas*]. Diecinueve años aquí, ¿yo no habría podido cambiar, eh?, habría podido cambiar, diecinueve años; pero eso no cambia nadie.

ELLA: Convivir con los demás y seguir manteniendo tus tradiciones, manteniéndolas, porque si no se perdería. Como le dijo una vez un amigo suyo aquí: "es que los de fuera vienen y entonces nos quitarán nuestra cultura" [*risas*]. Eso ni uno quita uno ni otro quita el otro, lo bonito es la convivencia porque enriquece; lo que pasa que eso aquí no lo saben, aquí la gente no saben.

La mayor voluntad de "conservación" se da también entre aquellos que tienen un objetivo de retorno más delimitado y/o a corto plazo, pues el mantenimiento de los aspectos religioso-culturales es crucial para ser reconocidos y aceptados al regreso. Esto coincide con los individuos de origen étnico, social y geográfico más conservadores, que están más representados en las uniones endógamas:

[*Tras un tiempo aquí*] la gente cambia. Lo único es que tienen temor de perder la religión, y entonces lo quieren mantener, para siempre dar el imagen de que sí... que estoy en el mismo sitio, mantengo la misma cultura, la religión está aquí conmigo; y entonces cuando vuelva al pueblo, entonces la gente ya quieren ver, quieren identificarlo, a ver si mantiene o no... por ese temor sí que sigue haciendo, practicando la religión. Y algunos sí que se vuelven muy religiosos [...] Se vuelven más religiosos por el temor [...] Por el temor de que no le... que: "este ya nada más llegar aquí, se ha cambiado, ha dejado la religión"; y entonces le rechazan. Y por ese rechazo, el temor de rechazarle, entonces ya se vuelve más religioso.

(SC4-HGM46-CE-B)

En cambio, entre los más “liberales”, que suelen ser también los que forman uniones mixtas, es una reiteración que la adaptación y el cambio son positivos y necesarios, y que el mantenimiento de la tradición –en gran parte de la religión, como catalizador cultural– es algo anticuado:

Yo me he cambiao aquí [*con énfasis*] me gusta, porque veo que son de real. La vida, de movida de España, la gentes, como mueve, como sigue la vida... () No sé si me lleva tanto tiempo aquí, me he pasado muchos malos, y pasando buenos, y pasando mucho cosas... [...] Porque yo he entrao aquí y no sabe leer, sólo sabe árabe [...] Yo la que he visto me enseña mucho; me enseña mucho la vida. Y yo creo que esto era la fallo de África.

(SC13-HGM37-CXe-T)

[...] desde mi anterior matrimonio [*con una mujer española*], cuando yo empecé a salir con las chicas blancas, los que me conoce bien dicen: “tú has cambiao, ¿eh?”; digo: “¿cómo he cambiao?”; dice: “quién te conoce antes y te conoce ahora, se da cuenta de que has cambiao”; digo: “la vida no puede ser... ¡estamos años 80!”.

(SC15-HSM40-CXe-B)

Yo pa mí la religión es una filosofía o una moral... El problema que hay, la práctica de la religión no es solamente porque estás aquí y la economía va bien, o la economía va mal y todo esto [...] Hay personas que viven, pero no piensan, ¿entiende que quiero decir?; vive y no piensa, porque pueden tropezar hoy aquí y vuelven y tropiezan cuatro veces en la misma cosa [...] Pero hay personas que cuando tú estás en contorno social que no es tuyo, tiene que intentar de analizar la situación, ver: “ah, pues esta gente no hay que esto”; y esto ha dao su fruto, positivo o negativo; así es lo que hace cambiar la persona. Pero si tu estás siempre lo mismo que tu has venido, pues estás siempre: “ah mira lo que hace; eso no está bien...”, ¡mentira!; sí. (SC5-HSD43-CE-G)

Respecto a la influencia de la situación socio-económica (peor o mejor) en el mantenimiento de la cultura de origen, parece ser que los que están en situación más precaria mantienen más las prácticas religioso-culturales originales, que, de nuevo, coinciden con los individuos de orígenes étnico, social y geográfico también más “conservadores”, más representados en las uniones endógamas:

Allí, cuanto más pobre más religioso, yo creo... en Gambia: más pobre, más religioso; más viejos, más religiosos. Osea que, en cuanto más joven, un poco más rico [*sonriendo*] menos practican, eh!. Y... más o menos lo mismo aquí. (SC4-HGM46-CE-B)

[*con énfasis*] Yo no lo sé, porque nosotros no tenemos dinero... Porque mi marido y yo reza, y hace ramadán, y yo hago ramadán... nosotros hacemos igual [*en España y en Gambia*]

(SC2-MGM29-CE-B)

Como siempre, igual, musulmán siempre. Sí, aquí también el ramadán, sí; nosotros poner aquí de ramadán; mi marido también a ramadán, trabajar... (SC6-MSD27-CE-L)

Sin embargo, también ocurre que al mejorar a nivel socio-económico, si se dispone de más tiempo (ambas cosas no van necesariamente juntas) y en una situación de mayor estabilidad, se tiende a una revalorización y recuperación de las prácticas religioso-culturales originales:

Cuando uno se empieza.... cuesta más de empezar; pero claro, una vez que te empieza, ya cada vez cada vez te entra más, te puedes llegar más lejos todavía. [...] Claro, si uno tiene su lugar [*casa propia*], está más tranquilo; te puedes hacer lo que te da la gana, en tu lugar. Claro, si no estás muy tranquilo, entonces claro, estás pensando de eso y pensando de aquello, ni te acuerdas de lo que estás haciendo. Claro, entonces no es normal, que no te lo puedes llevar como tiene que llevar. Hasta aunque tengan tus lugares [*mezquitas*] y todo estos, teniendo la familia repartío, uno no está tranquilo... Siempre tiene cosas en la cabeza que te hacen olvidar muchas cosas. Se pierde un poco, hmm... (SC18-HGSh43-CXe-L)

Y algunos dicen que: "bueno, ahora me encuentro en una situación estable, económicamente, me va bien, entonces ya mantengo la religión mejor, con estas condiciones", sí [...] Ara, está cambiando bastante, hay gente que están, gente que está situado bien, y practican.
(SC4-HGM46-CE-B)

Un ejemplo clarificador respecto a la recuperación cultural se refiere a las prescripciones alimentarias, que se respetan más cuando las circunstancias socioeconómicas lo permiten:

(SC22-HGF40-ChXe-L y SC22-ME37-ChXe-L):

ÉL: Bueno, Ramadán antes lo hacía, pero ahora, la verdad no lo hago ahora. Cerdo a veces como, a veces no, pero... no es una cosa que me gusta; lo que pasa es que a veces dice la gente: "ve, pruébalo", y me pruebo, pero no me acostumbro a comerlo y se lo como con asco y no me gusta.

ELLA: Pero cuando teníamos hambre y no teníamos un duro, comía [*risas*] Bocadillo de lomo iban que mataban...

ÉL: Sí, sí. Eso lo dice hasta religión de musulmán: "si tú tener hambre, no pregunta qué carne es de ésto; tu come y callar, y punto, está bien; si lo come, está bien; pero si hay otro cosa, pues esto carne de cerdo esto..."

Como vimos más arriba, esta revalorización religioso-cultural suele tener lugar particularmente tras la ruptura de una unión mixta.

[A los que les ha ido mal el matrimonio mixto] se vuelven más religiosos, sí.

(SC4-HGM46-CE-B)

Otros aspectos culturales susceptibles de cambio o mantenimiento son las costumbres alimentarias. Obviamente, por razones estructurales, el mayor mantenimiento se produce en las parejas endógamas. El mantenimiento de las prácticas alimentarias está asociado a la solidaridad familiar, que, como se ha visto, es un valor fundamental entre los senegambianos. Y, de hecho, está muy vinculado a la economía doméstica:

Sí, se mantiene, es más económico, es más familiar. Creemos que, bueno: "platos separados, familia separada" [risas] [...] La familia está siempre unida. En este aspecto es muy bonito; aunque es un viejo, nunca te quedas solo [...] comemos juntos, y siempre la familia se queda unida [...] El tipo de comida lo mantenemos aquí por ser bastante más asequible, más económico... Es bastante más por la economía, más que [por el] gusto, sí; sí, ¡porque la comida española es muy buena! [...] Y como siempre somos familias numerosas, es bastante difícil; entonces más económico la comida nuestra, y así [...] [Los productos africanos] se encuentra bastante, ahora sí. Cuando llegamos nosotros en el ochenta era difícil, pero ahora hay mucha gente, muchos viajes, mucha gente que tiene esta conexión, y ahora es mucho más rápido tener las comidas aquí; en una semana ya puedes encontrar todo lo que quieres de Gambia [...] Y mis hijos le gusta algunas comidas nuestras, otras no: hay comidas africanas que, ¡oi!... como el *benechín*, la pasta de cacahuete, le gustan estos. Pero viene otras cosas que no le gustan; pues mira, porque ellos ya conocen dos comidas diferentes [...] [sonriendo] No quieren el picante, nosotros [se refiere a él y a su esposa] sí que seguimos comiendo picante, son cosas difícil de dejar. Pero lo hacemos más bien para la economía, economía de la familia, es mucho más barato [...] puede alimentar a toda la familia con poco dinero, ¡que tener una cena de filetes, que te saldría mucho más caro!. (SC4-HGM46-CE-B)

Asimismo, la mayor observancia en las costumbres alimentarias, que en gran parte tienen que ver con las prescripciones religiosas, tiene lugar en las parejas más observantes, aunque sean exógamas:

(SC16-HGM41-CXe-T y SC16-ME37-CXe-T):

ELLA: Hombre, nosotros comemos de todo.

ÉL: Yo si no es cerdo, no es alcohol, que sepa que algo es robado, como todo. Si un bicho se muere solo, no lo como. Este de carne de cerdo, no lo como. Y ese persona que me ha traído algo comida es ladrón, no como su comida, ¿comprende?, porque habla la religión; no me interesa.

En las uniones mixtas entre senegambianos y españolas puede producirse por parte del cónyuge senegambiano, por un lado, una "expansión cultural" en el sentido de cambios en los modelos socio-religiosos que compelen a la exogamia, y por otro, una "contracción cultural", en el sentido de revitalización de tales modelos (separación de roles sexuales, observancia religiosa, etc.), que compelen a la endogamia.³⁰⁸ Este no es un proceso

³⁰⁸ Debo en parte a mi amiga M^a Giulia Grassilli (Universidad de Sussex) esta dicotomía metafórica de 'contracción/expansión cultural'.

unilateral, sino que implica también a la pareja española, cuya mayor o menor apertura (diálogo, consenso, cambio, etc.) conforma el proceso. Así pues, los procesos de *expansión* o de *contracción* sociocultural dependerán en gran parte del grado de observancia religiosa, tanto del cónyuge senegambiano como de su pareja española, de sus procesos personales de adaptación o cambio, de su interrelación (diálogo, consenso), así como del contexto social general (conectividad y presión de la red social y familiar, etc.). Obviamente, si ambos cónyuges tienden a la contracción cultural, hay más conflictos. En este sentido, son muchos los que expresan que, de hecho en todas las parejas, pero especialmente en las parejas mixtas, donde el bagaje sociocultural y los modos de hacer son distintos, el respeto, el diálogo y la flexibilidad son fundamentales para la convivencia:

Casarme aquí, yo he visto que estoy más responsable [...] Aquí he aprendido mucho, *par rapport* de mi país... Es un poco duro, porque tengo mi cultura, ella también tiene su cultura. Hay cosas que yo no entiendo de la matrimonio aquí, pero la hago porque estoy aquí a este país; hay que respetar la cultura de otro... Ella también ha respetado mi cultura por, primero, se ha convertido musulmán, ¿eso es algo, no?!. Yo también, de respetarle, yo estoy de acuerdo de todo lo que hay el matrimonio aquí. Hay algunos que me cuesta mucho, pero intento hacerlo, no? [...] Tú sabes cómo vive la mujer aquí y el hombre, ¿no?, me cuesta mucho, pero lo aguanto. (SC1-HSW42-CXe-B)

[...] hay una línea que no atravesará ni tú ni yo; esa línea hay que mantenerla; el día que se rompe esa línea, se rompe el matrimonio. Porque... la línea de respeto; si día que no hay respeto no hay matrimonio; este cualquier persona lo sabe esto: si no hay respeto entre un matrimonio, no queda hay nada allí, ese está estropeado ese matrimonio. (SC23-HGSh40-CXe-G)

[...] le matrimonio siempre no tiene que tirar tanto, para llevarlo bien; tiene que ir al lado balanza: "hoy para mí mañana para ti; hoy para mí mañana para ti". Y si conviene tiene que perder más tú que la mujer; porque si tú quieres pasar más la mujer, es cuando viene más problema [*interviene su esposa, riendo*: que se haga la comida él.] Y por eso dice: "aquí la mujer manda aquí", no manda la mujer: la mujer siempre tiene que ser mujer () para mí no manda aquí; porque las mujeres como a los muñecos, tienes que tratar bien, ¿y si no tratas bien los muñecos qué pasa?, se rompen los brazos o se rompe otra cosa... es cuando se estropea el matrimonio, ¿entiendes?. Porque las mujeres si tú la mira más, decimos que manda más la mujer, pero eso es mentira; la que está más libre es la hombre, siempre. [*con énfasis*] Lo que pasa que la hombres queremos todo. [...] Y la mujer, si te dejas tú ahora a tu casa, si va un momentito aquí al café: "¡uf!", ya está, ya está, como dice aquí, ya está negro. "Mi mujer se ha marchao, ¡que vicio!, ya se ha marachao a lo café"; ¡y tú millones de veces te marchas!, ¿entiendes?. [...] Tiene que dar más de ella que tú, porque ella siempre está a casa, y tú nunca no está a casa, ¿porqué?: tampoco no te gusta estar ahí clavao, siempre te gusta hablar a un amigos, hablar con la gentes y tal. [...] Yo si ella quiere ir al café, que se vaya al café, yo no tengo problema. Y ella nunca no va al café, no porque yo lo he cortao o

la dicho que no, porque no le gusta [...] Yo la veo bien, que la mujer a casa siempre tiene que dejar más, porque es dónde da vida a ella [...] criando los niños, cuidando los niños, cambiando los niños, hacer la comida, hay que limpiar la casa, y esto todo hace la mujer. Y tú [sí] la mujer marchar a hacer el café, ya lo ha visto mal () ¿No somos igual?, somos iguales, y todo vivimos el mismo planeta, tenemos todos los mismos derechos [...] Mira, yo conocía uno de aquí [*africano casado con española*] tiene la misma cultura de África, me acabao amigo con él, lo he acabao completamente amigo [*amistad*] con él, porque yo lo he visto digo: "mira tú, lo que pasa *tú eis atrassar*", digo: "éste tiene mismo derecho que tú", () ¿sabes?: "y tú estás tratando de esta manera, ¿y qué te crees tú?" () Digo: "Tú, yo pensé que tenía abrir los ojos ya, y ver las cosas; pero todavía tiene los ojos las gafas puestos, que no veo nada"; siempre mandando a la mujer, siempre hablar mal, y siempre discutiendo [...] Lo veo muy mal mal mal [...] Es una persona muy religioso. Pero esto es como llevando una esclava, completo; y la mujer es español. Es [*como*] completo esclavo. No, no... porque ella no vive ahí feliz, está como a prisión; no, yo no lo veo esto. (SC13-HGM37-CXe-T)

Y esta flexibilidad parece mayor en las parejas en las que la mujer española tiene un origen social (a nivel de costumbres) más próximo al del cónyuge senegambiano. Como expresa una mujer de Ciudad Real (Castilla La-Mancha) casada con un hombre gambiano desde hace 28 años:

[...] yo vine de La Mancha, una chica también un poco así, con los ojos cerrados, porque era un pueblecito de mil habitantes, y vine a Cataluña pues también un poco así, no... Y yo era una persona de una familia buena, pero él me ha enseñado mucho más, a compartir muchas más cosas; oséa me ha enseñao muchos más valores que los que yo tenía [...] Yo soy de siete hermanos, y nosotros comíamos de la misma bandeja. Y mi padre tenía la costumbre de que cuando él dejaba la cuchara, la teníamos que dejar los ocho. Quiero decir que a mí que los gambianos coman en el mismo plato, a mí no me importa, porque yo me he criado así [...] aquí en mi casa a veces nos hemos juntado veinte o treinta, pa comer catorce o quince [...] también ha encontrado una mujer que le ha ayudado mucho. Porque yo sé de mucha gente que.... "sí sí, te quiero mucho, me caso contigo, o estoy contigo como pareja, pero tu gente no" [...] Pero luego ha llegado el momento de que la convivencia no ha sido buena... mira, y no es buena porque no se sabe respetar; porque si tú respetas sus ideas y él respeta las tuyas, una pareja puede convivir con la misma religión totalmente. Es el respeto mutuo: tú respeta lo tuyo y yo respeto lo mío. Pero hay parejas que, por ejemplo: "tú eres musulmán, bueno; pero yo estoy acostumbrada a comer cerdo. Ah, pues como él no lo sabe, pues yo le pongo en la comida cerdo, ¡pues si él no se entera!" [*con énfasis*] Yo tengo que respetar sus valores y sus ideas y su religión; ¡quién soy yo para que él coma cerdo a la fuerza, si él no está pecando, estoy pecando yo, el mal lo estoy haciendo yo!. Entonces muchas parejas no han sobrevivido a causa de eso, de decir: "tú sí, pero tus amigos no". Ha llegado un momento que la pareja se ha roto un poco, y que ha dicho: "bueno, entonces ¿ahora qué, estoy solo?" [...] Pero tú también piensas un momento, yo no tengo porque quitarle de sus amigos, ¡porque sus amigos son su familia!; pero a parte que él no hubiera hecho caso, por el carácter

de él, esto es un... [...] Nosotros ya te digo, hemos conocido parejas que han dejado a los amigos, porque sus mujeres se lo han pedido, y luego se han visto en una separación y se han encontrado solos. (SC12-ME52-CXe-B)

Algunos senegambianos que forman uniones mixtas expresan la necesidad de explicar a su pareja las diferencias y hábitos propios para que sean dialogados y consensuados, atribuyendo al secretismo y a la falta de diálogo en este campo una de las fuentes principales de conflicto y ruptura de la relación. Todo esto se plasma de una forma clara y amena en la siguiente explicación del esposo de la mujer de la anterior cita:

[...] desgraciadamente hay mucho de esos que se han separao, sí [...] Realmente creo que a veces cometemos una error [...] *[con detenimiento]* Porque yo soy así, no significa eh... si tú me quieres, soy así, si no me quieres, soy así. Pero yo no tengo porqué aparentar una persona lo que no soy. Eso trae muchos conflictos de muchos matrimonios. Si yo mi costumbre: “esto, esto, esto...” me callo, lo dejo todo ese costumbre guardao, hasta que me caso contigo y luego quiere sacar ese costumbre, la costumbre que tú no lo conocía, ese trae problema [...] La gran mayoría de matrimonio *[mixto]* el fracaso viene ahí, el fracaso viene ahí. Porque queramos no queramos, son dos culturas diferentes, dos naciones diferentes, dos razas diferentes, entonces hay que saberlo llevarlo. Pero con la verdad por delante; no hay que ir con tapujos, no, no, no *[como explicándole a su esposa]*: “yo soy africano, yo no he tenido suerte como tú que tienes una cocina en quince minutos hace la comida; no, mi madre se tira cuatro horas para hacer la comida para que yo como –¿cómo lo hace?– hace con la leña”. Entonces: “mi madre no tenía tanta suerte pa tener tanto platos como lo que tenéis vosotros –¿y cómo lo hace?– un plato sólo comemos todos juntos. “Mi madre no tenía tanta suerte pa tener tanto vasos cada uno bebe un vaso, no –¿cómo lo hace?– un cacharro, bebemos todo en el mismo cacharro”. Entonces, ese tipo de cosas, alomejor la gente, eh... para hacer grandeza, lo oculta, y no lo dice [...] Nosotros relación que: “oye nosotros el costumbre siempre respetamos los mayores, siempre vamos a la casa de uno a otro, saludamos de uno a otro, cuando hay una fiesta juntamos todos, cuando hay un... una cosa mala también, un muerto o lo que sea, juntamos todos, todo aquello; ese nuestro costumbre. Y esto se calla también. La mujer dice: “vamos pa la derecha”, a la derecha, “vamos a la izquierda”, a la izquierda; “voy con mis abuelos”, vamos con tus abuelos; “vamos a...”; y deja abandonaos a sus compañeros. Llega la hora de verdad y se da cuenta: “¡ostia, estoy cometiendo error; tengo que volver con mi compañeros!”, entonces ya viene los conflictos [...] yo he hecho todo lo posible, antes de casarme, antes de nada, yo ya lo he manifestao, he demostraao, le he dicho lo que es nuestro costumbre; incluso provocando... mi mujer he llevado a una fiesta de 400-500 personas, eh, le dice a todo el mundo que nadie come con cuchara, tenemos que comer todo el mundo con la mano, para que mi mujer conoce la costumbre de mi país *[con énfasis]* ¡que me acepta así!, pues alabado sea Dios [...] El que cambia es el persona [...] Realmente una persona no puede cambiarse de la noche a la mañana; y ese es lo que cometemos el error. [...] Yo desde el principio le dije a mi mujer: “yo soy mahometano, no como cerdo”, ¿no?, ¡lo digo clarísimo!; “no bebo alcohol” () lo digo clarísimo () ¿Entiendes lo que te quiero decir?. Sin

embargo hay algunos que se queda callao; y llega la segunda generación, son sus hijos. Tú no los vas a criar alomejor, lo cria su suegra; y te encuentras a tu suegra dando jamón a tu hijo, ya empieza la pelea: “¡porqué le das jamón a mis hijos!” () ¡pero capullo! [risas] ¡díselo!, que yo no quiere eso; ¡pero díselo desde el principio que sepa tu suegra, que sepa toda la familia de alrededor de tu suegra!. Nosotros somos una familia muy grande la de mi mujer, y juntamos de vacaciones, a veces juntamos treinta y pico personas, nuestra comida lo hace a parte, porque sabe que no comemos cerdo, no bebemos alcohol. [...] Las mesas, todo va a juntar lo mismo sitio, aunque sea el plato diferente, estaremos todo la misma mesa: [con énfasis] tú quieres comer jamón, pues a mí me pones una sardina, me la como a gusto, ¡y ya está!; y llevo bien con toda la familia, no tengo problema con nadie [...] Tranquilamente, lo manifiestas. Tienes que... es como es, yo soy así, yo soy así. Tú no quieres beber, pues nadie va a obligarte a beber, nadie, ¿me entiendes?. [...] Todo depende de la personalidad de uno. (SC12-HGM52-CXe-B)

En definitiva, muchas veces se atribuyen a las diferencias culturales los problemas de convivencia en las uniones mixtas, cuando en realidad se trata de conflictos en las relaciones interpersonales en los que las personas –más que las culturas– son los protagonistas:

[...] yo he visto aquí matrimonios de blancos que lleva mal, igual como aquí que África [...] hay matrimonios negros que no se entienden; y hay matrimonios de blancos que no se entienden. Entonces yo creo que no existe el color del amor, lo que existe de lo fondo, del querer y entender y llevando bien. (SC13-HGM37-CXe-T)

Finalmente, uno de los aspectos más polémicos de continuidad/cambio cultural es el de la práctica de las mutilaciones genitales (generalmente llamadas circuncisión), que están íntimamente relacionadas con la nupcialidad y los modelos en las relaciones de género que se transmiten a los hijos, y que ya abordé en el Capítulo 4 (apartado 4.2.d).

En todos los casos de parejas mixtas formadas por hombres senegambianos y mujeres españolas entrevistadas en Cataluña, ambos cónyuges rechazan la circuncisión femenina de las hijas (reales o potenciales), que se considera una práctica perjudicial y atrasada (signo de falta de integración en la sociedad de acogida), y aprueban la circuncisión masculina, que se considera un precepto religioso a seguir y/o una práctica beneficiosa para la salud (por higiene); aunque las mujeres españolas suelen expresar que la realizarían sólo si fuera necesario medicamente:

(SC3-HGF37-CXe-B y SC3-ME36-CXe-B):

ÉL: Yo a los niños sí; los niños, por ejemplo, es un parte de religión: si no está... circuncidado, no está permitido que entra en una mezquita, porque no está sagrado; bueno, no está... limpio. Entonces, normalmente, este tiene que estar fuera de allí para que puede

entrar dentro de mezquita. Las mujeres que están haciendo las mujeres es que... Yo no quiero que la hacen.

ELLA: No es religión, no es tema de religión. Es tema de... de la sumisión de la mujer, y machacarla para... como un castigo.

ÉL: No, yo sólo a Omar [*se refiere a su hijo menor y único varón*] estamos planteando...

ELLA: Bueno, tú te lo has planteado, yo no me lo he planteado.

ÉL: [*un poco en tono jocoso*] Bueno, aquí vamos a tener problema muy... ¡problema!...

ELLA: Si no lo necesita, pues yo no. Pero bueno, [*sonriendo*] no va a ser tema de separación, ¿eh?... Ya... ya habrá algún acuerdo.

ÉL: Mira, tengo Jimmy, Jimmy de Mataró, ¿lo conoces?, le ha hecho a su hijo, ¡que pasa!

ELLA: Como a todos; todos se lo vienen haciendo, eh... Yo se lo he preguntado al médico, dice: "hombre, de momento el niño no... Va bien."

ÉL: Es que yo lo veo, el suciedad lo lleva encima, es que siempre lo he pensao

ELLA: ¿Y cuantos niños mueren Falla haciéndoles eso, porque les cortan el prepucio porque no tienen piel pa cortar?.

ÉL: No, no, eso lo hacen médicos.

ELLA: ¿Médico?, a tí te lo cortaron en un brujo!.

ÉL: No, un brujo no, eso me la hace... Yo la he hecho en natural, como se hace, en vivo, cortan en vivo [...] Luego te echan... no te echan nada de cosa de hospital, te hacen cosa naturales, cosa picante y un follón te echan cosa que se curen, ¿sabe?, y agua de sal, y tó el follón, eh?; te curan el natural, no te curan nada de medicina de de... de médico, no; dicen que esto es mejor [...] En esa época tiene que bajar la playa, hasta aquí [*señalando a la altura del ombligo*], allí diez minutos [...] Luego te ponen hojas, [*riendo*] ¡es que estás cosas es el más horrible que hay! [*Yo lo haré a mi hijo*] pero en médico, no natural así; en médico lo hacen en un momentillo y ya está; eso se hace... tampoco no tarda ni... quince minutos.

ELLA: Él si quiere hacerlo porque estaba convencido de su religión, y piensa que eso es signo de pureza... bueno; yo más adelante eh, si veo que...

ÉL: Algunos lo hacen de pequeño mismo [...] algunos lo hacen a partir de 8 o 9 años y así... Depende la edad, no tiene edad exacta...

(SC13-HGM37-CXe-T y SC13-ME31-CXe-T):

ÉL: Eso se hace todavía allí. Pero esto son de las cosas de musulmanes, dice [*en tono solemne*]: "porque aquellos hay que hacerla porque si no es un sucio"; los musulmán son muy curiosos. Y claro, esto yo la veo bien, eso la veo bien yo. Yo a mi gusto sí [*circundaría a sus hijos*] porque lo veo bien; mi gusto yo sí.

ELLA: Jo no () Als nois, si no és perque és necessari fer-ho, no.

ÉL: Yo no tengo problemas, yo ya te lo digo antes. No tengo manías, manías no tengo; ¿entiendes?; yo es una persona, mira, como te lo he dicho, quiere hacer la vida como aquí, quiere enseñar siguiendo como aquí, y el día que puede me iré a África, me veo mi familia, y todos bien, bienvenidos, ¿me entiendes?, que iremos bien.

A mi país [Senegal] no hacen circuncisión [femenina]; hay un sector que lo hacen, hay alguna familia que la hacen, porque es *hereditaire*, por ejemplo... ¡Pero yo a mi familia nunca, y no hay muchos eh!; eso son de poblados... por ahí, Casamance..., son razas que hacen eso; como eso, como mandinga, que lo hacen. Los niños es normal, a los niños se cortan; aquí mi niño voy a cortarle; aquí también es moderno, ¿no?, porque es más sano. (SC1-HSW42-CXe-B)

La mayoría, los que tiene las señoras africanas negras igual que ellos, algunos sí, algunos está intentando llevar a cabo de tal manera como si fuera viviendo allí [en África]. Aquí va a pasar, más adelante va a haber cosas lo mismo que en Francia; en Francia los hijos ya empiezan a reivindicarse hace poco, una ha denunciao a sus padres, por intentar tenerlo como si fuera... viviendo allí; las hijas no están de acuerdo con esto. Yo no: yo estoy integrao y mis hijos van a estar integrao. (SC15-HSM40-CXe-B)

Eso no es obligatoria [a las hijas]. Eso antes hacía muchos, pero ahora casi lo están dejándolo ya. Lo que se miran más es los hombres; los hombres sí. Ese [se refiere a su hijo de seis años] ya está, ya lo ha hecho ya. Las mujeres no tiene mucha importancia, pero el chico y hombres sí; porque transmite todas las enfermedades y todo y muchas cosas. Sí que hace alguno [a las hijas], pero está borrando ya. (SC18-HGSh43-CXe-L)

Cabe señalar que el rechazo a la circuncisión femenina también es mayoritario en las uniones endógamas, que muchas veces señalan la presión de la familia en origen para que se lleve a cabo la circuncisión de las hijas:

Yo llevas mi chico [a hacer la circuncisión] aquí [en Lleida]. Mi niña no, mi niña no. Un chico tiene ocho años, mi hijo; yo llevas aquí, médicos. Porque está bien con niños, no bien la niña, no; [bajando el tono de voz] la niña no, no bien [...] Mucho a África, porque siempre a salir la tele aquí dice que africanas llevas a la niña a... la niña como este, no bien. Entonces a salido en la tele aquí, no bien. Mi país sí, cuando tiene niña aquí, no llevo; no llevo no llevo. Mi país sí, pero mi hijas no, porque estaba pequeña; pequeños yo trae aquí; no. [Mis padres] quieres hacer, pero yo no me gusta; [bajando el tono] yo no me gusta [...] Mi marido también no quiere () El niño sí, el niño sí; y la niña no. (SC6-MSD27-CE-L)

Yo a las niñas no voy a hacerlo. A los niños lo haré aquí. Mis hijos lo han hecho el año pasado; ahora este [se refiere a su hijo de una semana, que tiene entre los brazos] cuando tenga cuatro años lo voy a hacerlo. (SC2-MGM29-CE-B)

No, nosotros no lo hacemos [...] A los hijos sí; yo no sé porqué; yo creo que es [por] la religión o no se qué [...] [Pero] las hijas no; hay razas que lo hacen las hijas también, pero... nosotros no; nosotros lo hacemos los hijos () Si es un niño sí que es normal, pero una niña no. (SC7-MSF23-CE-L)

No, ahora no lo hacen aquí. Pero sí que pueden llevar a sus hijas en Gambia a hacerlo, y volver con ellas. Yo no, no lo hago, con mis hijas no; he dicho a mi mujer que no; yo no lo permito, porque no es una cosa de la religión, es la cultura africana por... ¡la religión no lo ha dicho! y... yo no lo veo claro... Con el varón sí, estoy muy convencido, pero con las niñas no, no... He hecho muchas preguntas sobre esto a religiosos, preguntándole si es una cosa de la religión que hay que cumplir cien por cien, *[con contundencia]* y me dijeron que no, que no; es un gusto de cada uno, lo que quiera, y no afecta a la mujer de nada. Y luego que sanitariamente no es una cosa higiénica, y entonces yo no estoy convencido, a mis hijas no. *[Mi mujer]* opina igual; ella lo ve muy claro ahora conmigo, que lo hemos hablado, el tema lo hemos hablado aquí. Y cuando ellas iban a Gambia, se lo dije, que: "mira, ahora cuando lleguen allí, mi madre, o tus padres van a decir que le llevan *[a circuncidar]*", diles que no, por mi parte no". Y entonces lo hablamos aquí, pusimos de acuerdo y ella se fue con las niñas de vacaciones. Cuando le propusieron, es lo que le dije, que: "no, mi marido no lo quiere por tal por cual, por esto...", y entonces ya... no le hicieron. Yo creo que es cuestión de educar a la gente que... Es que no tiene sentido. A lo varones sí; porque dicen que es una limpieza, para no contagiar enfermedades y de cosas, entonces sí que en este sentido... Y lo hago aquí; a todos mis hijos lo llevo al hospital para hacérselo, sí, sí. (SC4-HGM46-CE-B)

Mira, una cosa que el mundo tiene que saber, somos de un mundo africano, nos tenemos que sensibilizar a nuestros padres que vivieron una época muy diferente de la nuestra, explicarles lo que es el movimiento del mundo, que el mundo se mueve; el que no se mueve, pues va atrás. Y los djola no hacen estas prácticas, solamente los hombres, pero las mujeres no. A mi mujer sí lo han hecho, pero yo estuve aquí y no... Yo si estuve allí pues no, no lo haría. Todo esto es una estupidez *[también para los varones]* porque fíjate: lo que Dios ha creado, el hombre no puede rectificar la creación de Dios, ¿entiendes lo que quiero decir?; si Dios ha hecho así al hombre, porque sabe porqué lo ha hecho; entonces son cosas que no se necesita ni tocar ni la mujer ni el hombre. (SC5-HSD43-CE-G)

6.5.g.4 La conversión al Islam de las mujeres españolas

Como vimos más arriba, según el Corán los hombres musulmanes pueden casarse con mujeres no musulmanas, siempre que sean de religión judía o cristiana. En ese caso, el cónyuge no musulmán debe convertirse al Islam. De hecho, la conversión no es obligatoria, sino opcional. Así pues, si un hombre se casa con una mujer no musulmana, es su deber explicarle en qué consiste la religión del Islam por si desea convertirse; pero el marido no tiene derecho a obligar a su esposa a que se convierta. El Islam permite que dos cónyuges de distinta religión sigan, una vez casados, cada uno con su creencia. Esto ocurre particularmente en los matrimonios mixtos con musulmanes sufis (a los que algunos llaman "intelectuales"). Para los más observantes, la esposa no musulmana debe convertirse y/o aceptar que si tienen hijos –que nacen como musulmanes– el padre los bautice como musulmanes y los eduque en las normas religiosas musulmanas, con el fin de

evitar un choque cultural generacional. Obviamente, la mayor presión a la conversión vendrá de los cónyuges más observantes.

En general, los senegambianos entrevistados consideran que la obligación de la conversión de la esposa no musulmana –que algunos atribuyen más bien a los árabes/magrebíes– es un error:

El Corán dice no forzar, poco a poco. Si quiere, entra al Islam, si no, no obligatorio; porque si obliga, día de mañana lo va a dejar. Religión no quiere eso; ella entrar sólo si quiere. (TC10-HSF51-CXa-B)

[...] quien obliga, comete un error; y los árabes lo hacen... quitan los hijos y se los llevan a su país". (TC14-HGF60-CXe-B)

La mayoría habla de respetar la opción religiosa de cada uno; esto es, dejar que la esposa española elija si se quiere convertir o no. Según el testimonio de varios hombres senegambianos musulmanes casados –en el último caso cohabitantes– con mujeres españolas de tradición católica no convertidas al Islam:

[con contundencia] No; realmente en ese aspecto yo soy muy libre. A mí me gusta el respecto () Yo respeto mucho; me gusta que me respete. Entonces a mí no me importa que ese sea ateo, ese sea católico, ese sea aquello... no, no, no, a mí me importa aquí [con la mano en el pecho], la persona [...] No quiero obligar a nadie, pero no quiero que nadie me obliga tampoco, eso es la realidad. Yo digo que yo soy de religión islámica, tu quieres hacerlo, hágalo, tú déjalo, pero yo haré el mío, tu haga la tuya, ¡y ya está!; no me molesta. [...] Yo haré todo lo posible hacerlo bien para que esta persona quiere la mía [religión], si no lo puedo conseguir, que siga la suya, yo lo respetaré; yo seguiré la mía, ella que me la respete, y ya está. Esa libertad la tengo toda la vida. (SC12-HGM52-CXe-B)

Hay mucho piensa así [que es mejor casarse con una mujer musulmana] y yo también, yo también pensaba así. Pero yo no tengo una obligaciones forzando ella [su esposa] que entra a la religión mío, ¿me entiende?. Y si ella dice: "mi marido són esto y yo són esto", si a mí no me molesta y no la molesto a ella, para mí no hay problema. Ahora, si se cambia ella a lo mío, quiere cambiarla [con énfasis] vale, mejor que somos el mismo; pero si ella no quiere cambiar y yo no quiere cambiar de ella, pues cada uno a lo suyo. Yo piensa así. Hay mucho compañeros no piensa así; quiere cuando se casa uno que se vuelve a la religión de ellos, claro. Pero esto ya no es lo mismo, que yo dice ella: "porque yo no soy de nada de ni santos ni res", ¡no sabe ni quienes són verdad!; no sabe tampoco si los musulmanes son de verdad o los cristianos són de la verdad. A mí me han enseñao a esta manera, y han enseñao ella este otro manera. Pues si ella veo lo mío que són de verdad, cambia [...] tiene tanto derecho como yo como ella. (SC13-HGM37-CXe-T)

ÉL: Tampoco, porque la religión musulmana, la religión que yo practico, no dice obligatoriamente que tú tienes que casarte con una musulmana. Tú te das la oportunidad de casarte con una persona de otra religión, no forzosamente con una musulmana. Convertirse, eso depende de ella; depende del convencimiento que tú le puedes convencer a eso... O que ella, ella ve que le gusta la religión musulmana, y yo que le puedo convertir. Pero si ella puede conservar su religión, se le puede conservar, sin ningún problema.

ELLA: Yo la religión... Él tiene su religión, yo la mía, y yo no sé, yo no me... () Yo respeto su religión y él respeta la mía; no sé que decirte... Él es musulmán, hace su... Y yo pues mira, respeto lo suyo. Él hace su ramadán, hace su todo.

ÉL: No hay ningún problema, es que... No hay problema. Pues cada uno con su religión; con la creencia que... cada uno tiene derecho a creer lo que... (SC19-HSW39-ChXe-B)

En la misma línea, un senegalés musulmán no muy practicante que cohabita con una mujer de la República Dominicana, expresa:

Religión tampoco: yo puedo practicar mi religión, ella practica su religión, a mí me da igual [...] Si ella quiere [*convertirse al Islam*] sí, pero yo no la puedo obligar, sí. Alomejor yo la puedo hacer una proposición, por ejemplo: ahora si ella quiere convertir musulmana, sí; pero obligarla no. Porque yo la puedo obligar, y luego no quiere, ¿qué pasa?: ¡no la van a aplicar!, claro. Es que una cosa si uno quiere hacerlo porque le gusta lo aplicarán mejor que obligao. Porque tu me obligarme a hacer, por ejemplo, cristiano, y no me gusta, no lo voy a aplicar; eso es... (SC17-HSD40-ChXo-B)

Paralelamente, algunas mujeres españolas no convertidas expresan que no se quieren convertir por obligación, sino por voluntad y convicción propias:

Yo creo que la religión islámica la respeto ahora mucho más que antes [...] Más que la practico la respeto, oséa, a ver un momento. Yo no estoy preparada para ser musulmana me parece todavía; porque yo no quiero ser musulmana porque él sea musulmán. Yo si quiero ser musulmana es porque yo quiero; porque mi corazón lo siente. Entonces yo estoy como navegando, a veces se lo digo a él: estoy navegando en unas aguas, que ni me tiro para un lado ni me tiro para otro. ¡Pero yo la respeto mucho y yo la practico, eh!: yo he hecho ramadán, yo no bebo alcohol, yo no como cerdo... Pero yo rezo a mi Dios, oséa, al Dios que es el mismo, alomejor yo le rezo a Jesús, pienso que la imagen de Jesús no se me va. Entonces a veces él y yo lo hablamos: "es que yo estoy en dos aguas; porque tú conoces la religión desde la religión, y yo conozco la religión lo que es superficial"; y eso hace mucho para que una persona pueda hacer un cambio. Yo pienso así. (SC12-ME52-CXe-B)

Y las reticencias derivan también de la posibilidad de la poligamia (esposa en origen y en destino) para el marido una vez la esposa se haya convertido:

Cuando éramos más jóvenes siempre decía: “¿tú qué?”; yo decía: “no, yo no me hago musulmana”; ¿porque?, ¡porque yo no puedo aceptar que mi marido tenga tres mujeres ni cuatro!, porque la religión musulmana se lo permite, se lo permite pero con condiciones eh... (SC12-ME52-CXe-B)

En cualquier caso, no es raro que la esposa española no musulmana, al casarse con un senegambiano musulmán, se convierta al Islam. El procedimiento requiere que se reúnan doce personas en una mezquita. Un imam oficia la ceremonia, en la que el cónyuge no musulmán debe realizar la *shahada* o confesión de fe (i.e. declarar que hay un sólo Dios, Allah, y que Mahoma es su profeta). Seguidamente, a la esposa se le da un nombre musulmán (aunque el cambio de nombre no es obligatorio, e incluso se pueden mezclar el antiguo nombre cristiano y el nuevo nombre árabe). Desde ese momento, la persona pasa a ser musulmana para todos los miembros de la comunidad. Pero la conversión real, en profundidad, es un proceso lento de aprendizaje y adaptación paulatina a los nuevos hábitos socio-religiosos. El encargado del seguimiento es el marido, y se considera que se tarda como mínimo un año y medio antes de poder realizar el bautizo. Las mujeres españolas que se convierten al Islam, pueden asistir a cursos de preparación de religión musulmana (equivalentes a la catequesis católica). Hay países, como Marruecos, que son más exigentes en cuanto a los requisitos de educación islámica de las esposas que se convierten al Islam para ser aceptadas en el matrimonio con un musulmán. Por ejemplo, se pueden exigir más años de educación islámica, o incluso pedir el certificado de matrimonio en La Meca (esto ocurre más con matrimonios de marroquíes y españolas). Esto se traduce en diferencias entre las mezquitas de subsaharianos y magrebíes en Cataluña. En las segundas, se pone el énfasis inicial en aprender a escribir y hablar en árabe (de hecho, hay pocas mezquitas sólo de subsaharianos, y tanto árabes como subsaharianos y magrebíes suelen compartir las mismas mezquitas). Para los hombres, la circuncisión es uno de los requisitos de la conversión (al menos en Marruecos). A pesar de todo esto, muchos expresan que la conversión es, ante todo, “una convicción interior”.

En la práctica, pocas de las mujeres españolas que se convierten llegan a hacer una conversión “en profundidad” (a nivel de observación religiosa y espiritual); muchas veces la conversión se queda en las apariencias. Como señala una mujer gambiana:

[La conversión consiste en] leer, saber, rezar... todo lo que conlleva ser un musulmán; no de boca. (TC17-MGM50-D-B)

De hecho, muchas parejas mixtas no consideran la conversión del cónyuge no musulmán como algo complicado o demasiado sacralizado, sino más bien como un trámite para seguir la tradición. Según el testimonio de un joven senegalés casado con una española convertida al Islam pero no practicante:

Eso es muy fácil, porque depende con de la persona que se junta. [Ella] me quiere, lo quería, me quería, hemos decidido casarnos; hay un ley en Senegal para casar, hay que ser la misma religión; somos musulmanes, y ella también alomejor tiene otro religión, pero cuando lo hemos hablao, hemos de acuerdo, hemos casao; porque se ha transformao en musulmán y hemos casao [...] Hay que ir a la mezquita, cuando fuimos a la mezquita el imam es que dirige la rezo, hay que decir alguna palabra: creo en Dios, y tal y tal y tal... ¡y ya está!. Hacemos sacrificio [*de un cordero*], un poco de dinero, la gente le da dinero a ella mismo, porque es día muy alegre, hay que satisfacerle a ella [...] y fuimos a casa a hacer una fiesta, entre amigos, familia, ¡y ya está!. (SC1-HSW42-CXe-B 1)

La conversión es superficial o parcial especialmente si la esposa española no había sido practicante de ninguna otra religión con anterioridad a la conversión:

Jo em vaig convertir a l'Islam, pero no el practico. Al començament sí que vaig voler... pero no... Es que me pasave el mateix amb el que em van ensenyar els meus pares, eh, vull dir, tampoc no anava a misa... No, no, ja no la practicava. Vaig arribar a fer la comunió perquè me van obligar i ja... ni confirmar-me ni tot això jo ja... Ell [*el meu marit*] de resar i el ramadán... ell ho fa tot. Ni menjar porc; osigui, tocino, alcohol, tot això, d'això res. Això sí, pero per exemple resar i tot això... soc una persona que a mí les obligacions així no... no es que no ho vulgui, ¿m'entens com te vull dir?, és la meva manera de... Jo si haig de dir algo a Deu, per dir-ho així, a la nit quan te fiques al llit i dius, pues dic: "ai Deu meu...", lo que sigui, no ho dic ni en el seu idioma ni en el dels meus pares; vull dir que sempre he sigut així, no es que no vulgui ni la seva ni... es que no, no. En canvi pues el menjar tocino mai, mai, vull dir que d'això; i beure alcohol mai, primer que no m'agrada i després que no... així sí que... (SC18-ME37-CXe-L)

No obstante, también hay casos de matrimonios mixtos en los que las mujeres españolas se han convertido "en profundidad" al Islam. Aunque la conversión no es un viaje sólo de ida, y hay mujeres que se han convertido en musulmanas observantes y que luego, por distintas razones, han dejado de serlo:

Antes yo era practicante de musulmán, pero ahora no. Yo la religión católica no la he practicado nunca; he practicaao más la religión musulmana que la católica [...] Ahora ya no tanto. No tanto porque... [*interviene su marido*: "no le ve claro".] La vida te desengaña también; es igual que si eres católico, según que acciones tienen te desengañan. Entonces ves muchas cosas que no concuerdan con lo que el Corán dice, y una persona que tiene una fe en una cosa, pues quiere que se cumpla esa cosa, ¿entiendes?; entonces cuando ves que falla algo, pues pierde una la fe, ¿no?. (SC11-ME43-CXe-B)

En cualquier caso, la conversión del cónyuge español en las uniones mixtas dependerá, de nuevo, de los procesos y dinámicas de contracción/expansión cultural en el seno de la pareja.

6.5.g.5 La educación de los hijos de uniones mixtas: la identidad y el vínculo origen/destino

Como se dijo anteriormente, la no prescripción en la elección matrimonial de los hijos es paralela a la voluntad de que mantengan (“que no se pierda”) la cultura y los valores del país de origen del cónyuge o cónyuges senegambianos; esto es: la religión islámica y los valores asociados a ésta (obediencia a los padres, el valor de la fe, etc.), los vínculos familiares, la solidaridad familiar, el idioma africano del respectivo grupo étnico, etc. Generalmente, esto es así tanto en las parejas endógamas como en las parejas mixtas.

En gran parte, el bagaje cultural que se pretende transmitir está relacionado con preceptos socio-religiosos derivados de la afiliación al Islam. Así, la mayoría de los senegambianos entrevistados –y particularmente los más observantes– expresan que los padres tienen la responsabilidad de educar a sus hijos en los valores del Islam:

[...] el Corán dice que todos vosotros sois pastores con el rebaño; eso quiere decir que los padres son responsables de los hijos [...] la fe es muy importante a la humanidad [...] si esto no lo sembramos, esto muere. (TC18-HGS56-CE-B)

El respeto y la obediencia a los padres (a las generaciones mayores) se esgrimen como una de las diferencias básicas entre Senegambia (África) y Cataluña (Europa, Occidente), y uno de los aspectos más difíciles de transmitir a los hijos educados en la sociedad de acogida.³⁰⁹ A este respecto, el mismo individuo, un gambiano divorciado de una española y con un hijo de catorce años en común, comenta:

[...] el respeto a los padres...eso es muy importante. Aquí es diferente, es de tú a tú [...] la desobediencia no es lo que nos satisface a nosotros. Nosotros venimos con otra educación... y los hijos que nacen aquí tienen otras costumbres [...] Hay que eliminar lo malo y lo bueno intentar aumentarlo. (TC18-HGS56-CE-B)

Este valor es importante también por la vinculación entre la obediencia a los padres y la transmisión de modelos familiares y preferencias en la elección del cónyuge.

Pero la transmisión de la afiliación al Islam es para muchos compleja por la influencia del contexto. Así pues, en un contexto en que el Islam está en desprestigio a nivel social, es difícil que las “nuevas generaciones”, que como todos buscan la aceptación del resto del grupo, se identifiquen abiertamente como musulmanes, o como hijos de inmigrantes. Como señala una catalana casada con un senegalés, convertida al Islam y con hijos:

³⁰⁹ Esto es algo que señalan también otros autores. Véase, por ejemplo, vi-Makomé (2000: 117).

[...] son como camaleones hasta que están lo suficientemente seguros como para poder mostrarlo en público. Y es que es muy duro estar continuamente justificando una opción que no es la norma, que está desprestigiada. Aquí, en países como España, con pocos recursos, y donde no se les puede dar a estos jóvenes una alternativa clara, una protección social que no les margine, los chicos corren el riesgo de ser marginados. En cambio en países como Estados Unidos, donde hay más infraestructuras, hay organizaciones para la juventud, etc., y el tema no está tan cerrado (TC9-ME44-CXe-B).

Igualmente, los estereotipos y prejuicios negativos hacia los inmigrantes y los aspectos asociados a éstos (p.e. religión) se producen en la misma escuela. Consecuentemente, como señalan algunas mujeres españolas casadas con hombres senegambianos, existen también en la escuela prejuicios respecto a las parejas mixtas por parte de profesores y/o directivos, que repercuten negativamente en los niños y en sus ideas acerca de lo que es *normal* (mejor) y lo que no:

Mi hija no ha tenido ninguna clase de problemas, se lleva bien con toda la clase... Ha tenido más el otro niño de ocho años que mi hija [...] Él ha tenido bastante problema, ahora he pedido el cambio de colegio; sí, porque me lo están traumatizando. Y indirectas de la directora: "no sé en qué ambiente vivirá..."; digo: "a mí no me diga eso porque tengo una hija que va a un colegio de monjas y tiene un informe excepcional, y viven en la misma casa, y tienen la misma madre y el mismo padre; ¿quiere decir el color, el ambiente?...". Y ha llegado un momento que... Parece mentira que no sepan dar la educación suficiente [...] Mi hija dice que no quiere ser negra; dice que ella es 'café con leche', y yo le digo: "tú eres como el papa"; y ella dice: "no, el papa es negro, yo soy café con leche"; y también dice: "él podría ser más blanco"; no sé porqué dice eso... (SC22-ME37-ChXe-L)

En los matrimonios mixtos la transmisión de la cultura y los valores del país de origen del cónyuge senegambiano es más difícil. Como explica un gambiano casado con una gambiana respecto a los hijos de matrimonios mixtos:

Hay problema, porque hay muchos que ya no controlan. La educación aquí, de momento pasa aquí como en Inglaterra y en muchos otros sitios. Llega un momento, ehmm... el nivel cultural de los hijos, a veces yo no estoy tan contento [...] porque, en primer lugar, ¡los hijos no conocen la cultura del padre, eh!, no lo conocen, la cultura del padre; nacieron aquí, conocen todo de aquí, y nada más. [Conocen] muy poco de Gambia, o no lo respetan, no no..., o no lo quieren saber. Llevan básicamente 90% de la cultura de su madre, y nada más. Y entonces en cuanto el nivel educativo de algunos de ellos [...] que algunos llevan un nivel de educación que no se... Porque hay un choque entre culturas: el padre le quiere llevar a un camino y la madre a otro camino, y entonces... el niño se queda un poco rebelde en la familia, ¿sabe, y entonces ya es bastante difícil, bastante difícil [...] Muchos de éstos niños no practican la religión () Es que es una religión de no cuestionar, es una dogma, hay que aceptarlo tal cual; aquí preguntan, quieren saber la razón detrás de cada cosa; si no ven la

necesidad o la razón detrás de practicar una cosa o otra, no lo ve con claridad, entonces ya no... Allí no, allí te creces con la religión, entonces no preguntas absolutamente nada: te lo dicen tal cual y lo aceptas tal cual, ¿sabes? [*Mis hijos*] Sí practican; van a aprender el Corán con un Imán que está aquí, y practican, rezan. (SC4-HGM46-CE-B)

En opinión de muchos de los senegambianos casados endogámicamente, esta mayor dificultad de transmisión cultural en los matrimonios mixtos viene dada por el hecho de que los hijos, por regla general, pasan más tiempo con su madre (española) que con su padre (africano):

Se pierde la cultura y se pierde todo [...] algunos hijos ya no hablan ni su idioma [*del padre*]
Es sobre todo por la madre [*de otro país*], porque los hijos están sobre todo con la madre.
(SC8-HGSh40-CE-G)

Algo que es reiterado por parte de aquellos que están casados con mujeres españolas, y que atribuyen, entre otras cosas, la pérdida del idioma africano nativo del padre a este hecho:

(SC11-HSW50-CXe-B y SC11-ME43-CXe-B):

ELLA: Antes sí que lo entendían [*el wolof*], porque estuvieron allí seis meses, pero ahora no... Tampoco porque no han tenido interés.

ÉL: *Because* aquí a casa, aquí yo no habla wolof, ¿con quién; claro... Los hijos siempre tiene que aprender el idioma de las madre más que del padre, siempre tiene que llevar con el madre más tiempo que el padre () Si fuera ella el wolof, yo soy español, ellos tiene que aprender wolof; pero no.

El problema que tengo yo es que, claro, siempre estoy fuera, y yo cuando vengo tengo el fin de semana sólo. Entonces claro, es muy difícil, para mí lo veo muy difícil: claro, están en colegio, ¿qué están sacando a colegio?: lengua de aquí; cuando viene [*a casa*] con la madre, la mismo. Y yo claro, tengo un fin de semana sólo, y ya no puedo, no tengo tiempo. Yo hoy mismo si por ejemplo tuviera dinero, cuando llega la hora de las vacaciones, me los cojo, me los llevo allá, dos o tres meses que hacen de vacaciones; con ese dos o tres meses, cuando vienen ya hablarán. (SC18-HGSh43-CXe-L)

En cambio, uno de los aspectos que más se mantienen es la cultura culinaria del cónyuge senegambiano. En las parejas mixtas normalmente se combinan los dos tipos de alimentación:

(SC18-HGSh43-CXe-L y SC18-ME37-CXe-L):

ÉL: Eso mezcla, aquí mezcla [...] Yo allá comía mucho picante, pero aquí no.

ELLA: Menjem de tot, però los plats d'allà les fem, sí; ahir vam fer arros amb cacahuet, sí, hi fem. I couscous, hi fem, un día o dos a la setmana en fem sempre [...] I els nens contentíssims, l'arros lo troven boníssim, i el día que fas arròs: '¡oi vui arròs!'; i en fem un o

dos cops a la setmana; en ves de fer paella d'arrós, pues fem l'arrós d'aquest [sonriendo]. La salsa de cacahuet me la ha ensenyat ell, però de la primera setmana que nos vam casar, vull dir: "es fa així..."; i cada vegada m'ha anat sortint més bonet més bonet [...] Em va costar una mica, però. Quan vé algú a dinar, me diu: "ho fas més bó que una africana de per allà!"

En las parejas mixtas en las que se producen procesos de contracción cultural (falta de consenso, etc.), surgen, obviamente, más conflictos en cuanto a la educación de los hijos, que pueden conducir a la ruptura de la relación. Como explica un senegalés divorciado de una esposa española no convertida y casado con otra mujer española convertida al Islam:

Primer matrimonio dura poco [...] sólo ha durao dos años; porque después de venir la niña, y todo problemas viene ahí, porque yo no quiero que la niña bebe alcohol, ni come cerdo. [...] El Islam no prohíbe que un musulmán se casa con un cristiano, no lo prohíbe [...] Pero yo, mis hijos, hasta hoy, mi deseo, mis hijos cuando quiere convertir cristiano, cuando sea mayor de edad que decide lo que quiere, pero para el momento, mientras que está bajo mi responsabilidad, ellos tiene que saber: ¿[de] dónde viene papá?, ¿porqué papá es diferente a la mamá?, y ¿porqué papá tiene esa cultura y vas ahí levanta ahí y hace ramadán? [con énfasis] ¡esas cosas mis hijos tiene que saberlo, sino la cultura pierde!. Y las niñas están aquí, están estudiando aquí, y están estudiando la cultura española. Las niñas, desde la baja materna de su madres, están en la guardería, ahí cumple los tres años de la guardería y después se meten del cole, la mayor y esta lo mismo [...] aquí solamente entra por la mañana, sale por la mañana y entra por la tarde, igual que nosotros. Donque todo lo que aprende ahí, ese es la cultura española, ese no es la cultura de su padre. [con énfasis] Está aprendiendo la cultura española, está acostumbrando a la cultura, donque dentro de la casa, yo mi obligación, a parte lo que aprende a fuera, que sepa quién soy su padre, donde lo padre nunca tiene () Ese idea, ese idea, ese lo mantiene hasta ahora; ese idea que ha roto la primera matrimonio. Porque ella [me] dijo [que o] yo cambio o me hecha de casa: "cámbiate o me separo". Yo le digo: "yo no me cambio, tú decide". ¿Pero qué hacer? [...] Ella se separó por la religión, porque yo no quiero cambiar a su religión [...] ese creencia no va a salir de mí [...] Para ella [ex-mujer], la niña española: su madre española, y la niña nacido española, pues no tiene que aprender nada de lo que es el cultura africana () Pues yo no le veo así; yo no lo veo así... [...] Yo mi hija quiere que sepa lo que es la religión: ¿porqué está rezando yo?; ¿porqué papá reza, y mamá se va a iglesia y se pone así? [juntando las manos]; y ¿porqué papá tiene que hacer así? [arrodillarse en el suelo]... La niña tiene que saber esas diferencias, tiene que saber todo esto, pero si uno dice que: "nada de esto, la niña no tiene que saber nada, es española, tiene que tener cultura española"; "vale, tiene cultura española, la tendrá, porque la niña estudiará y está haciendo todo y tiene amigos y amigas, y ni siquiera habla mi idioma, y no me importa, idioma no me importa; me gustaría que sepa, cuando yo habla mi idioma, que me puede responderme, pero como es imposible... Pero al menos sepa lo que papá está haciendo, y porqué papá es así." Por eso la cosa no ha funcionao, está quitándose mis derechos; desde el principio de un matrimonio y alguien intenta quitarte esos derechos... [...] Pues aquí, esa situación de aquí [con su pareja actual] es muy diferente, muy

diferente de la anterior; *donque* ese lo mantendré. [...] Ella [*su pareja actual*] no tiene esa clase de ideas; ya ha demostra'o que no le importa; depende de tiempo educar. [...] Después de ella explicarle a la familia que soy un divorcia'o, tengo una hija por ahí, mi deseo es ir a casarme, porque me he separao por motivos religiosos; yo soy una persona creyente, y lo que me gustaría tener una mujer que comparte la misma cosas, mismo que religión, todo, la cultura es otra cosa, religión; y ella [*ex-mujer*] no estába dispuesto, porque no cree; lo que quiero probar otro. (SC15-HSM40-CXe-B)

En suma, la secularización de los hijos —esto especialmente entre los individuos más observantes— y el alejamiento o “pérdida” de las tradiciones, es visto a la vez con preocupación y con comprensión o resignación por parte de los padres senegambianos, pues se entiende que los hijos, especialmente los nacidos y/o socializados en Cataluña (Europa), están en otro contexto socio-cultural, con valores, situaciones y referentes distintos. Como explica una mujer española casada con un senegalés y con varios hijos entre los diez y los veinte años de edad:

[*Con los hijos*] son problemas, porque cada uno piensa de su manera, se han cria'o de diferente forma, entonces... ya no es la idea que tu tienes () Es un poco difícil. (SC11-ME43-CXe-B)

Lo más común en la educación de los hijos de parejas mixtas es una postura intermedia: mostrar las dos realidades, y luego dejar que ellos escojan. Pero, de hecho, ésto no ocurre en términos dicotómicos y excluyentes, como algunos plantean; la realidad es mucho más compleja y las opciones mucho más diversas. Las posturas más abiertas, de nuevo, se dan en los matrimonios mixtos en los que predomina el diálogo y el consenso:

Ellos [*se refiere a sus hijos*] no sé; es que a veces te cuesta trabajo sentarte y... Cuando te preguntan, pues tú les contestas. Pero ya se hacen mayores, se hacen hombres... Y cuando eran niños hacían más bien la de... tiran a la de su padre; y los conocimientos y todo son más los de su padre, que la mía. Pero nunca él me prohibió a mí que yo les enseñara la mía. Siempre dijo que el saber no ocupa lugar. [...] Porque nunca nos hemos puesto..., a ver: “tú tienes que ser esto”, o... no. Nosotros le hemos enseñado y ahora ellos que elijan lo que quieren, cuando son mayores que elijan lo que quieran. [...] [*Mis hijos*] aunque han nacido aquí y son españoles, me refiero que son europeos, pero ellos la raza africana la tienen muy dentro, tanto en alimentación como en música, eh. (SC12-ME52-CXe-B)

Algo común en todos los casos es la voluntad de que los hijos conozcan y tengan contacto con la cultura y el país de origen del cónyuge senegambiano; es decir, que esto no ocurre sólo en las uniones endógamas:

Y conocen Gambia, cada Navidad dos o tres de ellos van; cada Navidad van allí a aprender las cosas, ver, osea conocer la familia más, y mantener la relación. (SC4-HGM46-CE-B)

, sino también en las familias mixtas:

(SC18-HGSh43-CXe-L y SC18-ME37-CXe-L):

ELLA: Intentes pues anar a les festes [*africanas*], que els nens vinguin perque vegin la seva cultura, i tot.

ÉL: Tradiciones y esos pierde a través de lo padres. Si tú no le enseñas la camino, no le dices lo que hay, claro que se pierde. Claro, ellos están aquí, están en otra cultura que es diferente que el tuyo; tú lo que tienes que luchar para enseñar el camino, decir lo que hay, no... no esconde nada. Y de vez en cuando, porque a veces no puede, pues cuando tenga un momento, pues lo coge lo lleve allá [*a Gambia*] para que vean allá, no digo para que quedar, pero puede llevar un mes o dos meses en vacaciones que vean la familia, que acostumbran con ellos también; entonces claro, llevándolo esto así dos o tres veces, eso ya no lo perderán, no lo perderán; ara siempre buscará este camino, siempre le interesará más. [...] Yo todo lo estoy para enseñarlo lo nuestro [*a los hijos*]; no digo que no aprenda aquí, pero enseño el nuestro para que sepa lo que hay; falta después es lo interés suyo, pero todo después yo me lucharé para que se entrega de nuestro camino también. Porque nuestro mismo hay gente que se ha rechazao, pero sus padres lo han enseñao; si se ha rechazao, mira ese es problema suyo.

Esto tiene mucho que ver con el proyecto de vida transmigratoria, que abordamos a continuación.

6.5.h El proyecto futuro de la migración: "aquí y allí"

Para la mayoría de los inmigrantes senegambianos que forman uniones mixtas, y especialmente aquellos que tienen hijos nacidos y/o socializados en Cataluña, el proyecto futuro no es tanto el retorno definitivo como la residencia transnacional: estar "entre aquí (sociedad de acogida) y allí (sociedad de origen)"; o mejor dicho: "aquí y allí":

(SC12-HGM52-CXe-B y SC12-ME52-CXe-B):

ÉL: Yo siempre pienso lo mismo, que... mira, el mundo está hecho para todos. Si algún día yo tengo la suerte, mi ilusión: ir con ella a mi país. No digo para quedar ahí; pero [*si*] ya estamos jubilaos, una temporada aquí, una temporada allá; si podemos, no hay ningún problema. Claro, la diferencia está, mm... nosotros hemos hecho la vida aquí ya, y a partir de hacer la vida aquí, mis hijos ya tienen todos la mitad con de aquí. Entonces la ilusión es que conoce las dos partes. Y ahora cada uno es libre a hacer lo que quiere, ¡igual como ha hecho su padre: su padre nació en Gambia, ahora está viviendo a España! [*risas*] ¿me entiendes lo que quiero decir?; eso es así.

ELLA: pero que no somos personas de imponer, ¿no?. Hemos criado a nosotros muy libres, dentro de una educación, ¿no?; pero que ellos también elijan pues lo que ellos quieran.

(SC13-HGM37-CXe-T y SC13-ME31-CXe-T):

ÉL: Yo me vuelve, es mi terreno; yo volver, pero yo volver aquí, me marcha allí, me marcha... los dos sitios, los dos sitios. No porque estar aquí tanto años sin volver; tengo familia allá y tengo que estar... Tengo la vida en dos sitios [...] No quedar allí [*en Gambia*] Sí puede vivir allí, pero... Me importar aquí de momento que los niños estudio, y todos bien, porque... ¡para qué tiene que cambiar si está bien! Ara yo, los dos sitios me gusto sí, ir a verla a mi familia, y todo bien, todo bien [...] Eso la veo vida [...] Para ir bien yo tengo que ir ahora cuando son jóvenes, que me veo joven, porque tú piensa que veinte años sin volver... ¿es mucho eh!; cuando salí de año 1979, no volvió, ¿qué te parece?; he salido a quince años; a ver ¿aquella familia quién me conoce a mí? () Yo nací África, pero vida he hecho a Europa.

ELLA: Jo viure allà no ho sé; viure allà no ho sé, pero... passar una temporada sí. És veure-ho, és veure-ho; és trovar-t'hi en aquests moments.

ÉL: Eso depende, no se puede decir nunca; porque igual me voy allí y tengo más oportunidad que ahora que aquí, ¿sabes?; entonces ya te vas estudiando. Pero yo aquí siempre vendrá, ¡esto seguro! Si vive allá... pero venir aquí siempre. Y si vive aquí me gusta ir siempre allá. Conozco más aquí que África; porque aquí me he hecho cuando comencé la vida, y estoy aquí [...] La vida te busca un sitio, de ricón, cuando se encuentra, y si te viene ahí, ahí no te mueve.

El futuro aún no tengo plan [...] Lo que quería, si no puedo volver en Senegal, hacemos mitad y mitad; tenemos algo ahí, y tenemos algo aquí; cuando queremos vamos, cuando queremos volvemos, y si no... Nunca se sabe, nunca se sabe... [...] Nunca me planteo de nada, porque es difícil; si no tiene algo concreto es difícil de planear... (SC1-HSW42-CXe-B)

Así, es normal que se invierta por partida doble, en origen y en destino, con el fin de asegurar una residencia en cada sitio, tanto para la pareja como para los hijos:

(SC15-HSM40-CXe-B y SC15-ME32-CXe-B):

ÉL: Ese no lo planteamos, pero yo siempre tengo muy claro, ese depende de posibilidades que voy a tener en futuro; si hay futuro este y ellas puede vivir una forma encantadora y con todo posibilidades, voy a llevarlas [*a Senegal*] [*se refiere a su esposa e hija*] [...] Yo allí tengo mis propia cosas en caso yo decide desplazarme allí con la familia, tal como ha salio aquí, y va a entrar a su casa y todo bien. La diferencia sería calles, supermercaos, cosas bonitas. Pero salir de esta casa y ir a otra casa.

ELLA: Osea posibilidad de hacer una casa allí y ir a nuestra casa, no a casa de nadie.

ÉL: Tengo planes para esto: tengo una casa terminada, tengo otro que está... que quiere construirla si hay posibilidades; y si la construye de tal manera que le gusta a ella, y coge y abre aquí, y llega ahí abre la puerta y entra, y abre nevera y coge lo que tiene que coger. Ese lo tengo muy claro; [*con risas*] porque es muy diferente, tú lo sabes; es muy diferente. Yo ese residencia lo tengo planeao, y voy a terminarla. Y cuando llega vacaciones, las hijas quiere ir en vacaciones, o ella quiere ir con las vacaciones a África, coge la llave y coge

avión y ir ahí, cuando llega abre su casa y pasa sus vacaciones allí y vuelve; ese siempre lo tengo ese plano.

Si por ejemplo, tengo dinero para visitar mi familia, voy. Si no tengo, estoy aquí. Bueno, me gustaría montar algo en Senegal también, por ejemplo. Porque yo te voy a decir que si llevo un tiempo que no puedo quedarme aquí, tengo que volver. Entonces tengo que trabajar un poco de mi futuro allí; porque cuando pasa todo yo voy allí y tengo que tener algo para mí, ¿sabes?: mi casa, mis cosas, ¿sabes? para estar allí también. Yo mi vida es aquí y Senegal; porque mi tierra nunca lo voy a olvidar, ¿sabes? [risas]. Bueno, estoy aquí, mis cosas lo tengo aquí, pero cuando puedo, cuando tengo lo que quiero yo, puedo ir en mi tierra a hacer mis cosas. Para mi hijo también, porque mi hijo... allí también es su tierra, porque es donde viene su padre, y un día él, si quiere ir allí, bueno, al menos que tiene una casa que es suyo allí, ¿sabes? [...] Si quiere marcharse allí dos meses, tres meses, se va allí y no le toca de pagar el alquiler o ir en un hotel o lo que sea. Todavía no lo tengo, pero el plan es esto. Me gustaría ir este verano, si tenemos dinero, para que mi mujer conozca mis padres... han visto sus fotos, pero no la han visto allí. (SC24-HSF32-CXe-B)

Yo la plan que tengo, día de mañana quiero ir a mi casa () Sí, ese es el plan que tengo. De momento no tengo ningún tiempo límite; puede ser antes o después, ese sí que no tengo ninguna... Lo único que tengo metido en la cabeza tengo que hacer una casa bonita allí, día de mañana..., para el día que voy allí; además no sólo eso: si va mi hija, que ve hay una casa que ella puede dormir allí; si voy con mi mujer allí que ve, tenemos una casa, no vamos a un alquiler [con énfasis] una casa mía para ir a vivir allí; eso es lo que me gustaría. [...] Ella siempre dice le gustaría ir allí vivir; ella dice: "si yo voy allí y me gusta, compramos un terreno..."; yo: "es que tanto que te gusta o no te gusta, yo tengo que comprar un terreno allí, ¡yo también soy de allí!. Aquí tú querías un piso, ya hemos comprado un piso, el segundo piso. Allí también quiero tener yo una cosa". Las mujeres ya sabes... la mujer no lo entiende [sonriendo] Sí que lo entiende, [pero] no le interesa entender las mujeres [...] Y yo gano mi sueldo, ella gana el suyo, y mira, estamos bien, y vivimos bien, y tenemos una hija sólo; y mira... y ya no podemos dejar. Yo a mí me gustaría, cuando tenga una casa bien hecha allí, que ella que se vaya allí, aunque no le gusta, cuando tiene vacaciones cada año, que vaya, que vea allí. [...] Si ella no quiere ir, y yo un cierto tiempo tengo lo que he querido, iría. Si ella sabe donde estoy, si quiere venir ya lo dirá. Y allí me puedo casar con otra mujer, sí. Ese siempre le dije yo a ella. Porque yo le dije a ella que piensa: "yo no he venido aquí para quedarme para siempre aquí; yo tengo mi padre... además es mi tierra. Aquí... yo vengo aquí para un tiempo; yo no he nacido aquí y no soy europeo y no sería nunca europeo, aunque tiene nacionalidad español, nunca seré español como lo que han nacido aquí". Le dije yo siempre a ella: "yo es que siempre seré extranjero; yo el día de mañana yo quiere tener mi casa, a la capital, o Bakao, o otro sitio, pero una casa bonita, un chalet con su jardín"; ella cuando vaya no hay complicaciones, se va como a una casa de aquí. [...] Tengo dos pisos aquí [Blanes], comprado. Si yo no estoy aquí y su madre no está, para que ella [hija] que tenga sus dos pisos, que quiere vender que la vende. Porque su madre más grande que yo, el

día de mañana yo no estoy aquí, y su madre no existe, el piso será de ella. Cuando vengo tengo un piso aquí, y cuando vamos allí tenemos otro; ese es lo que mi intención: ir y venir; si queremos quedar allí, nos quedamos un temporada, queremos venir aquí un temporada, tenemos una casa aquí. [...] Es que siempre se tira... al final te tiras para tu tierra siempre [...] Alomejor no va allí para quedar para siempre. Puedes ir allí seis meses allí, cuatro meses aquí, depende como te queda. Hay gente le gusta ir y no volver nunca más; hay gente que le gusta aquí seis meses o un año, otros van allí cuatro meses. Lo mismo los andaluces que viven aquí en Cataluña, o madrileños que viven aquí, seguramente cuando llega vacaciones de verano va a su tierra, y son españoles... La vida ha sido así y será así siempre.
(SC23-HGSh40-CXe-G)

El gasto que supone esta doble inversión hace que el proyecto –y el hecho– de la residencia transnacional se de más entre aquellos que gozan de una buena situación económica:

A ver, es que no se puede ir cada año allí; allí es para ir cada cuatro o cinco años un viaje; en contas de irte por aquí te vas allí; vas preparado... Pero claro, llevar una familia aquí, otra allí, para todo no llega. Encima cada mes envía dinero, poco o mucho, la casa que se está acabando... Aquí también, no puedo hacer todo eso allí y aquí nos vamos a estancar, porque aquí la vida sigue. (SC22-ME37-ChXe-L)

El retorno definitivo resulta más incierto para aquellos que se han adaptado a la forma de vida en la sociedad de acogida y su nivel de vida es bueno:

(SC3-HGF37-CXe-B y SC3-ME36-CXe-B):

ÉL: Es que de momento no tengo ningún plan; no puedo plantear un plan concreto de momento; ahora el que me interesa más es ir a ver mi madre, y a ver, luego más adelante ya plantearé que voy a hacer [...] Es que ahora mismo si voy allí tampoco no puedo estar, porque he aprendido mucho, en contacto, en conocimiento y movimiento.

ELLA: No, y va allí y sabes lo que... ya está habitua pues a una casa, y unas ciertas comodidades... Entonces plantearse de ir no... No, a veces dicen: "cuando yo me jubile..." pero lo dice... es un decir, que no es que lo tenga muy de adentro [...] y las comodidades, y la familia... Alomejor gente que vengan, le vaya la cosa mal, y viva en unas condiciones un poco precarias, que hay muchísimos, eh?... entonces, pues sí, dices: "jolin, pues yo me iría a mi tierra, yo me iré...". O incluso que se hayan casao y... y estén un poco hartos también de la vida de aquí porque a la mujer tampoco le haya ido muy bien la cosa, pues se lo pueden plantear. Pero cuando tienes una cierta comodidad en la familia y estás a gusto, yo... [...] Hay matrimonios que sí que se lo plantean; tienen las hijas mayores, y tienen pues una jubilación...

ÉL: Contactos sí, contactos sí que hay, no como siempre, porque es viejillo y... Pero siempre cuando pueda iré, voy a verla, y llevarle algo, o mandar algo cuando pueda, y... lo que pueda enviar porque no hay... Eso sí () Hombre siempre preocupamos por la familia.

(SC22-HGF40-ChXe-L y SC22-ME37-ChXe-L):

ÉL: Hombre, de momento no tengo ganas de ir a vivir ahí, no. Porque... ahí cada vez más pobre es ahí; más pobres, todo pobres, entonces claro, si todos estamos ahí, es problema, otro problema. Hombre, si tener un negocio ahí, donde tú ganas la vida, entonces sí, pero si no tienes esto allí...

ELLA: Pero tú no, tú nunca te ha hecho ilusión vivir allí, aunque tuvieras un negocio... a mí me has dicho que no; vivir vivir no.

ÉL: Eso lo dicho porque no tengo nada allí, ¿me entiendes?. Alomejor, por ejemplo, un amigo tiene bungalops allí, por una habitación cobra 350 dalasis; para tí son poco dinero, pero para allí son mucho dinero; uno que tiene diez habitaciones, o doce o trece, cada uno paga 350 dalasis, son mucho dinero ahí [...] Allí la vida más tranquilo, eso seguro; si tienes algo donde ganas tú la vida, estás más tranquilo.

ELLA: Son proyectos, pero proyectos de cara a que ellos [*sus hijos*] estén bien colocados, bien situados... Yo por eso quiero que mi madre vaya allí, para ver qué negocios se pueden hacer [...] De momento futuro de allí no, futuro es comprarnos una propiedad aquí, nuestra, no decir: "los papás me han dado...", no, porque este piso nos lo compraron mis padres. Y acabar la de África; y con el tiempo Dios dirá, depende por donde encaminen ellos con las carreras, los estudios... es depende.

El regreso definitivo sólo se llevaría a cabo una vez "se tengan las espaldas cubiertas"; es decir, cuando se disponga de los recursos suficientes como para poder afrontar el gasto que requiere la solidaridad económica familiar en origen y poder asegurarse una buena situación de por vida:

¡Alomejor un día me cojo y me voy! [...] Allí también antes de ir tengo que llevar dinero... Porque pierde amigos, pierde todo, allí tienes que empezar de nuevo cuando vayas, y... [...] Allí, si tiene medios puede estar, si no tiene medio, un poco difícil; ese es el problema [...] para sobrevivir allí... no hay industria, no hay trabajo, no... tiene que planearlo bien, no se puede hacer un día o toro, hay que pensarlo bien [...] Luego la familia allí ya sabes; familia siempre están encima, y te agobia y... [...] Aunque no tienes se piensan que tienes [...] Luego allí ¿a quién puedo pedir?, ¡allí nadie me da na!. (SC3-HGF37-CXe-B)

Para una persona que vive aquí, y tiene su familia aquí, y quiere desplazar totalmente para ir a vivir allí [*a África*], ese no debe ser una decisión precipitada. [...] Primero, cuando llegas, aunque no tienes nada, nadie cree que tú no tienes nada () nadie cree. Tú levantas, te levantas, alguien te pide, si no le das es porque no quieres darle, no imagina que no tienes. *Donque* ese no puede ser una decisión precipitada, para ir allí. Porque cuando te vas allí, no vas a vivir allí como aquí: aquí vive un duro para tus hijos, un duro para tu mujer y un duro para tí; pero cuando llega allí sería seis duros, de tus hijos de tu mujer y los familiares, porque allí estamos educaos de esta forma. (SC15-HSM40-CXe-B)

Pero, de nuevo, como se explicó en el Capítulo 3, suele ocurrir que esperando a disponer de los recursos suficientes, la emigración se posponga interminablemente, pues nunca se alcanza el nivel deseado, que tiende a aumentar. De ahí que el proyecto de retorno definitivo sea siempre impreciso (téngase presente la Figura (3).1, en la página 293). En este sentido, se suele plantear la diferencia entre el plan original de emigración temporal con la realidad de la emigración permanente (sólo con contactos esporádicos con origen):

No sé lo que Dios va a hacer mañana; pero yo hoy estoy aquí; ¡alomejor a dentro de dos días me va a morir!...claro [...] Muy difícil... Yo hoy estoy aquí [...] Ellos [hijos] si somos mayores, puede elegir donde quiera: si ellos quiere esta aquí, aquí; si ellos quiere estar allí, pues está allí; dependen de ellos. Yo cuando yo sale de África viene aquí, yo digo: "bueno, alomejor me voy dos años y vuelve"... ¡Yo está aquí veinte años!. (SC11-HSW50-CXe-B)

En los casos en que la pareja, con o sin hijos, no goza de una situación estable o está en una situación precaria o crítica en destino, el retorno definitivo es más deseado por ambas partes (si la unión no está también es crisis, claro). Este es el caso de un matrimonio entre un gambiano y una española que, en el momento de ir a vivir a Gambia, decidieron quedarse en Cataluña para intentar remontar un negocio familiar (de la familia de la esposa) que fracasó. Aquí las circunstancias se anteponen a la voluntad de emigrar:

(SC16-HGM41-CXe-T y SC16-ME37-CXe-T):

ÉL: [Pero] esto depende, porque esto sólo Dios sabe lo que hace lo que quiere. [...] Porque justo el año que teníamos intención para ir, este año mismo que vinimos aquí [...] Ella dice: "ese sitio está abandonao, mi padre se va a morir y sólo el dolor; por lo menos lo levantamos, y lo compramos a parte, siempre será propiedad"; yo digo: "bien"; y no me interesa, pero claro, y qué hacemos...

ELLA: Nosotros si no fuera por circunstancias de la vida no estaríamos aquí; lo que pasa que la vida te arrastra [...] sobre todo cuando estás casada y tienes hijos la vida te arrastra, no... Muchas veces tú quieres hacer algo y no es precisamente eso lo que puedes hacer, sino todo lo contrario. Oséa que nosotros no es que no hayamos ido a Gambia, no tengamos más vínculo porque no queramos, más bien todo lo contrario [...] Todo lo contrario; en realidad los niños ya tendrían que haber ido allá hace muchos años, claro.

Hay muchas mujeres españolas que todavía no conocen el país de origen de su marido senegambiano y que están abiertas a la posibilidad de emigrar, quizás definitivamente; aunque siempre hay miedos en cuanto a la adaptación a un contexto tan distinto:

Yo no sé él, pero yo siempre he dicho que donde vaya estaré (). Aunque me de miedo. Porque claro, no sabes lo desconocido, no lo sabes que te va a ocurrir cuando luego vayas a su país y convivas allí; ya no es por la gente, sino a nivel de pareja. [Ir a Gambia] creo que es lo único que me falta para... Yo no sé él el pensamiento que tiene. (SC12-ME52-CXe-B)

Primero se probaría una temporada y volver; o ir de vacaciones, probarlo, y si te gusta y eso, pues la puerta está abierta para ir a vivir allí. [...] Es que como no lo conoces, no lo sé si voy a vivir ahí. Oséa, si voy a tener una casa y un huerto, y voy a comer del huerto, o voy a tener un puesto de trabajo, como no lo sé... Oséa, a mí me gustaría, en vez de vivir en Barcelona, vivir en el campo; me da igual en campo de Senegal que en el campo de aquí; oséa no tengo ningún problema. Pero claro, si voy allí y tengo mucho rechazo, la gente no me acepta o yoquesé, pues eso ya podría ser diferente. (SC15-ME32-CXe-B)

[*Ir a visitar Senegal*] a mí sí me gustaría; a mí sí [...] Hombre ir a vivir no lo sé, a ver; alomejor una vez estés allí te gusta, pero eso es... Hombre visitarlo sí; y vivir, una vez que esté allí, no lo sé; es que eso... (SC19-ME42-ChXe-B)

En este sentido, la voluntad de emigrar por parte de las mujeres españolas es mayor si por el lugar de origen y generación su modo de vida ha sido "más parecido" al de su cónyuge senegambiano:

(SC11-HSW50-CXe-B y SC11-ME43-CXe-B):

ELLA: Yo fui con todos hasta África. Él estaba en África, yo cogí la niña y me fui sola allí. [...] Es que yo me fui para quedar allí, lo que pasa que pasaron problemas y me volví. Pero mi idea fue de... hicimos mis casas, todo allí para irme a vivir allí.

ÉL: Para vivir allí más fácil que aquí.

ELLA: Yo vivir allí y vivir en Andalucía es lo mismo. Yo cuando me fui mis padres me decían: "¡Ay, irte hasta la otra punta del mundo!"; y yo les decía: "papa, si allí viven igual que vosotros". Allí son como los andaluces, donde quieras que vas, puedes sentarte; es igual que el sistema familiar tuyo; aunque por detrás te critiquen, pero al momento... [...] Mis padres tenían campo [...] A mí me decían: "un día te matarán". Yo me iba sola a todos sitios, eh!; hasta de pueblos en pueblos...

ÉL: Allí más fácil; para tener un casa más fácil, para tener todo allí más fácil.

ELLA: Allí si hubiese trabajo igual que aquí... [...] Porque del primer año que yo fui hasta el último que yo fui, había cambiado ya un montón; ya no era casi nada de como era antes. La gente ya había cambiao su manera, venían más turistas, tenían más dinero, cambio del gobierno... todo ha cambiao [...] Tenemos casa allí en Gambia, en Talinding, al lao de Serekunda [...] Tenemos allí apartamento. Si queremos ir allí para vivir y alquilar lo otro, podemos hacerlo. Tenemos una tienda también, de piezas de recambio.

En cualquier caso, a pesar de la reiteración por parte de los cónyuges senegambianos de que disponiendo de los recursos suficientes, una vez en Senegambia se puede vivir con un nivel muy superior a la media (según muchos: "como un rey"), muchas de la esposas españolas, particularmente las que han estado en Senegambia, señalan problemas diversos para una emigración definitiva, como el trabajo, las condiciones sanitarias en origen o la educación de los hijos:

Per anar allà no; home per anar allà a conèixer i així sí; ja hi hem anat, hem estat un mes, hem anat i volem tornar. Jo anar a viure no [...] Més endavant potser sí; en un futur potser sí. Jo vaig estar a Gambia un mes, i em va agradar molt. Es lo que et dic, jo d'allà superbé; però anar a viure ara mateix no. És que és això, vull dir: ara estàs montant aquí una vida, ¿no?, que jo no ho podria deixar-ho ara, no sé. En un futur, sí, potser sí. Allà m'encantava, vull dir la gent... tot, tot, t'obren les portes... i la seva família més clar. A més nosaltres vem estar vivint amb ells [...] Jo volia ficar-me al mig. Es que allà no és difícil viure, no és difícil viure... És més que res, no sé, la feina; és això, vull dir, per deixar aquí una cosa que ens ha costat tant: trovar feina fixe... ¿a mi m'ha costat molt aquestes coses!, i deixar-ho per anar allà... ara no; jo ja no. Ara si d'quí un temps... llavors ja dius... potser sí.

(SC18-ME37-CXe-L)

(SC3-HGF37-CXe-B y SC3-ME36-CXe-B):

ELLA: Yo me iría, siempre y cuando... para mí lo más importante es la sanidad [...] No hay medios, no hay buenos médicos, no hay hospitales...

ÉL: Hay hay... pero de pago [...] Necesitas dinero.

ELLA: Yo me iría con los ojos cerrados, siempre y cuando el sistema de sanidad estuviese más... ¡Si nosotros estuvimos a punto de irnos!, al principio que nos iban las cosas tan mal, estábamos ya tan cansaos, teníamos a Binta ya *[se refiere a su hija mayor]*. [...] Allí teníamos un terreno para hacernos una casa; pero el Gobierno me lo ha quitao, porque no edificábamos [...] que no nos hemos hecho la casa ya porque nos hemos echao atrás pensando: "ahora esta *[se refiere a su hija mayor, de trece años]* con diabetes, que miedo, como te vas allí...". Y luego el tema de la enseñanza.

Primer haig d'anar, clar. Quan hi hagi anat, suposo que després veuràs les coses d'una altra manera. Pero primer l'has de conèixer el país. Jo crec que *años* no; que alomillar amb el temps temporades de mesos, de dos mesos, tres mesos, potser sí. Pero clar, també aquest *[se refiere a su hijo de un año y medio]* quan comenci a creixer haurà d'anar al cole i *tampoco*... clar, es que és un altre tema. També s'ha de veure si realment pots estar tres mesos fora, i... no sé... hi ha moltes coses. Lo primer és conèixer el país i veure que t'hi allà, *a parte de ser visitante puedes estar bien*; y després, pues veure si es pot convinar, clar. Home, lo bó seria tenir una casa allà també, pero, ¡buff!... ¡primero hay que tener una casa aquí!.

(SC24-ME34-CXe-B)

Yo ir y venir. A ver, yo me gustaría por lo que me han dicho: la tranquilidad, la paz esa, porque aquí no la tengo. Mi tío mismo, que trabaja en el hospital de Zaragoza, siempre me ha dicho: "hija, vete a un país de estos, con lo que tienes allí serías la reina de ese país." Pues claro, me gustaría, pero es que los tengo pequeños *[los hijos]*, yo no sé qué caminos me van a tomar [...] Y su hija *[se refiere a la hija de la ex-mujer gambiana de su marido, de dieciséis años, que vive en Gambia con su madre]* [...] Dice mi padre que se discutían y todo chicos de allí por ella; dice que la van detrás y la van a casar como no la traigamos [...] Es la pena, casarla con dieciséis años [...] ¿Allí qué va a hacer?", aquí por lo menos podrá estudiar y

llevar pues una vida mejor, digo yo. Porque aquí no va a trabajar ella; hasta que ella aprenda bien a estudiar y todo no trabajará [...] Queremos traerla pronto, porque con la mayoría de edad cuesta más, es más difícil y piden más papeles. [...] Cuando venga, de momento tiene que aprender: español, saberlo escribir, y luego a academias privadas, porque ahora en un colegio público no te la van a coger... [...] Yo tengo que ir, pero a ver: el trabajo, el dinero... todo, es que es todo, ponte [...] no es decir: "vamos la familia"; son tres niños, yo, billete de él, mío, el de los niños, el dinero para estar allí, porque encima que son pobres no vamos a ir allí a costa, ¡hay que llevar dinero, hay que llevar regalos!... Que yo tenga vacaciones en mi trabajo, que tenga vacaciones él; es todo. (SC22-ME37-ChXe-L)

La mayoría de los esposos senegambianos también consideran que sus hijos deben formarse en destino, y aprovechar las oportunidades que ellos no tuvieron, pero dejando siempre la puerta abierta a la emigración definitiva o a la residencia transnacional para los hijos en el futuro:

(SC15-HSM40-CXe-B y SC15-ME32-CXe-B):

ELLA: [...] el futuro de estudios y todo esto tiene que ser aquí.

ÉL: Yo no voy a mandar a mis hijos para ir a estudiar allí y yo no estoy allí. Donde estoy ellos, yo estoy allí, donde estoy yo, está ellos () al menos hasta que sea adultos; entonces ya... [con risas] quieren vivir a Miami o quiere vivir a... Cuando son adultos, ya no está mi responsabilidad, se puede vivir en donde quiere; yo estoy libre, he decidido vivir aquí porque quiere; y ellos vivirán donde ellos quiere y hacer lo que quiere; yo solamente quiere darle todo las posibilidades, lo que yo no ha tenido cuando estaba pequeño. Yo deseo darle a ellos todo, a todo lo posible, ayudarle hasta donde quieren llegar; a partir de ahí... [...] [con contundencia] Las hijas están en su país; si ellas quieren conocer África, ya tiene puertas abiertas. Donde va a vivir ellas, eso son cosas de ellas. (SC15-HSM40-CXe-B)

[Para mis hijos] Claro, la lengua [en Gambia] es diferente. Pero lo que pasa claro, viene también mucha gente de los ingleses, más que ninguno. Si va allá, estudiará inglés. Sabiendo esto, sabiendo lo otro... Si estudia aquí y te vas pa allá, tú puedes hacer tu propia enseñanza allá. (SC18-HGSh43-CXe-L)

Para los propios hijos, nacidos y/o socializados en destino, resulta difícil pensar en una emigración definitiva y dejar todo lo que tienen (amigos, etc.), aunque les atraiga la idea de conocer el país de origen de su padre. Obviamente, la voluntad de que los hijos conozcan Senegambia —y el interés mismo de los hijos— es mayor en las familias que están en peor situación en destino y/o que están más conectadas con origen, que toman más tiempo en inculcar ese deseo a los hijos, especialmente si en Senegambia pueden gozar de unos privilegios que no tienen fuera. Este es el caso de un gambiano casado con una española, con contactos e influencias en Gambia, y donde, debido al aislamiento del lugar de residencia en destino, la red social de los hijos es prácticamente inexistente:

Que yo vuelve, que no me vuelve, que ellos [hijos] quiere ir, que no quiere ir, y saben quién son, de dónde viene... ¿comprende?. Yo siempre los digo eso: tanto que sigo viviendo aquí o no vivo aquí, que sepan quién sois vosotros, cuál es cultura de vosotros, ¿comprendes?; no arrepentido, sino es un cultura conocido, originalmente fundamental, ¿comprende?, ese es de vosotros [...] Porque alomejor yo tengo una cosa, eso se lo puedo dejar. Yo eso se lo digos, que sabe ellos no son cultura perdida. Aquí si queréis entrar en Gobierno, tiene dificultad; en Gambia sólo con el apellido ya está [...] sólo coge el teléfono, mi tío que trabaja en Gobierno, y ya está [...] [N.A. Los hijos expresan su interés en ir a Gambia, y se muestran interesados en su cultura (durante la entrevista no han dejado de ojear un mapa mío de Gambia); al preguntarle al hijo mayor si quiere ir a Gambia, contesta: "hombre, claro que quiero ir"] (SC16-HGM41-CXe-T)

Finalmente, cabe decir que la idea de estar "en origen y destino" también está presente en muchas de las parejas endógamas (donde ambos cónyuges son senegambianos):

[sonriendo] Yo quiere ir a Gambia, porque tiene muchas cosas allí; tengo dos pisos allí... Pero no quiere abandonar España totalmente, porque ellos [hijos] tiene cultura de aquí, son de aquí; y también de Gambia; tiene algo de aquí y algo de allí; así mejor. Por eso yo los llevos ellos allí, que ve mi familia, y filma video, y eso se queda en su cabeza [...] Luego de viejo ya me queda allí, pero mis hijos tienen casa aquí [España] y allí [Gambia]. (SC10-HGM42-CE-G)

[...] los niños ya han conocido otra vida diferente, ¿sabe?; y siempre van comparando, contrastando la vida de Gambia y de aquí, como ya viajan de allí acá, ehmm... Yo no, no les voy a decir que un día tienen que volver todos a Gambia. Tampoco les voy a decir que tienen que dejar sus raíces gambianas, ¿sabe?. Lo que le voy a decir es que mantengan la misma raíz, la raíz gambiana, porque teniendo, ehmm... teniendo dos pueblos seguros [sonriendo] es mejor que tener uno, ¿sabe?; y entonces en cuanto un día le sale difícil lo que es su vida en Europa, pues pueden optar por otra vida, sí, pueden optar por otra vida en África, porque ya tienen su raíz allí, y conocen las cosas como funcionan allí. Entonces yo lo que yo siempre le aconsejo es que, si llegan un día cuando consigan un trabajo digno bueno aquí, en que puedan construir otra casa allí, que lo construyan: siempre cuando vuelvan allí esta su casa [...] [sonriendo] mis planes inmediatos son cuando me jubile me vaya a vivir allí, sí; me gustaría jubilarme allí; siendo mayor, siendo mayor me gustaría estar allí, sí. Quiero seguir con mi trabajo hasta jubilarme. No sé lo que pasaría no lo sé [riendo] [...] Sí [yo y mi esposa] cuando seamos más mayores, queremos volver al pueblo. Si se quedan aquí ellos [sus hijos] bien, bien; siempre tienen la facilidad de viajar, de ver, de visitar las familias, de mantener la raíz, la cultura. (SC4-HGM46-CE-B)

; y también en las parejas mixtas entre senegambianos y mujeres nacidas en otros países que no son España, como es el caso de un senegalés que cohabita con una mujer dominicana:

De momento, de momento, eh... tener mi familia aquí. Sí porque, de momento no puede volverme para... para oséa digamos asentarme en Senegal, no, porque será difícil para mí. Sí, porque yo si voy por ejemplo yo, digo: "ahora yo voy para asentarme en Senegal, sabiendo que tengo bastante economía para... oséa... para poner algo, como un negocio, sí, para trabajar o algo para mí." [...] Más al futuro. Entre aquí y allí, me gustaría eso, sí. No espera quedarme en Senegal allí, no: entre España y Senegal, eso, sí. (SC17-HSD40-ChXo-B)

En estos casos se añade la complicación del hecho de mantener el contacto con dos países distintos de España; aunque en general se prioriza el lugar de origen del esposo, como en el caso de un matrimonio formado por un senegalés una mujer marroquí:

Para mí, *bon*, tengo siempre plan de volver; sí, sí. ¿Cuándo?, no; cuando no sabemos [sonrisas] [...] Bien allí [Senegal], o bien hacer otras cosas aquí y allí, no para siempre allí. Allí más fácil para tener casa. Pasa que aquí, *bon*, para mí aquí la vida es un poco más cara aquí que allí. Los dos, entre Marruecos y allí, ¿sabes?. [Para los hijos] la escuela da igual; pero depende que edad, ¿sabes?, si empieza a estudiar aquí, entonces hay que acabar aquí, eh... Hay que planearlo bien; hay que pensar bien... En vacaciones vamos a Marruecos o Senegal para ver a la familia. Yo hace casi dos años que no fue a Senegal. En Marruecos sí, como está muy cerca... hace una semana que hemos venido. (SC20-HSF32-CXa-L 20)

, o, todavía, de otro senegalés casado con una mujer de Guinea Ecuatorial (y, a la vez, con dos senegalesas que residen en Senegal):

Lo que yo pienso, cuando me vaya ahí [Senegal], si ella puede, tengo que ir con ella a vivir allí, porque hablamos con ella de esta cosa. Sí, ella casa conmigo para vivir ahí conmigo. (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

ANEXOS AL CAPÍTULO 6

ANEXO 6.I

**Diagramas genealógicos de las entrevistas semi-dirigidas
realizadas en Gambia**

LEYENDA DE LOS DIAGRAMAS GENEALÓGICOS DE LAS ENTREVISTAS SEMI-DIRIGIDAS REALIZADAS EN GAMBIA

●	Mujer nacida o socializada en el mismo país que EGO (Senegal o Gambia)
▲	Hombre nacido o socializado en el mismo país que EGO (Senegal o Gambia)
○	Mujer nacida o socializada en un país diferente que EGO
△	Hombre nacido o socializado en un país diferente que EGO
◐ ▲	Origen mixto: padre y madre de distinto país de nacimiento (excepto en los casos en que Ego ha nacido en Senegal o Gambia y sus padres en países distintos)
=	Matrimonio
≠	Ruptura de matrimonio
C	Relación estable con cohabitación
¢	Ruptura de relación estable con cohabitación
(C)	Posible relación estable con cohabitación
+	Relación estable sin cohabitación
×	Ruptura de relación estable sin cohabitación
(+)	Posible relación estable sin cohabitación
$\frac{=}{ }$ 3	número de hijos (sin especificar características)
EGO (1 de 3)	Persona entrevistada (el mayor de tres hermanos)
Pa	Padre de EGO
Ma	Madre de EGO
(1ª) (1º)	Primera esposa/o
(p)	Relación de parentesco (primos)
Ø	Difunto/a
(56)	Edad en años (c.56 = circa 56)
(56 / 25)	Edad actual / edad al matrimonio
[r España]	Residente en España
Mandinga	De grupo étnico "Mandinga"
Mandinga / Wolof	De grupo étnico "Mandinga" (por filiación), socializado entre "Wolof"
Mandinga: Yajanke	De grupo étnico "Mandinga", subgrupo "Yajanke"
Guinea Bissau / Senegal	Nacido/a en Guinea Bissau, socializado/a en Senegal

DISTRITOS/ÁREAS GEOGRÁFICAS DE NACIMIENTO

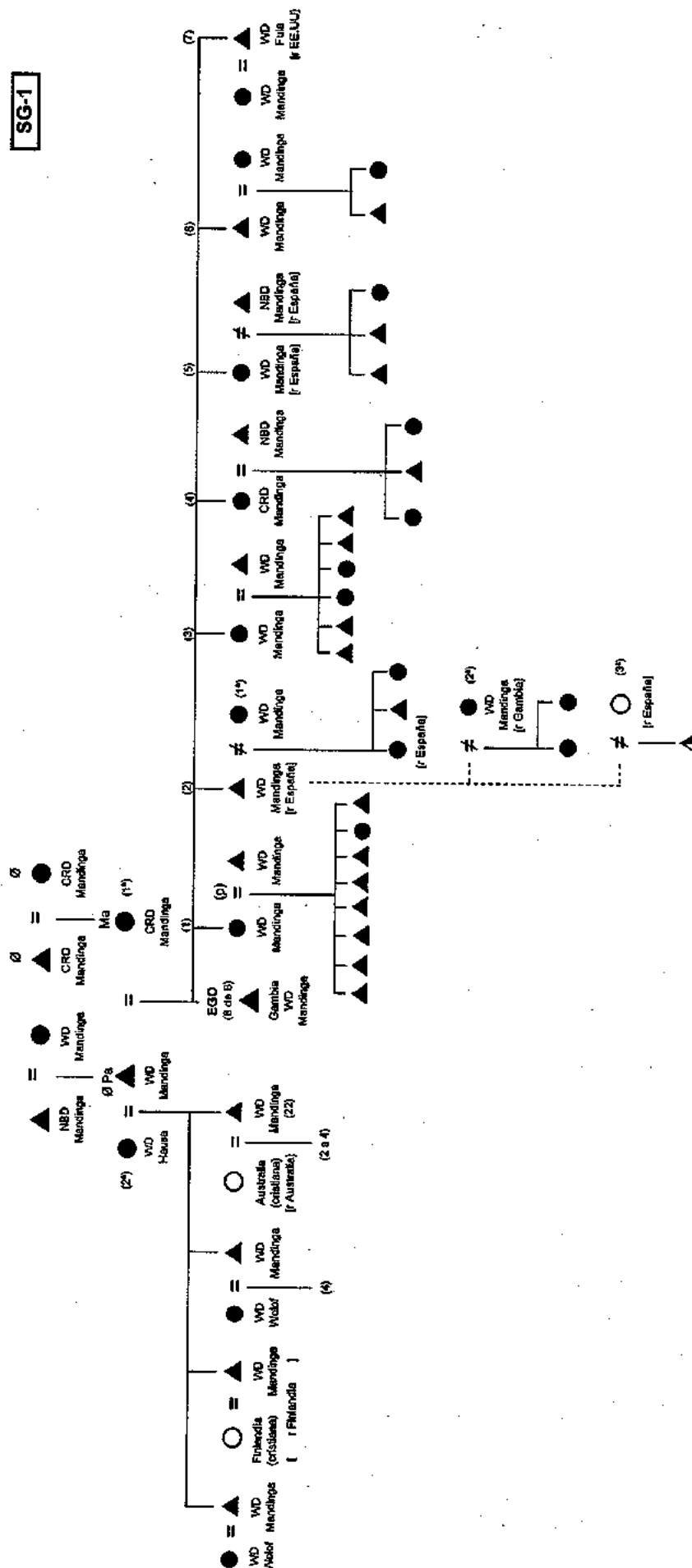
GAMBIA

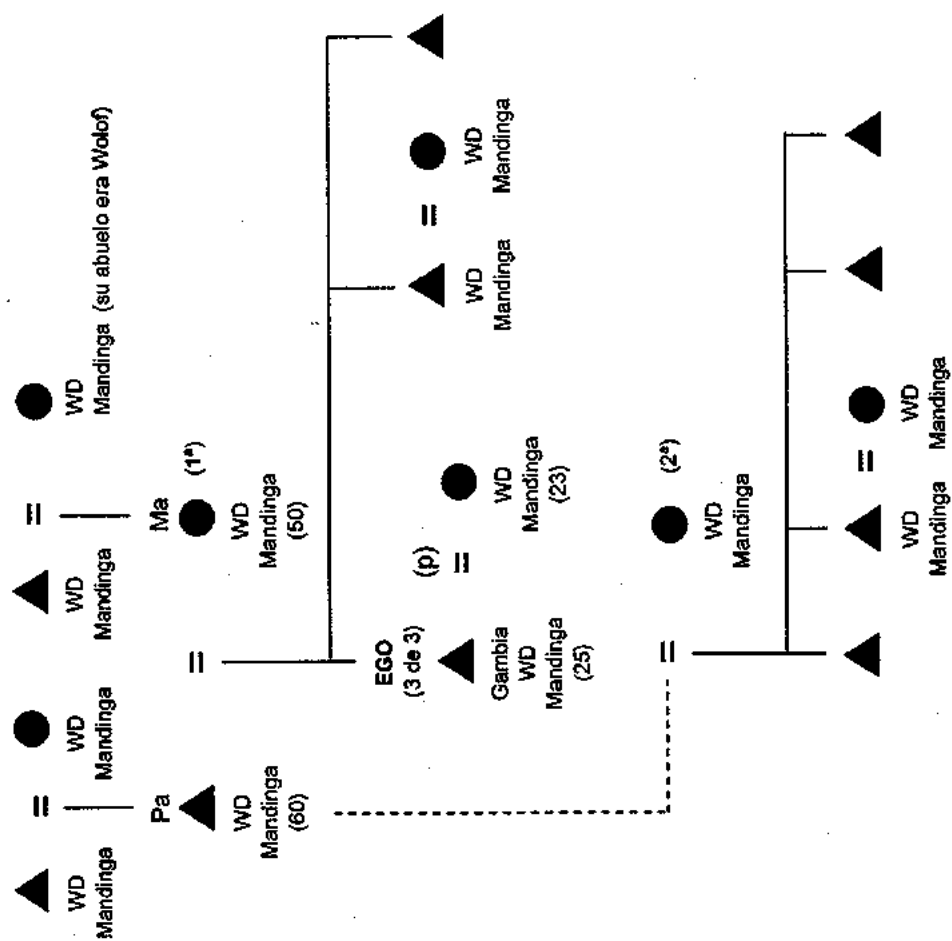
WD Western Division
URD Upper River Division
CRD Central River Division
NBD North Bank Division
LRD Lower River Division

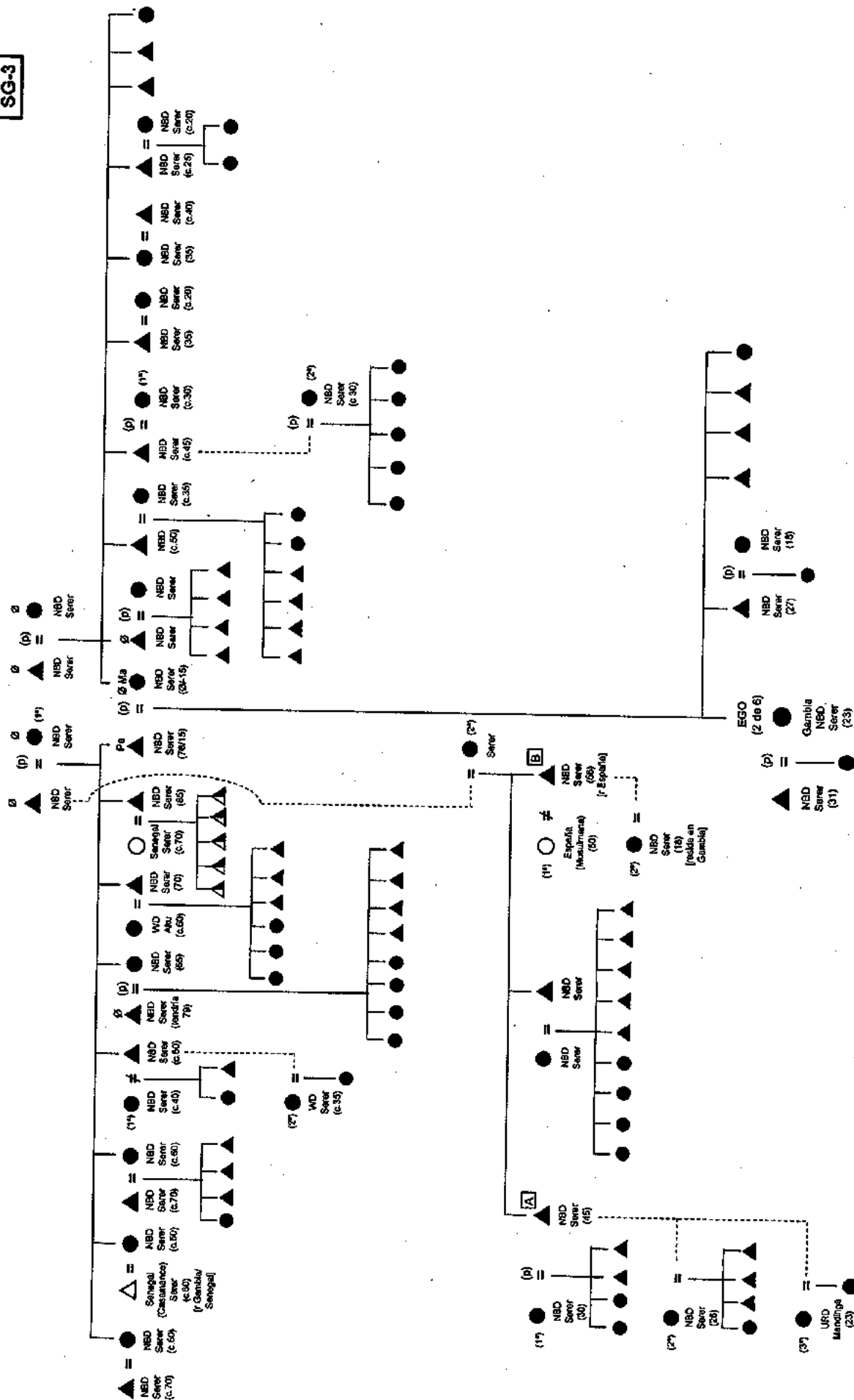
SENEGAL

N-O (Nor-Oeste)
S-E (Sur-Oeste)
S (Sur)
N (extremo Norte)
N-E (Nor-Este)

NOTA: En los diagramas sólo aparecen los datos descriptivos de las personas con algún tipo de unión (matrimonio, cohabitación, etc.). El orden de los hermanos de EGO es de mayor a menor en edad desde el centro a los extremos, exceptuando a EGO, que tiene indicada la posición que ocupa entre paréntesis.







ANEXO 6.II

**Diagramas genealógicos de las entrevistas semi-dirigidas
realizadas en Cataluña**

LEYENDA DE LOS DIAGRAMAS GENEALÓGICOS DE LAS ENTREVISTAS SEMI-DIRIGIDAS REALIZADAS EN CATALUÑA

●	Mujer nacida o socializada en el mismo país que EGO (Senegal o Gambia)
▲	Hombre nacido o socializado en el mismo país que EGO (Senegal o Gambia)
○	Mujer nacida o socializada en un país diferente que EGO
△	Hombre nacido o socializado en un país diferente que EGO
◐ ▲	Origen mixto: padre y madre de distinto país de nacimiento (excepto en los casos en que Ego ha nacido en Senegal o Gambia y sus padres en países distintos)
=	Matrimonio
≠	Ruptura de matrimonio
C	Relación estable con cohabitación
¢	Ruptura de relación estable con cohabitación
(C)	Posible relación estable con cohabitación
+	Relación estable sin cohabitación
×	Ruptura de relación estable sin cohabitación
(+)	Posible relación estable sin cohabitación
$\frac{=}{ }$ 3	número de hijos (sin especificar características)
EGO (1 de 3)	Persona entrevistada (el mayor de tres hermanos)
Pa	Padre de EGO
Ma	Madre de EGO
(1 ^a) (1 ^o)	Primera esposa/o
(p)	Relación de parentesco (primos)
Ø	Difunto/a
[1980]	Año de llegada a España
(56)	Edad en años (c.56 = circa 56)
(56 / 25)	Edad actual / edad al matrimonio
[n España]	Nacido/a en España
[r España]	Residente en España
[n+r España]	Nacido/a y residente en España
Mandinga	De grupo étnico "Mandinga"
Mandinga / Wolof	De grupo étnico "Mandinga" (por filiación), socializado entre "Wolof"
Mandinga: Yajanke	De grupo étnico "Mandinga", subgrupo "Yajanke"
Guinea Bissau / Senegal	Nacido/a en Guinea Bissau, socializado/a en Senegal

DISTRITOS/ÁREAS GEOGRÁFICAS DE NACIMIENTO

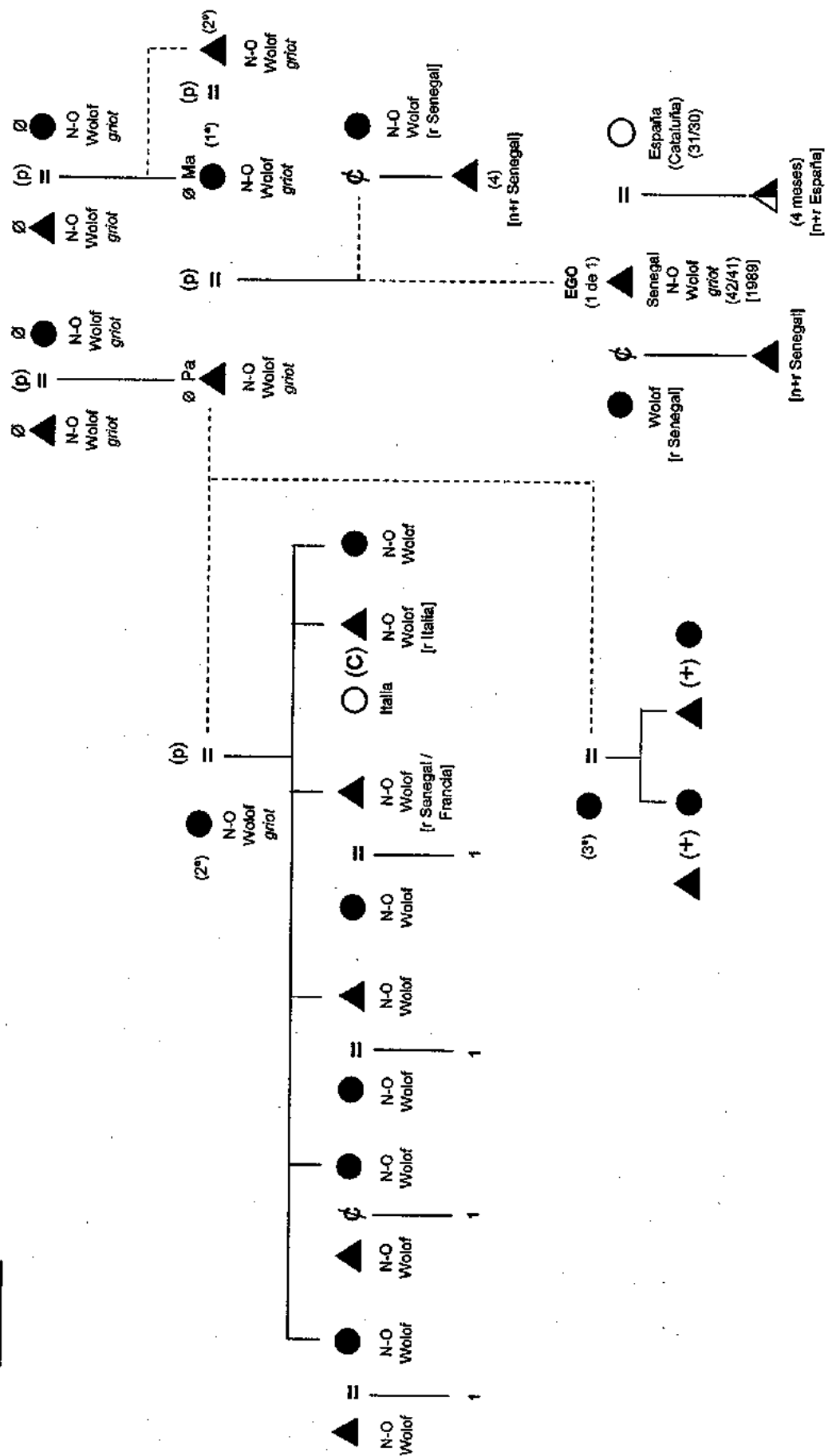
GAMBIA

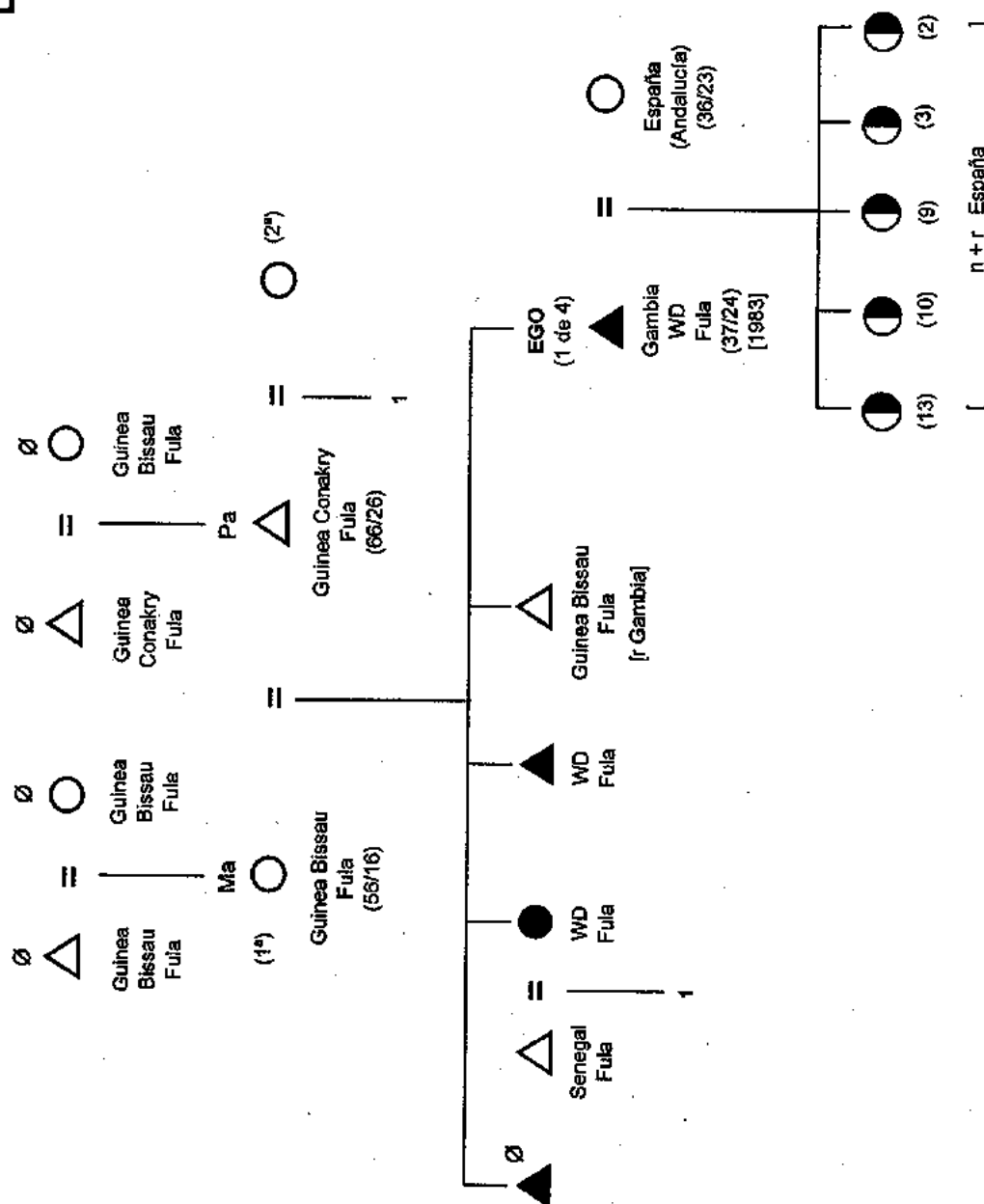
WD Western Division
URD Upper River Division
CRD Central River Division
NBD North Bank Division
LRD Lower River Division

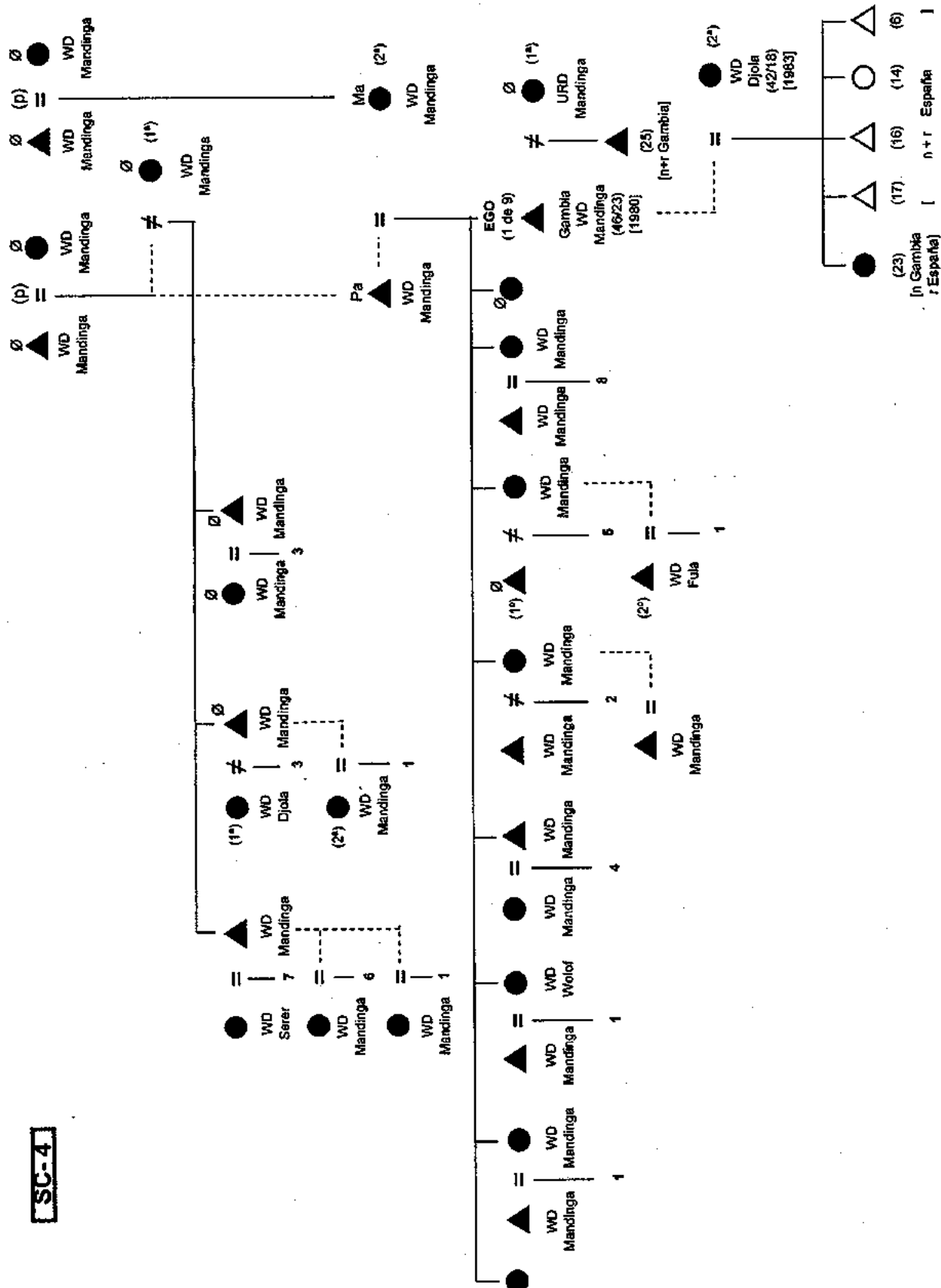
SENEGAL

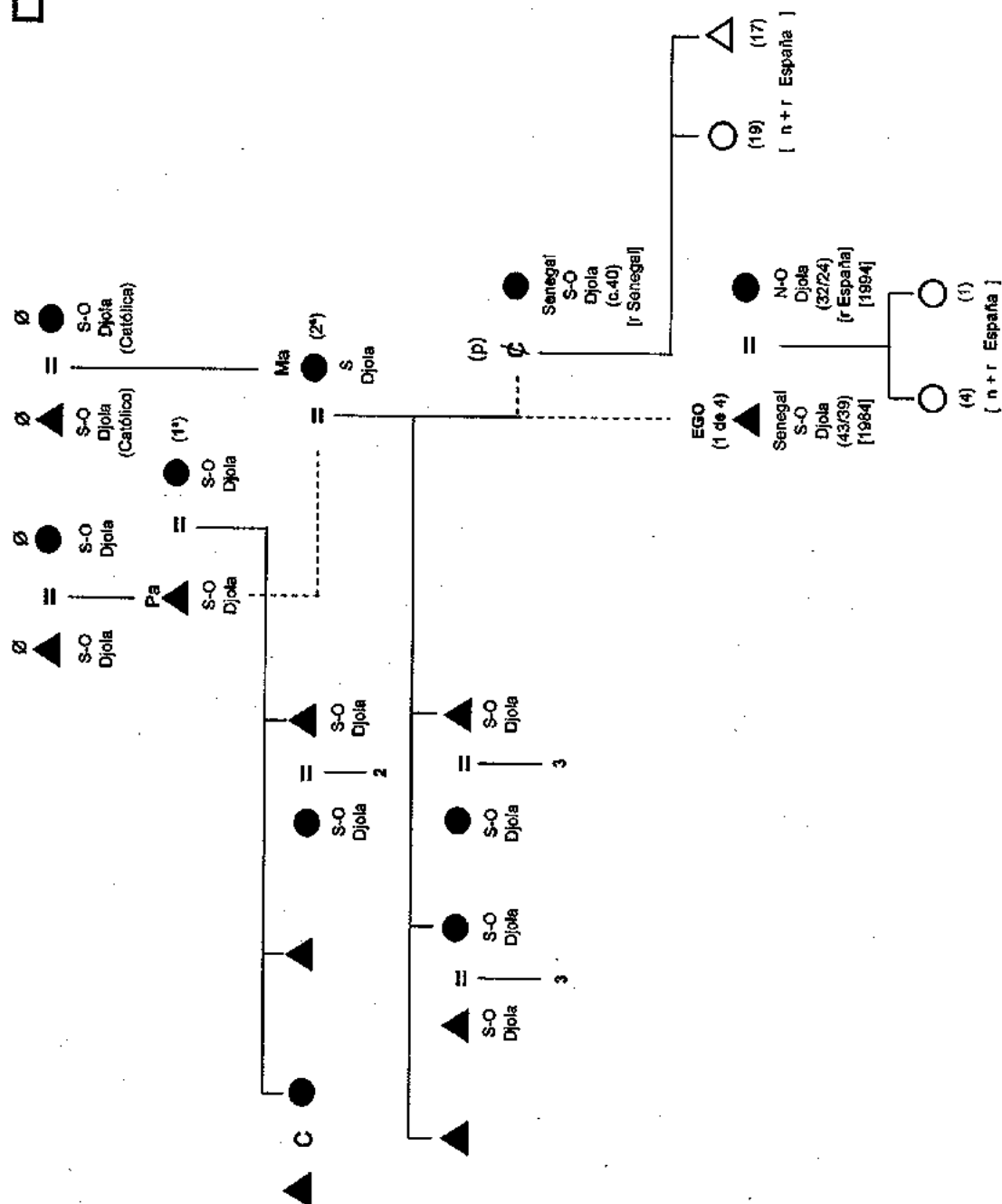
N-O (Nor-Oeste)
S-E (Sur-Oeste)
S (Sur)
N (extremo Norte)
N-E (Nor-Este)

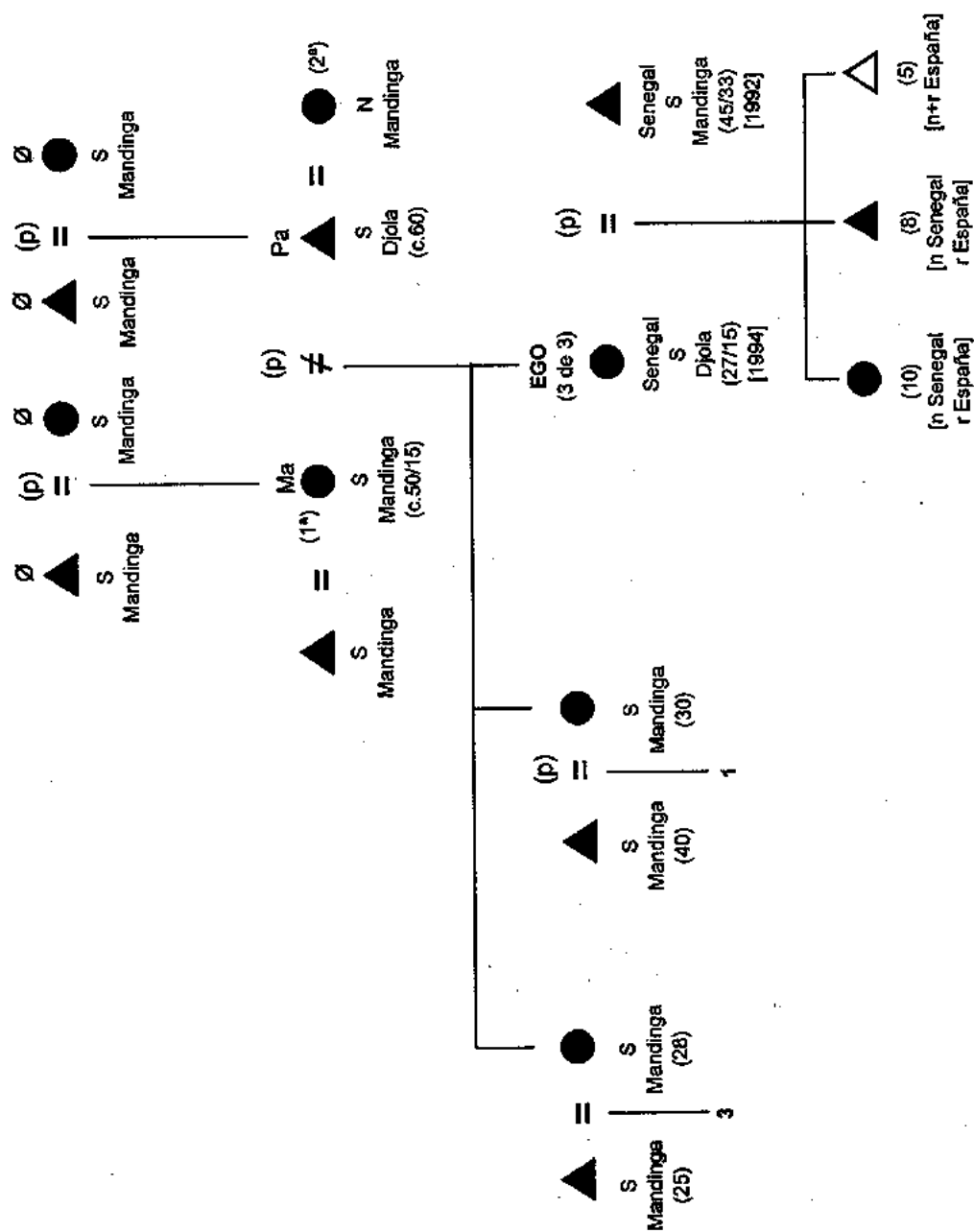
NOTA: En los diagramas sólo aparecen los datos descriptivos de las personas con algún tipo de unión (matrimonio, cohabitación, etc.). El orden de los hermanos de EGO es de mayor a menor en edad desde el centro a los extremos, exceptuando a EGO, que tiene indicada la posición que ocupa entre paréntesis.

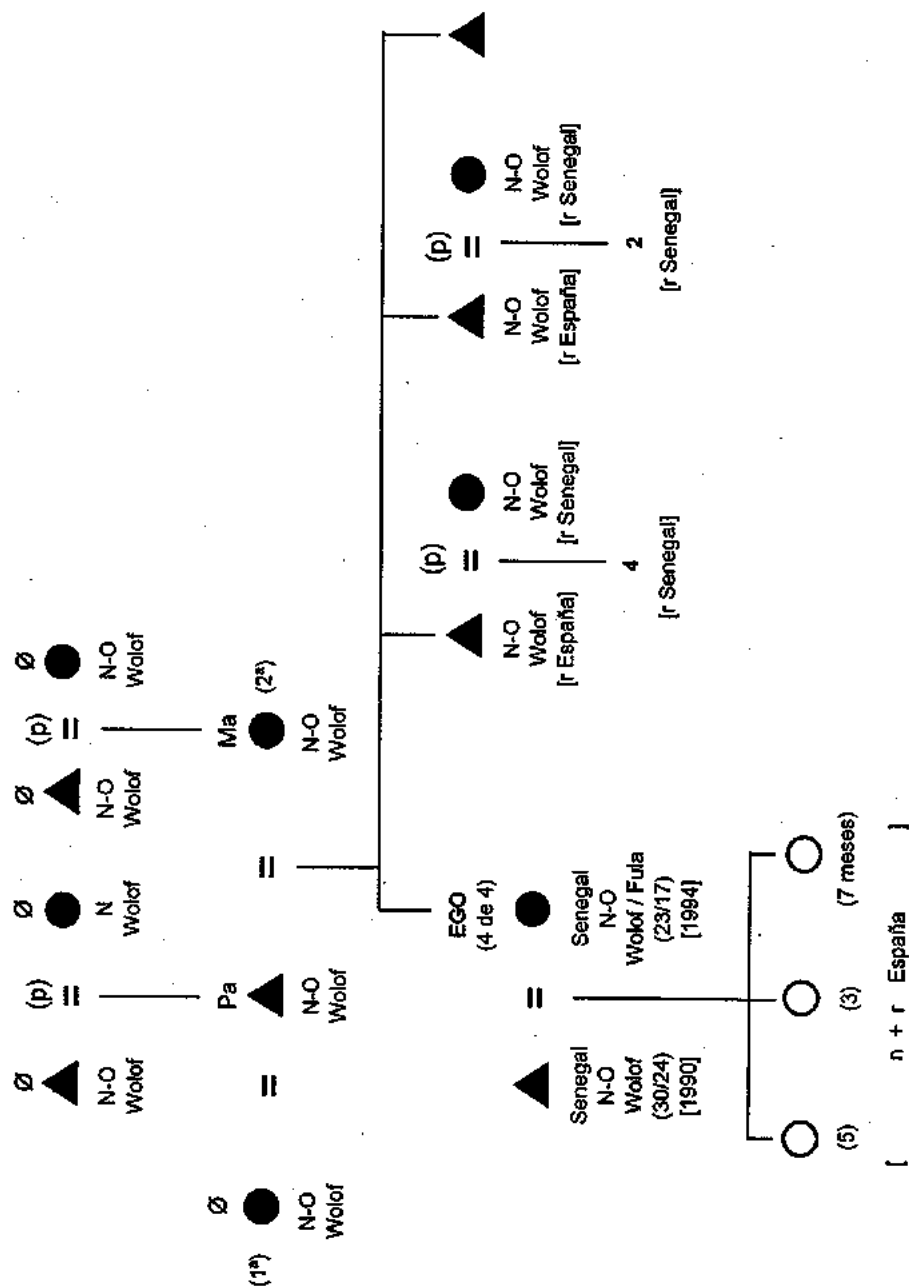


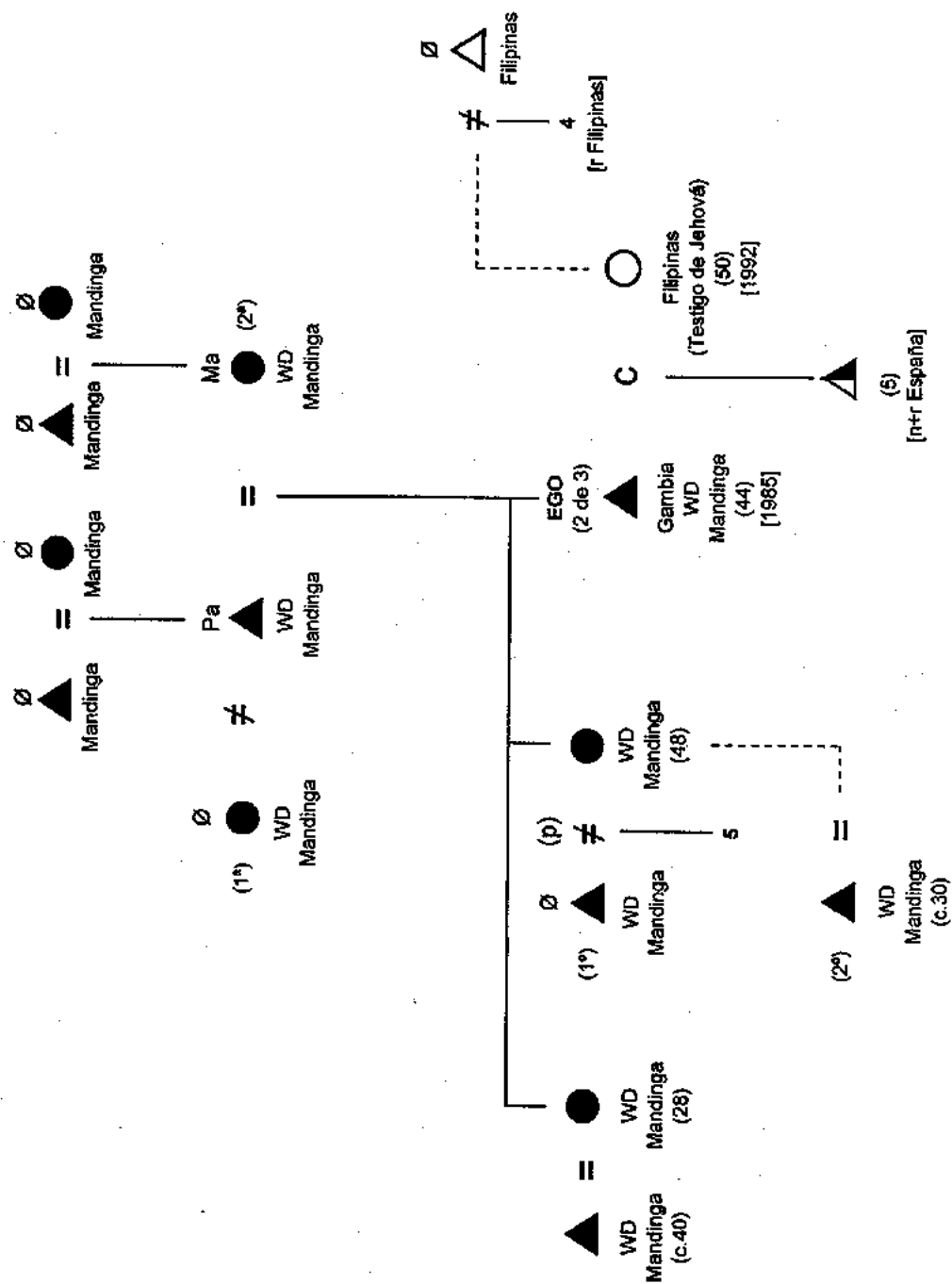


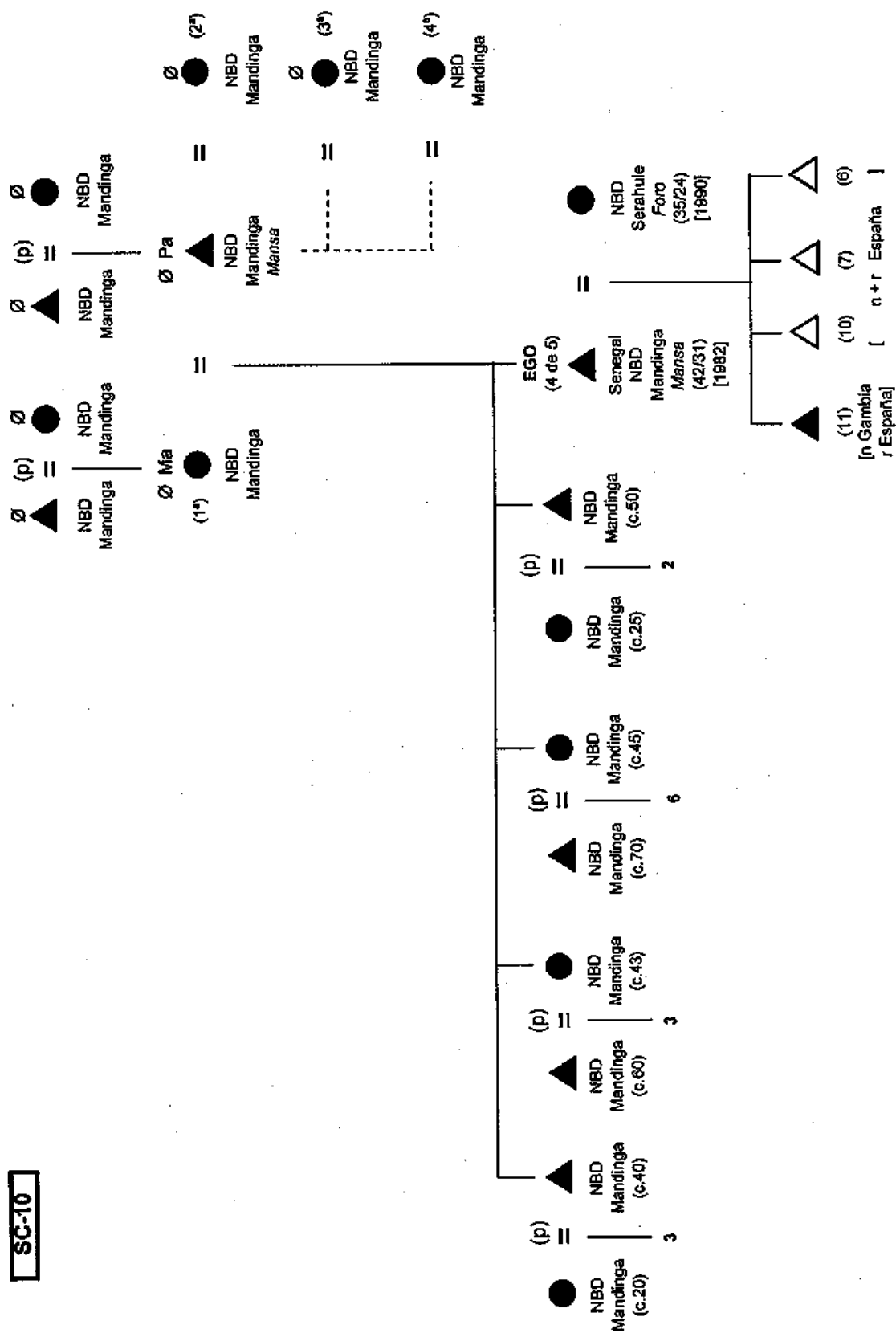


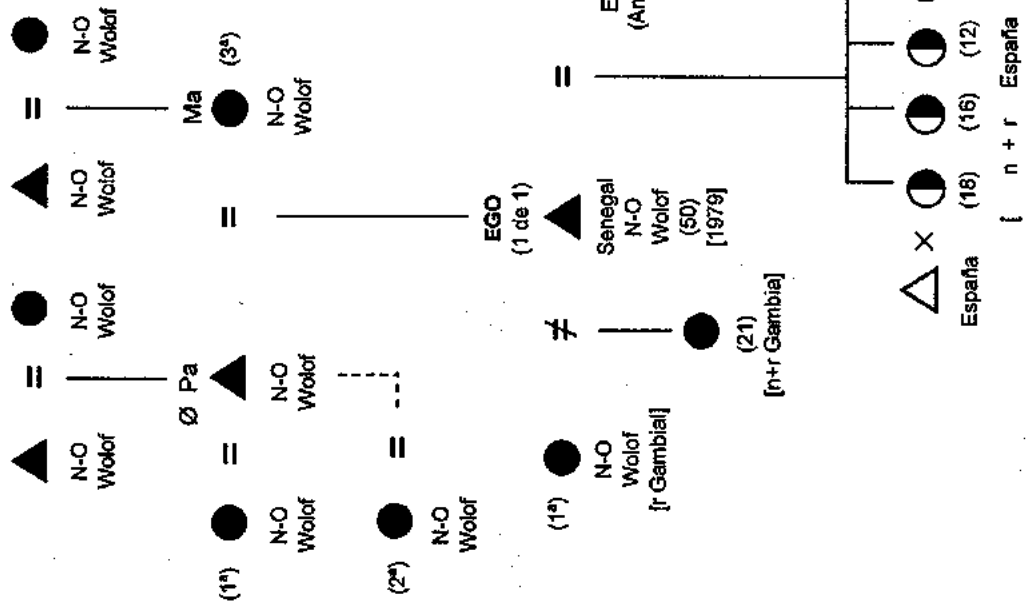


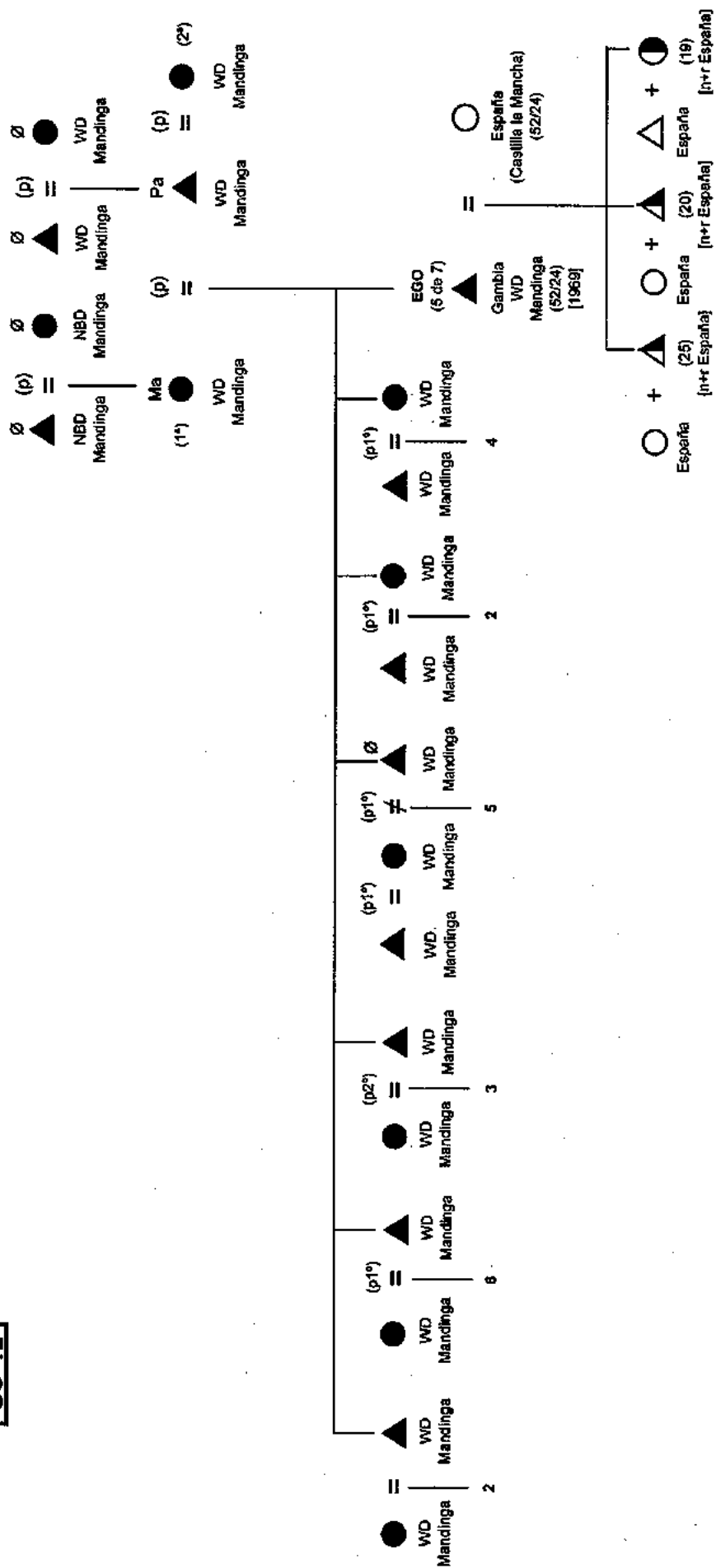


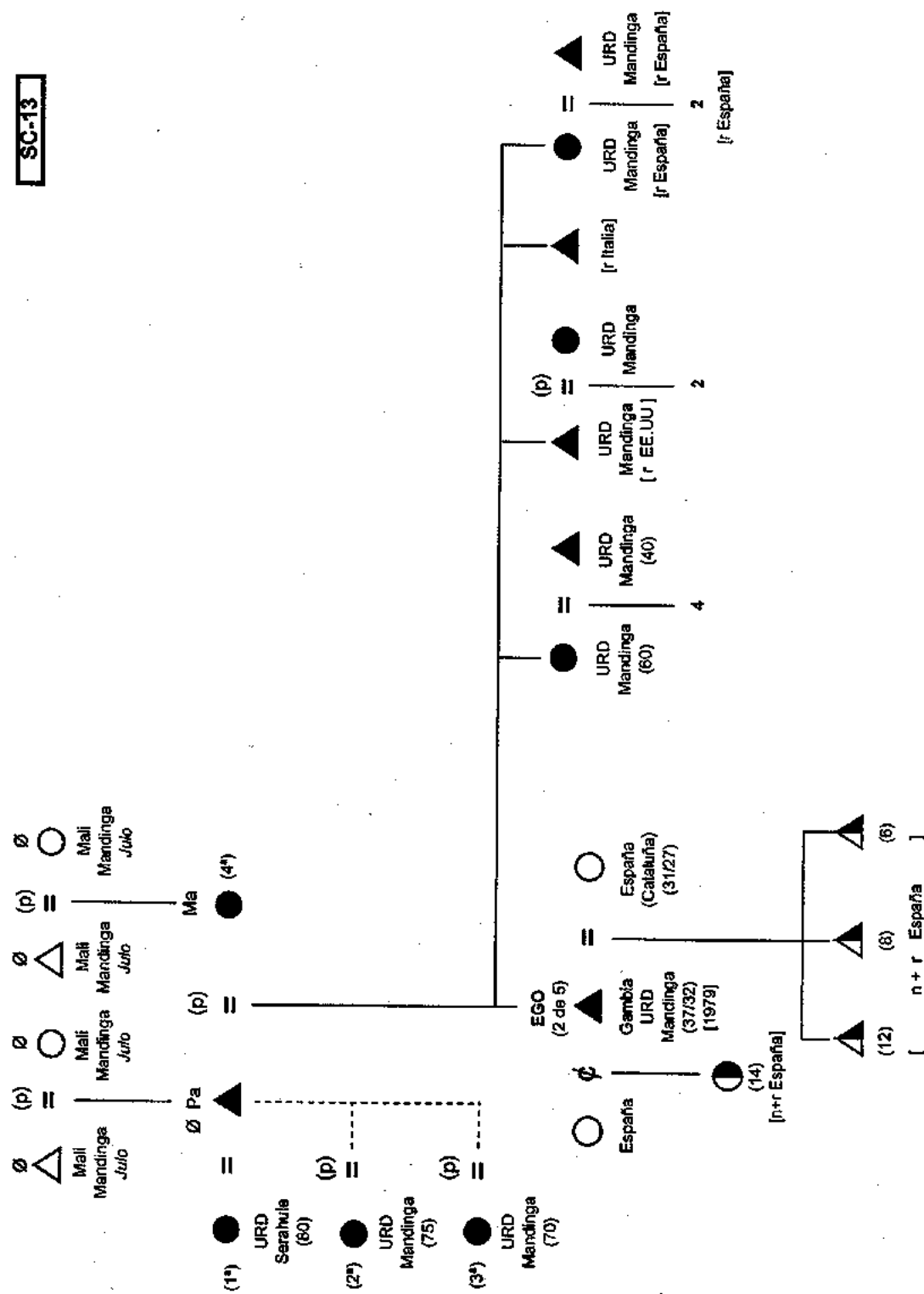




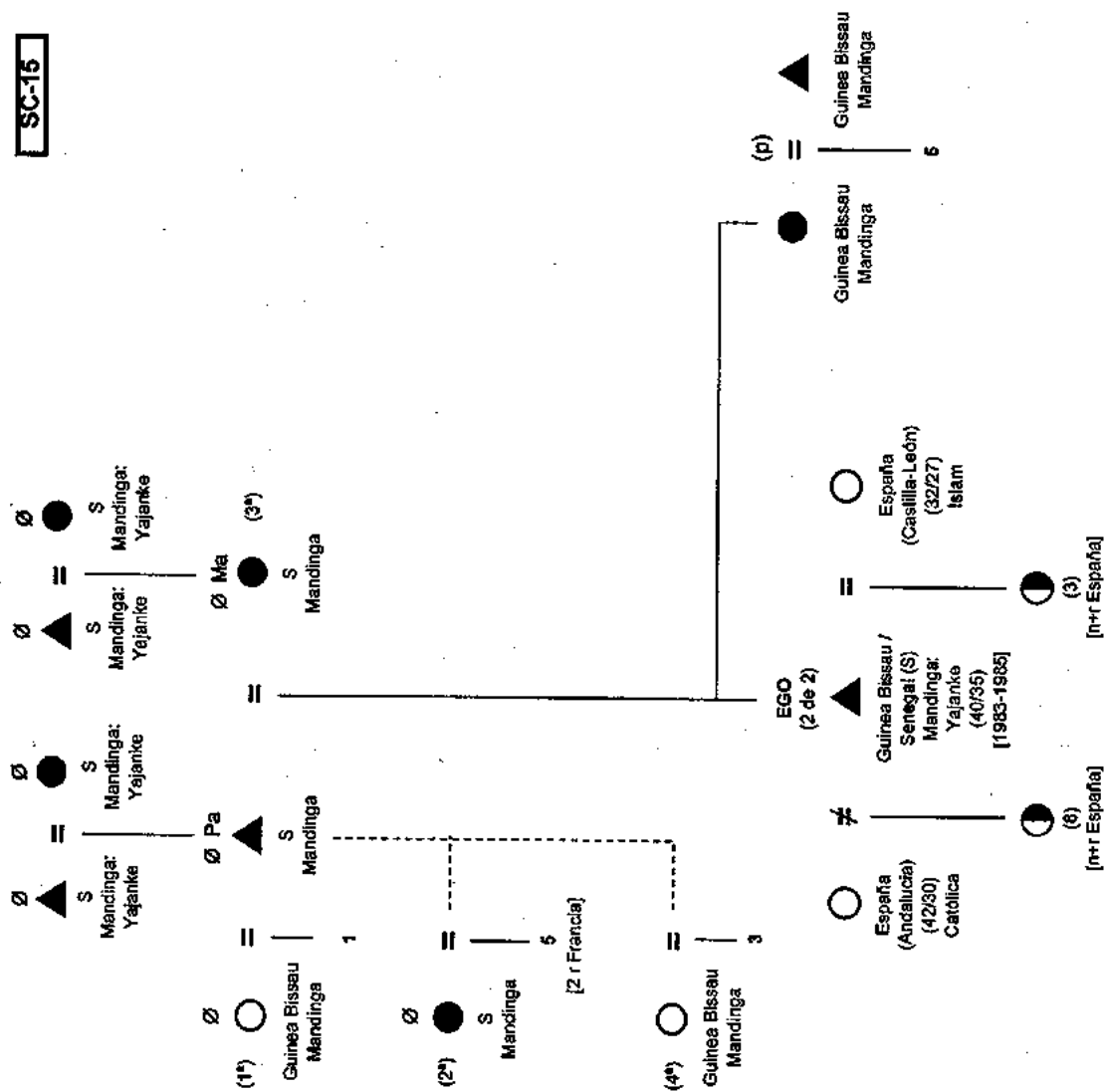


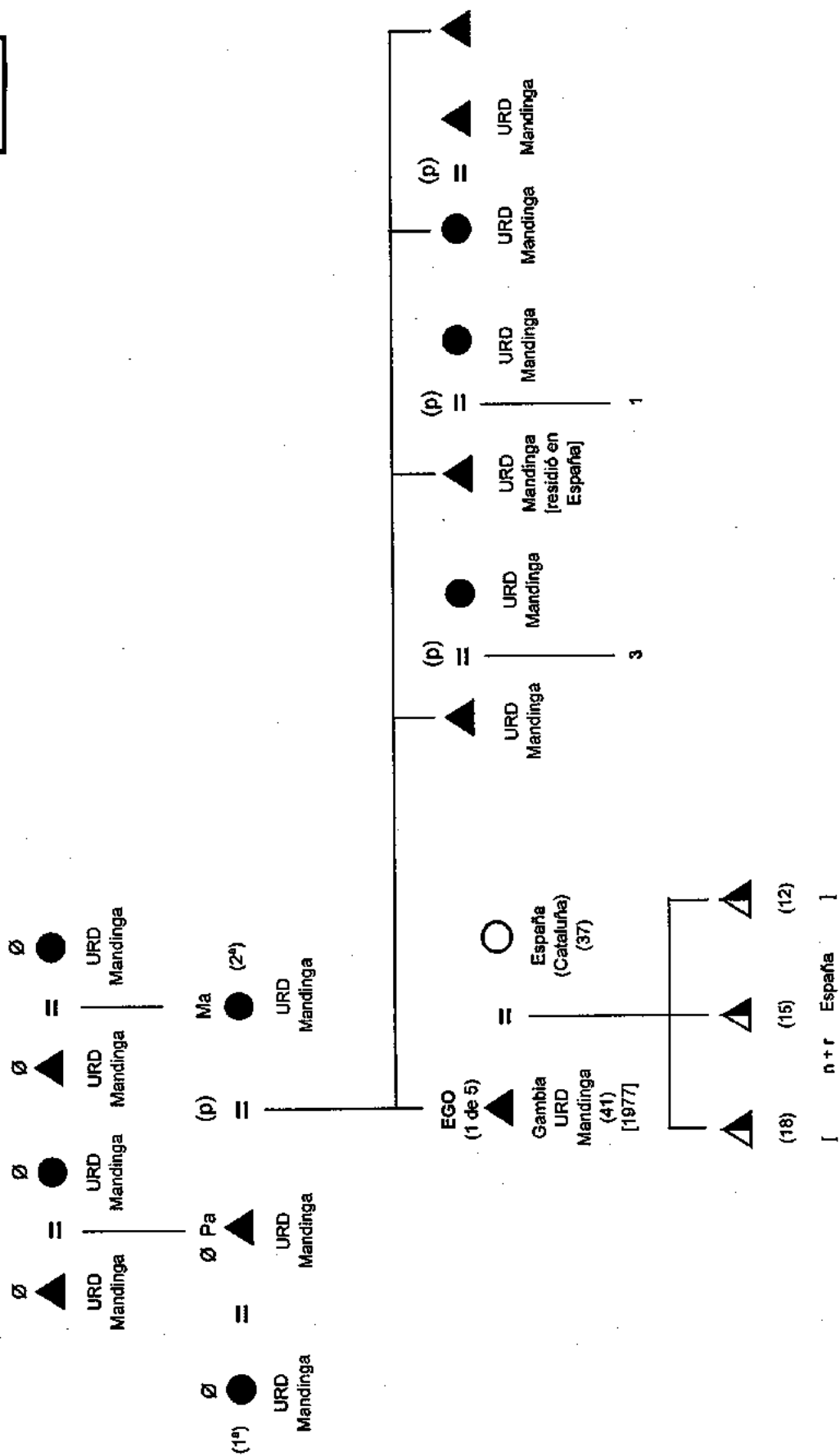




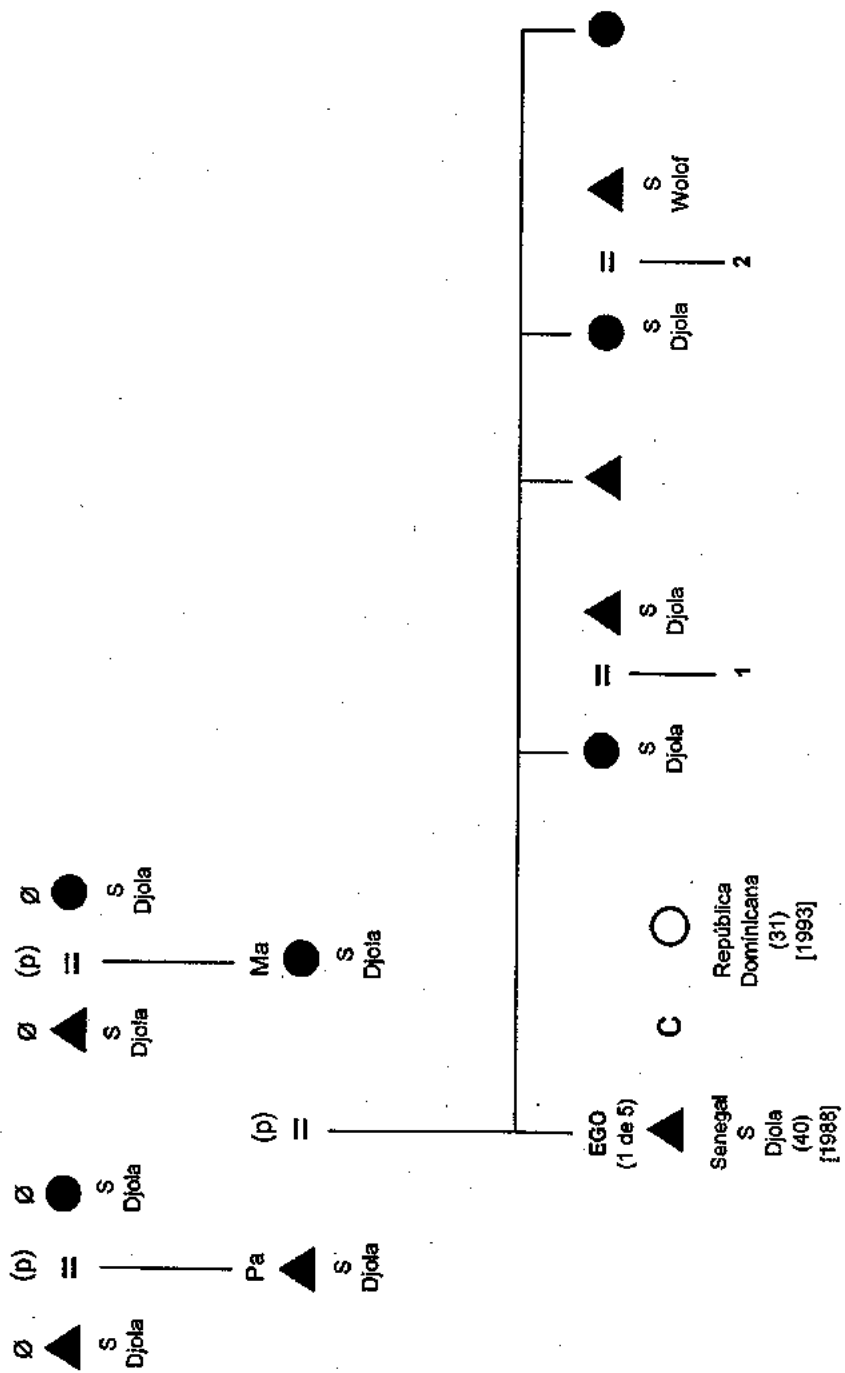


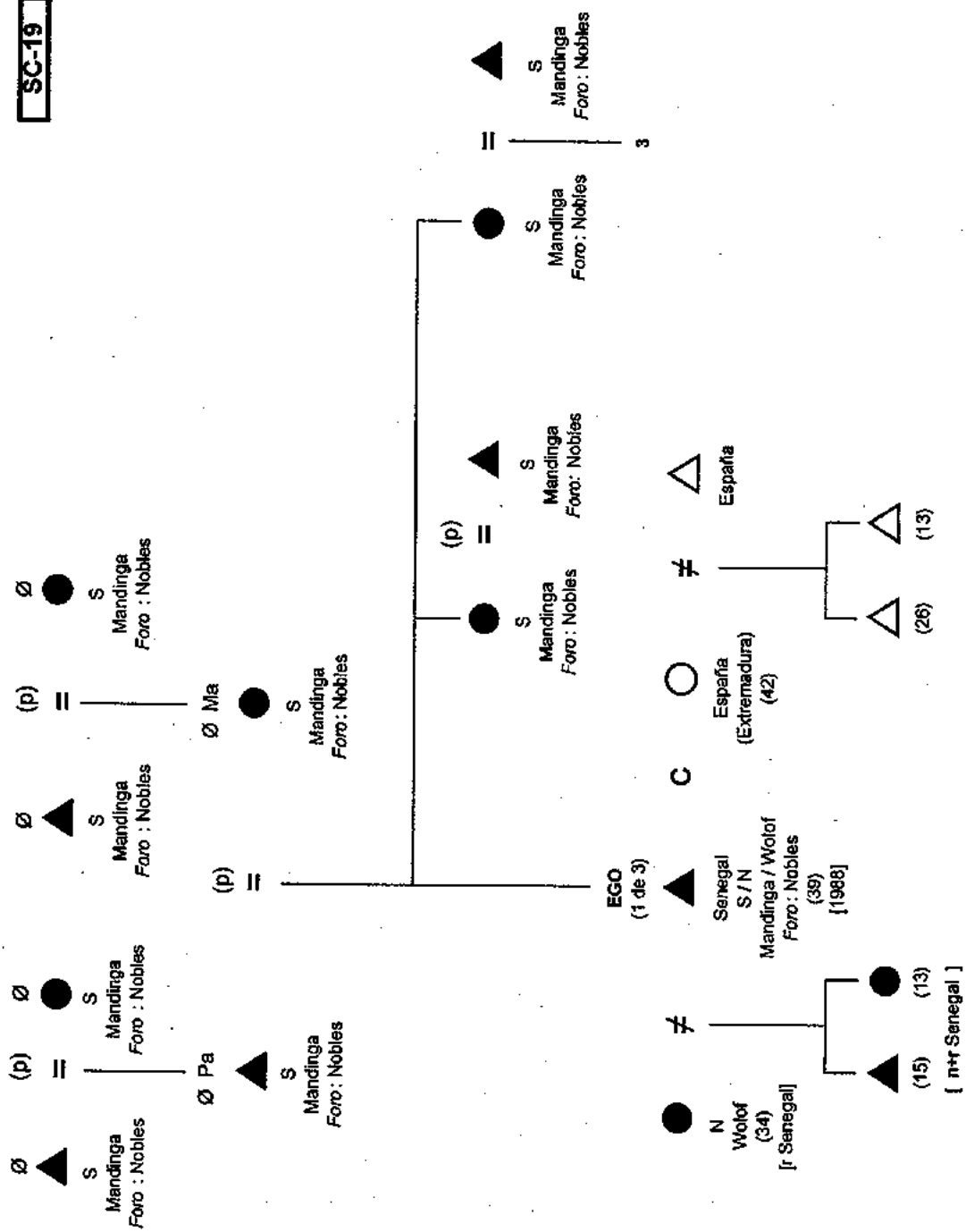
SC-15

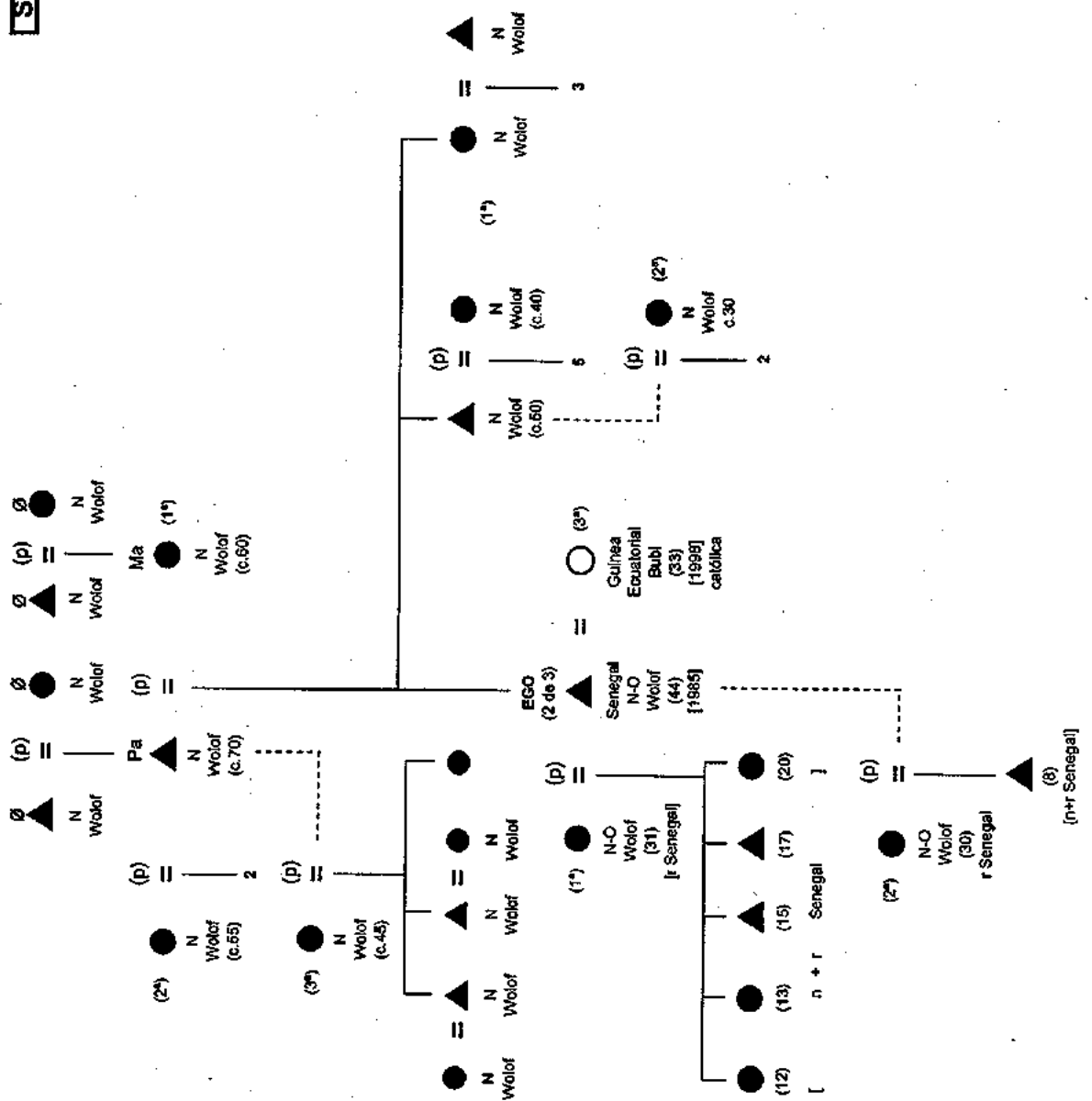


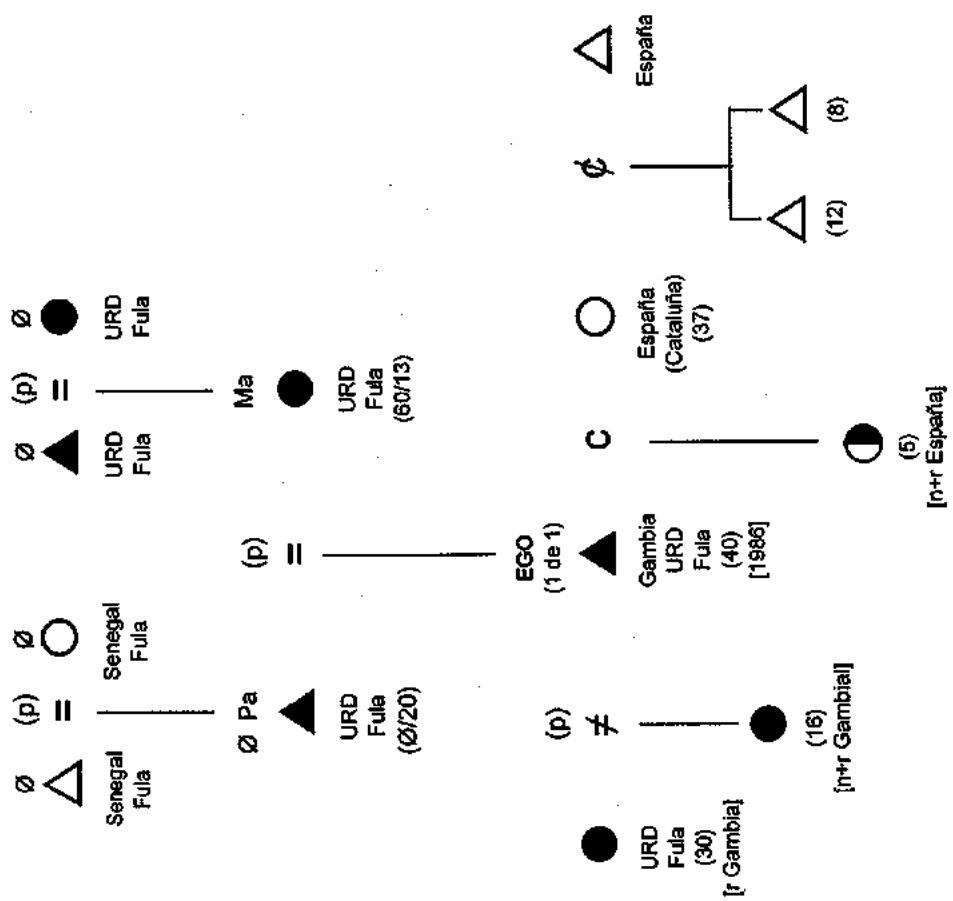


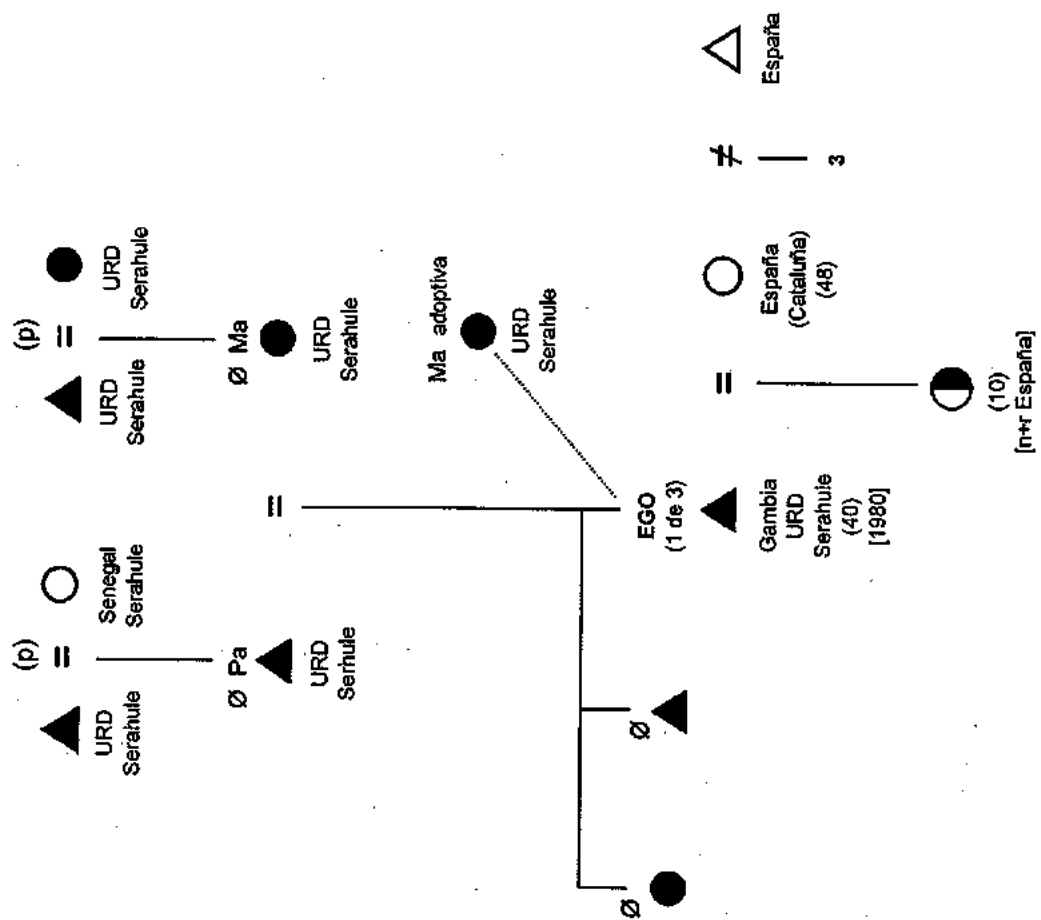
SC-17



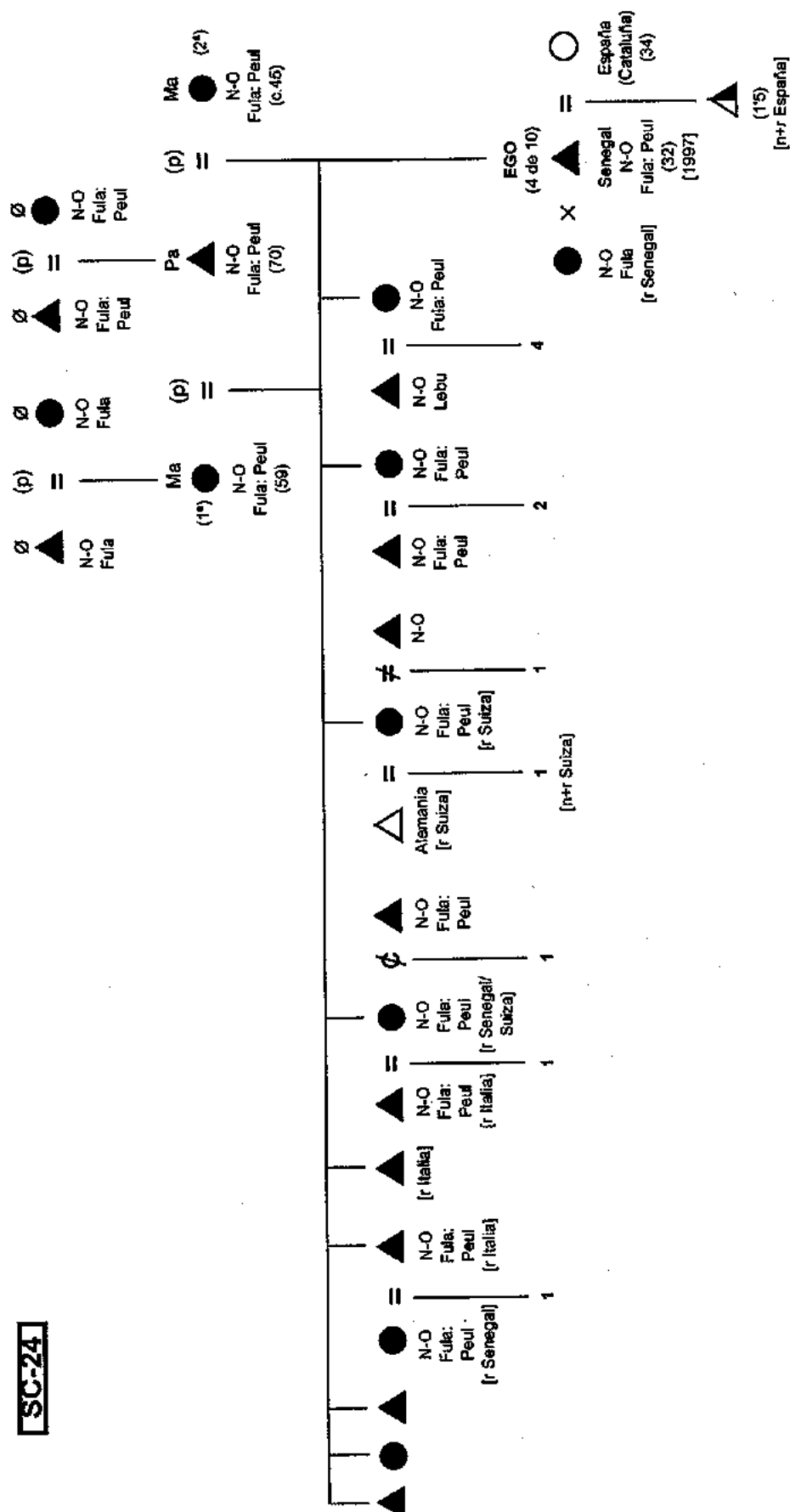








SC-24



CAPÍTULO 7

CONCLUSIONES SOBRE LOS PROCESOS DE ENDOGAMIA/EXOGRAMIA DE LA POBLACIÓN SENEGAMBIANA ENTRE CATALUÑA Y ÁFRICA

A lo largo del Primer capítulo del trabajo, hemos visto que la elección de la pareja o cónyuge y los procesos de endogamia/exogamia son un fenómeno multidimensional, donde se combinan factores estructurales y normativos: culturales, demográficos, psicosociales, etc. Todas las evidencias confirman que, para diferentes grupos y en diferentes contextos socioculturales, la elección y formación de la pareja y el matrimonio no se realiza al azar, sino dentro de patrones que tienden a la homogamia y endogamia como norma y a la heterogamia y exogamia como excepción, en un amplio conjunto de variables (i.e. país de nacimiento-socialización, estatus-clase social, residencia, religión, grupo étnico, etc.).

Desde la antropología social y cultural hemos visto que las estrategias de elección del cónyuge están inextricablemente unidas al sistema de organización de la procreación y de las estructuras domésticas (i.e. significado, tipos y función del matrimonio, etc.) y, en general, a los procesos de identidad individual/grupal. He señalado la importancia del matrimonio como alianza (exogamia), aunque paralelamente he argumentado que, por un lado, las prohibiciones o limitaciones en la elección del cónyuge no vienen estipuladas sólo por las reglas de parentesco, sino también por otros muchos factores (religioso, social, político, demográfico, etc.). Y, por otro lado, he argumentado que más que de "exogamia" como "alianza entre iguales", lo que predomina es una tendencia al matrimonio entre categorías de personas (homogamia) más que entre grupos corporativos.

Desde la demografía, se ha incidido en que la elección de la pareja o cónyuge y los procesos de endogamia/exogamia se desarrollan dentro de una estructura insalvable: la estructura demográfica de la población y los "mercados matrimoniales"; esto es, que los efectivos poblacionales y sus características socio-demográficas (estructura por edad y sexo, y la forma en que se relacionan los grupos de hombres y mujeres), son, en sí mismos, determinantes de la endogamia/exogamia, en tanto que delimitan el círculo de cónyuges elegibles. Sin embargo, se ha argumentado también que no es posible definir una población de personas de los dos sexos que contenga todas las parejas elegibles (potenciales) para todos sus miembros; y que cabe considerar también factores socioculturales e individuales en estos procesos. También hemos visto que, en general, las mujeres tienden a casarse hipergámicamente, y los hombres hipogámicamente. Pero hemos señalado que cabe analizar este fenómeno en el contexto de la sociedad patriarcal; es decir, que en las dinámicas de hipergamia/hipogamia según el sexo, la oferta y la demanda no actúa en términos exactamente de "mercado" económico, sino más bien influenciados por las relaciones de género imperantes en la sociedad. Finalmente, también desde la demografía,

hemos visto que existen infinitos sistemas para que los inmigrantes en países industrializados respondan demográficamente a sus nuevas circunstancias y que, por lo tanto, no cabe esperar una respuesta homogénea en los comportamientos socio-demográficos.

Desde la sociobiología y la demografía-antropología biológica he argumentado que el mestizaje es positivo en términos biológicos. Y que más que los factores genéticos, son los factores estructurales (i.e. composición de la población, situación geográfica, etc.) y normativos (i.e. reglas de parentesco, etc.) los que explican la tendencia a la endogamia y a la homogamia.

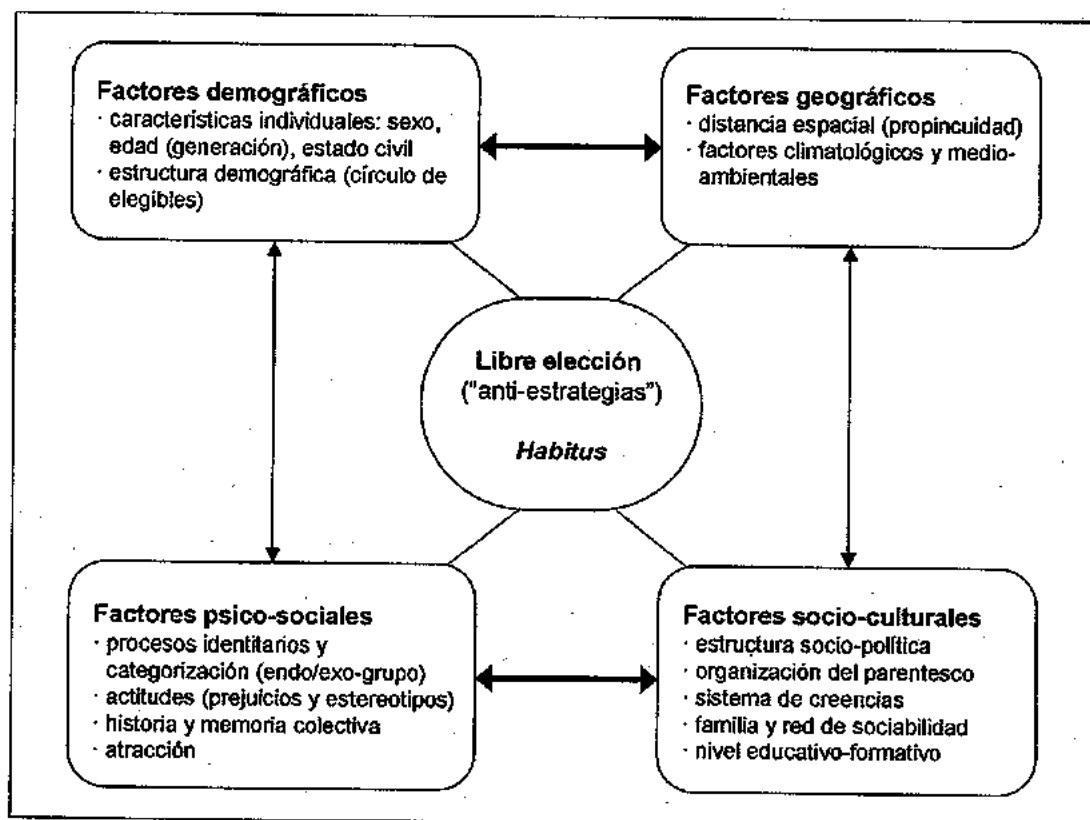
Desde la sociología hemos visto que tanto en las sociedades rurales como en las llamadas "sociedades complejas", nos movemos en redes de relación determinadas y nos casamos con personas no demasiado lejanas, ni tampoco demasiado próximas (homogamia); debido a factores de movilidad, propinquidad e interacción social. En cuanto a la variable étnica o racial (fenotípica) en los procesos de endogamia/exogamia, hemos visto que, en general, ocurre más frecuentemente el matrimonio entre hombres "de color" y mujeres "blancas" que el matrimonio entre mujeres "de color" y hombres "blancos"; y que en los casos de exogamia étnica los hombres se casan hipogámicamente (por debajo de su nivel), mientras que las mujeres lo hacen hipergámicamente (por encima). De nuevo, la desigualdad de género y clase determina en gran medida estas dinámicas: la hipergamia racial refleja las desigualdades de poder y estatus en un sistema donde el *color* está imbricado a la *clase*; la hipogamia racial o étnica refleja las complejidades de un sistema de relaciones raciales en donde la etnicidad es sólo uno de los diferentes ejes de la diferenciación social, y donde el estatus en un eje puede ser intercambiado por el estatus en otro. Significativamente, la homogamia predomina también en las uniones interétnicas.

Desde la psicología social se ha argumentado la importancia de los procesos identitarios y la interrelación entre el nivel ideológico-cognoscitivo, el afectivo-actitudinal y el comportamental. Según esto, las actitudes de los individuos están en gran medida influidas por las relaciones intergrupales y los procesos de categorización social. Pero, a la vez, se ha argumentado que cabe evitar la reducción tanto sociologista como psicologista (i.e. el socio-centrismo o auto-valoración sistemática y a todos los niveles positiva del endo-grupo y negativa del exo-grupo; equivalencia entre el comportamiento *normal* en términos estadísticos -endogamia- y su valoración moral: *mejor*). En suma, las percepciones y actitudes individuales (p.e. en torno a la atracción) están orientadas fuertemente por las normas socio-culturales y son un reflejo de las presiones sociales generales, de la producción y reproducción de convenciones en un determinado medio socio-cultural y, en general, de las relaciones intergrupales y los procesos de memoria colectiva.

Podemos ver reflejado todos estos factores en el siguiente esquema (véase la Figura (7).1, en la página siguiente).

Figura (7).1

Factores de influencia en la elección de la pareja *



* Las flechas más gruesas indican mayor imbricación entre los factores.

Fuente: Elaboración propia.

El que unos factores tengan más influencia que otros dependerá en gran parte de las características e intensidad de estos factores en el contexto particular analizado. Factores de estructura demográfica (como la edad, el estado civil o los efectivos poblacionales por sexo) pueden tener más relevancia en contextos en los que la segmentación social (p.e. en base a factores como la etnia o la religión) sea escasa. Por el contrario, en un contexto estructurado en base a un sistema de castas (p.e. la India), ese factor de estratificación social afectará de forma fundamental a la elección.

Ahora es posible evaluar el peso de estos factores en la población estudiada.

7.1 Conclusiones sobre la hipótesis principal y las hipótesis secundarias

7.1.a Conclusiones sobre la hipótesis principal: endogamia y homogamia

Antes que nada, es preciso señalar que la variedad de opciones y situaciones es algo que debe ser tenido en cuenta en las generalizaciones. A la diversidad de casos y la diversidad interna de la población analizada (p.e. por razón de grupo étnico) se suma la multidimensionalidad de planos de análisis (discursivo, actitudinal y de comportamiento), que no siempre coinciden. Además, la descripción de esa realidad multidimensional observada es siempre provisional, pues cambia o se transforma continuamente. Teniendo en cuenta todo esto, las conclusiones del trabajo son las siguientes:

Todas las evidencias, tanto teóricas como empíricas, muestran que, en general, la endogamia y la homogamia son las tendencias que predominan, y que la exogamia y la heterogamia son la excepción. Entre la población senegambiana residente en Cataluña, a la que he caracterizado como una población *transmigrante*, predomina la endogamia y la homogamia a todos los niveles: religión, país de nacimiento-socialización (y región o área geográfica), grupo étnico, familia (parentesco) y clase-estatus social. Todos ellos son factores que están imbricados y que no se entienden separadamente.

Esto ocurre especialmente a nivel de comportamiento, y menos a nivel ideológico y actitudinal, donde las preferencias suelen ser más flexibles. Si bien, como hemos visto, muchas veces se dan contradicciones discursivas entre las consideraciones iniciales y el discurso profundo; es decir, que a pesar de que muchas veces no se expresa una preferencia concreta de entrada, en casi todos los casos –también en las uniones exógamas– al profundizar en el discurso, surgen actitudes que demuestran preferencias endogámicas u homogámicas a varios niveles –unas veces con más consistencia que en otras.

Según la explotación cuantitativa del Censo de Población de 1991 y de la Estadística de Población de Cataluña 1996, la gran mayoría de los matrimonios de la población senegambiana –y africana en general– residente en Cataluña son uniones entre personas del mismo país de nacimiento o nacionalidad. España es el país mayoritario en las uniones exógamas. Y hay diferencias según consideremos la *nacionalidad* del cónyuge o su *país de nacimiento*: hay más matrimonios exógamos entre personas de diferente nacionalidad que entre personas nacidas en un país diferente. Por tanto, estaríamos subestimando la endogamia (matrimonios entre individuos del mismo país de origen) si sólo tuviéramos en cuenta la variable *nacionalidad*.

Asimismo, en torno al 64% de los hombres senegambianos de la muestra de población de trabajo de campo en Cataluña (MTC a partir de ahora) forman uniones con mujeres senegambianas (el 70% con africanas), y en torno al 26% están casados o cohabitan con mujeres españolas (recuérdese que en este caso se han ido a buscar ese tipo de parejas). El

resto de uniones exógamas tienen lugar con personas nacidas en Marruecos, otros países subsaharianos, Latinoamérica y Filipinas. El hecho de que la mayoría de las uniones mixtas sea con individuos españoles se debe en gran parte a la incompatibilidad de dos proyectos migratorios distintos y las dificultades que supone mantener lazos de solidaridad familiar con dos familias que están cada una en un país distinto de España.

Significativamente, todas las explotaciones cuantitativas muestran que las uniones entre marroquíes y senegambianos (tanto por país de nacimiento como por nacionalidad), y en general entre norteafricanos (Magreb) y subsaharianos, (África Negra), son prácticamente inexistentes —perteneciendo los pocos casos de exogamia a individuos senegaleses. Esto es algo que se confirma con la explotación de datos del Censo de Población de 1991 y de la Estadística de Población de Cataluña de 1996, según la cual la totalidad de los matrimonios exógamas a nivel de país de los residentes africanos son entre individuos de países vecinos o de la misma zona geográfica. Como he argumentado, esta escasez de uniones entre magrebíes y senegambianos se debe tanto a razones estructurales de búsqueda de compatibilidad en el proyecto migratorio y la mayor facilidad en el mantenimiento de los vínculos familiares, como a una preferencia por la similitud sociocultural, en donde unos se atribuyen a otros vivencias religiosas, estructuras de parentesco y relaciones de género distintas. Asimismo, se atribuye a los magrebíes una actitud de etnocentrismo jerárquico hacia los negro-africanos, en gran parte en términos socio-religiosos, lo que da lugar a una dinámica de alterofobia en términos socioculturales entre unos y otros. En este sentido, podría hablarse de una cierta pan-etnicidad (y pan-nacionalidad) en términos socio-religiosos que diferenciaría a unos y a otros, y que induciría a la endogamia.

Por otro lado, y de forma significativa, las uniones mixtas entre senegaleses y gambianos son también casi inexistentes. Dentro de este patrón, los senegaleses son algo más exógamos que los gambianos, lo que se confirma con la explotación de datos del Censo de Población de 1991 y de la Estadística de Población de Cataluña de 1996: de las tres poblaciones analizadas (Senegal, Gambia y Marruecos), los más endógamos son los gambianos, con más del 80% de las uniones endógamas en ambos años (1991 y 1996) y tanto según la nacionalidad como según el país de nacimiento del cónyuge; seguidos de los marroquíes, con más del 70% también en todos los casos, y los senegaleses, con alrededor del 60%, y que son los que presentan un mayor porcentaje de matrimonios con personas de otros países que no son el propio.

Las razones para la predominancia de la endogamia entre los senegambianos residentes en Cataluña son tanto estructurales como de preferencia en términos socioculturales (y a la vez estructurales). A saber:

- a) Patrón de migración y proyecto migratorio: compatibilidad estructural (temporalidad, proyecto de retorno e inversión en origen). Lo que está vinculado a la estructura tradicional de parentesco en origen: integración entre acontecimientos individuales y colectivos; estabilidad y cohesión de la unión y de la familia (matrimonio concertado, alianzas familiares) y, consecuentemente, rechazo de la unión exógama.
- b) Evitación de conflictos originados por diferencias socio-culturales (hábitos o modo de vida): solidaridad familiar; relaciones de género; transmisión de los valores y los códigos de la sociedad y la cultura de origen; etc. Aquí la religión del Islam funciona como catalizador cultural (y que en gran parte conduce a la endogamia y homogamia a distintos niveles).

Entre los factores analizados, cabe no perder de vista que el hecho de que la unión sea con un individuo y no otro es, en gran medida, una cuestión de *habitus* (i.e. de hábito no necesariamente acompañado de una normativización o estructuración precisa) y de estructura dada. Pero no sólo en cuanto a la oportunidad de interacción social; sino también en el sentido de la “adhesión o apego primordial” de la que habla Geertz (1987: 222); esto es, de una cierta afinidad psico-sociológica imperativa:

[...] el que procede de los hechos “dados” de la existencia social: la contigüidad inmediata y las conexiones de parentesco principalmente, pero además los hechos dados que suponen el haber nacido en una particular comunidad religiosa, el hablar de una determinada lengua o dialecto de una lengua y el atenerse a ciertas prácticas sociales particulares. Estas igualdades de sangre, habla, costumbres, etc. se experimentan como vínculos inefables, vigorosos y obligatorios en sí mismos. Uno está ligado a su pariente, a su vecino, a su correligionario *ipso facto*, como resultado no ya tan sólo del afecto personal, de la necesidad práctica o de los comunes intereses, sino en gran parte por el hecho de que se asigna una importancia absoluta e inexplicable al vínculo mismo.

Puede decirse que la endogamia, a diferentes niveles, es en gran medida un elemento de referencia que los individuos/colectivos intentan mantener o reproducir en el proceso migratorio, siendo la organización familiar un soporte básico y el principal vehículo para la transmisión de los valores y los códigos de la sociedad y la cultura de origen, ante el proyecto de retorno. En el proceso transmigratorio tienen lugar procesos de “expansión cultural”, en el sentido de cambios en los modelos socioculturales que compelen a la exogamia, y que en gran parte se deben a una disociación entre los modelos tradicionales y su función socio-cultural; y procesos de “contracción cultural”, en el sentido de revitalización de tales modelos, que compelen a la endogamia.³¹⁰ Los procesos de *expansión* y *contracción* sociocultural en las uniones mixtas dependerán del grado de observancia religioso-cultural (i.e. separación de roles sexuales) tanto del cónyuge

³¹⁰ Consúltense Meyer y Gestchiere (1999).

senegambiano como de su pareja española; de los procesos identitarios y de adaptación o cambio en la relación (i.e. diálogo y consenso, cambio y transformación), así como del contexto social general (i.e. presión y/o conectividad de la red social y familiar en origen y destino). Por regla general, la mayor conectividad de la red comunitaria en origen (i.e. conexiones familiares, dependencia familiar, etc., que puede dar lugar a un mayor o menor “encapsulamiento”) y en destino (i.e. mantenimiento del vínculo a través del flujo transnacional de bienes e información destino-origen y los viajes más o menos continuados) conduce a la endogamia. Y la menor conectividad o desconexión de la red de sociabilidad en destino y en origen (i.e. desconexión de los vínculos y consecuente disociación entre los modelos y las prácticas tradicionales y su función socio-cultural) conduce a la exogamia (además de otras desvinculaciones: monogamia, negativa a la circuncisión femenina, secularización, etc.). Que se produzca una disociación o una revitalización de los modelos socioculturales tradicionales dependerá también de las condiciones socio-económicas de los inmigrados/as y de sus parejas (sean o no inmigrantes), donde se puede dar una revalorización (“contracción cultural”) de los modelos tradicionales (endogamia) en situaciones de empeoramiento o crisis económica y/o social (también en el sentido de un contexto socio-ideológico desfavorable a los intereses socioculturales o identitarios de los individuos, y no sólo a nivel de integración económica), y una “expansión cultural” o debilitamiento de los referentes de origen en los procesos de gentrificación. Así, siguiendo a San Román (1994), si las alternativas que ofrece el sistema socio-económico mayoritario son más favorables que las que están al margen del sistema, la resistencia (endogamia) sería un impedimento a la supervivencia, y la tendencia pasaría a ser la asimilación (exogamia); aunque es preciso añadir que, de hecho, no se trata de procesos excluyentes ni irreversibles. Generalmente, el mayor grado de endogamia corresponde a los individuos más observantes religiosamente; y a una mayor observancia religioso-cultural de partida, corresponde una mayor tendencia a la revitalización religioso-cultural (“contracción”).

Una de las conclusiones generales fundamentales, y que señalan diversos trabajos realizados en contextos distintos³¹¹, es que el factor *social* predomina sobre todos los demás factores (p.e. étnico, nacional). Entre la población inmigrante senegambiana, el estatus social aglutinaría en gran parte los demás niveles: la “calidad personal-familiar” en términos socio-morales (i.e. observancia religiosa, educación, buen comportamiento y reputación familiar, bondad); el grupo étnico; el grupo social y estamento histórico; el nivel educativo-formativo y las pertenencias en bienes materiales. Así, ahora que las “identidades” están sustituyendo a las “clases sociales”, y que parece que las clases sociales ya no existirán, es pertinente señalar que, de hecho, muchas veces las actitudes de justificación de la endogamia o la exogamia en términos de identidad étnica-cultural están construidas en base a aspectos –conscientes o no– de clase o estatus social. La homogamia

³¹¹ Por ejemplo, los trabajos de: Kang Fu (2001); Kalmijn (1998) y Bastide (1970), entre otros. Además de la tendencia a la homogamia en general, que señalan otros tantos trabajos también analizados en el Capítulo 1, como los de: Winch (1958, 1974); Kerckhoff (1963); Girard (1981); Roussel (1975); Carabaña (1983); Murstein (1973, 1976, 1986) o Segalen (1992).

—entendiéndose el factor de “clase-estatus social” en la forma compuesta descrita— se vehicula a través de la endogamia, y predomina tanto en las uniones endógamas como en las exógamas. Es decir, que en casos de exogamia a diferentes niveles (p.e. país de nacimiento), predomina la homogamia y, en todo caso, la hipergamia (para los cónyuges senegambianos). Como se comprueba en el análisis cuantitativo de la MTC (véase el Capítulo 5, apartado 5.3), en las uniones mixtas entre senegambianos y españolas esto ocurre no sólo en el sentido “extenso” del concepto de homogamia al que me he acabado de referir, sino también en su sentido estricto: ambos cónyuges tienen más o menos el mismo estatus socio-profesional o, en todo caso, el cónyuge español tiene un nivel más alto que el cónyuge senegambiano (hipergamia del *partenaire* senegambiano). (Esto es algo que también se confirma en el estudio con la población gambiana residente en Londres). La exogamia asociada a la hipergamia incluye procesos de xenofilia (occidentofilia) y mixofilia que pueden describirse en ocasiones como situaciones de *passing* socio-cultural.

7.1.b Conclusiones sobre las hipótesis secundarias: edad (generación), sexo y carácter formal/informal de la relación

Las tres sub-hipótesis iniciales que hacen referencia al análisis de tres variables cruciales: *sexo*, *edad* (generación), y nivel *formal/informal* de la relación, derivadas de la investigación con gambianos en Londres, se cumplen:

a) Los hombres son más exógamos que las mujeres.

Esto es debido tanto a factores culturales como estructurales, todos ellos imbricados, y que ofrecen mayor movilidad y oportunidades para la exogamia a los hombres. Por un lado, la doctrina islámica y la estructura de parentesco en origen, sumado a la división de roles de género, hace que las mujeres tengan menos posibilidades de movilidad e interacción. Esto es algo que señalan otros trabajos respecto a distintos colectivos inmigrantes africanos, como los marroquíes:

En cuanto a las relaciones entre sexos, en muchas familias marroquíes se muestra una marcada segregación entre hombres y mujeres, entre los espacios de unos y de otros. Esto puede constituirse en elemento de conflicto al no estar la sociedad de acogida tan rigidamente demarcada, lo que condiciona el desarrollo socioafectivo de los hombres y mujeres marroquíes [...] La segregación sexual tiene su expresión hacia las mujeres con un mayor número de restricciones matrimoniales, sexuales, laborales e incluso educativas. [...] Por otro lado la mayor presión social a la hora de saltarse ciertas normativas para las mujeres que para los hombres explica el que las mujeres tengan un mayor peso en el mantenimiento de las pautas culturales.³¹²

³¹² Gregorio Gil (1996: 227).

Este tipo de matrimonio exige un cambio importante de mentalidad y se da raramente entre las mujeres inmigrantes de primera generación. [...] las mujeres musulmanas aún tienen que romper de manera más radical con la tradición para poder llevar a cabo uno de estos matrimonios, ya que la religión lo prohíbe y socialmente pasan a ser consideradas casi como prostitutas.³¹³

Obviamente, los preceptos religiosos islámicos, que establecen que una mujer no pueda desposar a un hombre que no sea musulmán y que un hombre en cambio sí pueda desposar a una mujer no musulmana, contribuyen a que los hombres sean más exógamos. Pero, debido a la estructura y organización social patriarcal general, los hombres, sean religiosos o no, tienen más libertad para la exogamia religiosa —que es corolario de la exogamia a nivel social y/o nacional— que las mujeres.

Por otro lado, como se ha señalado repetidamente, la gran mayoría de las mujeres senegambianas que residen en Cataluña han emigrado por reagrupación familiar, en cambio muchos hombres emigran solteros (y aún casados tienen más libertad de acción). Este patrón de migración masculino determina en gran parte el hecho de que muy pocas mujeres estén casadas con hombres españoles. Como se deduce de la MTC (explotación cuantitativa de los datos de Trabajo del campo en Cataluña), la endogamia de país entre los senegambianos es casi absoluta entre las mujeres, y los casi inexistentes casos registrados de uniones exógamas de las mujeres senegambianas tienen lugar con hombres de otros países subsaharianos. En los pocos casos de mujeres subsaharianas que forman pareja con hombres españoles, las mujeres no son senegambianas, sino de países como Guinea. Los pocos casos conocidos de parejas de hombres españoles con mujeres senegambianas suelen formarse a través del turismo. Cabe añadir que las mujeres senegalesas son algo más exógamas que las gambianas.

Es previsible que la progresiva feminización de la inmigración —también de la inmigración senegambiana— dé lugar a un aumento de las uniones mixtas entre mujeres senegambianas y hombres españoles (o de otras nacionalidades).

b) La exogamia es mayor en las relaciones *informales* que en las *formales*.

Como se vió en la explotación de datos cuantitativa del Capítulo 5, de hecho en la MTC hay contabilizadas más uniones exógamas *formales* (matrimoniales) que *informales* (no matrimoniales). Esto es debido en gran parte a que las relaciones informales que se han podido contabilizar son las relaciones estables con cohabitación y, en menor medida, las relaciones estables sin cohabitación; pero no las relaciones no estables sin cohabitación (relaciones casuales breves). Teniendo en consideración todo tipo de relación informal, y lo que expresan los propios entrevistados respecto a su red de relación, podemos decir que

³¹³ Pumares (1996: 132-133). Consúltase también Losada (1992).

predominan las relaciones exógamas de tipo informal, aunque la exogamia formal sea mayor de lo que se podría esperar.

Todos los casos contabilizados de relaciones de tipo informal por parte de los hombres senegambianos de la MTC son relaciones exógamas, principalmente con mujeres españolas, y en menor medida con mujeres de otras nacionalidades.

En conjunto, la predominancia de la relación informal en las uniones mixtas, que se confirma también en el caso de los gambiaños residentes en Londres (Inglaterra), es también debida tanto a factores culturales (p.e. doctrina islámica) como estructurales; todos ellos relacionados entre sí. En general, por razones culturales, los hombres gozan de mayor libertad en el campo de las relaciones maritales-sexuales (tanto por la afiliación al Islam como por la estructura social patriarcal en general).

Los que tienen más relaciones informales exógamas son también los más jóvenes, en parte por la desvinculación generacional entre el matrimonio como alianza matrimonial. Es pertinente señalar aquí una tesis de Foucault (1976: 139), según la cual la sexualidad substituye a la alianza cuando ésta se hace innecesaria.

El contexto social desfavorable al mestizaje juega también a favor de las uniones mixtas informales, puesto que a nivel formal (público) la presión de la norma es mayor. Como expresan algunos de los propios entrevistados, una relación formal pública estaría más "mal vista".

Asimismo, la exogamia informal estaría relacionada con la xenofilia y mixofilia; esto es, la propensión a la modernidad (occidentofilia) y los procesos de "expansión cultural" por parte del cónyuge senegambiano, y la exaltación y valoración positiva de los atributos asociados a la extranjería (exotismo) y la "negritud" (hipersensualidad, hipersexualidad, etc.) por parte del *partenaire* español. Sería reduccionista pensar que éste es siempre el móvil —o al menos el único móvil— en la relación; o que cualquier relación informal interétnica implica la promoción de estereotipos sexuales étnico-raciales. Incluso sería un error pensar que en el análisis de las uniones mixtas debe predominar el modelo de intercambio de recursos tangibles, incluido el atractivo físico (cf. O. Gaines y Liu 1997). Pero sería igualmente ingenuo pensar que estas actitudes no existen en absoluto, especialmente en las relaciones íntimas informales, y dentro de estas las de tipo más informal (relaciones casuales breves), como se ha observado empíricamente durante esta investigación, además de los apoyos teóricos y empíricos de otras investigaciones recogidas a lo largo de este trabajo.

Por otro lado, la exogamia también puede ser una vía para la emigración y la obtención de recursos con el fin de ayudar a la familia en origen. De ahí que también exista

exogamia *formal* —en parte— con esta finalidad (incluidos los “matrimonios blancos”, que claramente no predominan entre la población estudiada).

Además, hay que señalar que la endogamia o exogamia a nivel *formal* y la exogamia a nivel *informal* no son excluyentes; es decir, que pueden coexistir, lo que indica que no se trata de una dicotomía rígida. De hecho, muchos senegambianos residentes en Cataluña compaginan las uniones endógamas formales (con esposas senegambianas que normalmente residen en origen) o las uniones exógamas formales (con esposas españolas) con las uniones mixtas informales. Como se recoge en el Capítulo 5, esto ocurre más entre los gambianos que entre los senegaleses de la muestra (entre los senegaleses la proporción de uniones informales es ligeramente mayor que entre los gambianos, pero los gambianos compaginan más las uniones formales con las informales que los senegaleses). Así pues, entre los senegambianos de la muestra hay casos de hombres cuya esposa reside en origen, y que mantienen relaciones informales exógamas en destino. En ese caso, algunos confiesan no estar interesados en agilizar el proceso de reagrupación familiar de su esposa. Como me comentaba un senegalés cuya esposa reside en Marruecos: “mientras, el cuerpo tiene necesidades...” (TC6-HSW40-CXa-L). Hay también casos en los que la esposa senegambiana reside en destino, y el marido tiene alguna “amiga” española, normalmente mayor que él, y con la que no existe necesariamente una relación exclusivamente sexual, sino también de amistad que implica, por ejemplo, hacer viajes juntos, y que puede tener el consentimiento —o al menos conocimiento— de la esposa senegambiana (es el caso de TC1-HGM40-1CXa2NXe-B).

En principio, la mayor informalidad en las relaciones exógamas estaría también relacionada con un menor nivel de observancia religiosa. Aunque, de hecho, en muchos de los casos citados, los hombres se consideran musulmanes observantes (de hecho, para los hombres, tener relaciones informales estando casados no está estrictamente prohibido por el Corán). De nuevo, cabe separar el ámbito puramente normativo del ámbito del comportamiento real, y considerar a los sujetos como agentes activos y transgresores, con identidades complejas y desarticuladas —aunque se articulen en determinadas ocasiones.

Finalmente, hay que decir que, en origen, la exogamia informal entre las mujeres tiene que ver con el turismo y la prostitución, algo que se mantiene en destino (no tanto entre las mujeres senegambianas como de otras nacionalidades subsaharianas)³¹⁴. En Cataluña cada vez hay más parejas de hombres españoles con chicas extranjeras que ejercen la prostitución explotadas por mafias. Se trata de hombres mayores, muchas veces jubilados, que en ocasiones sacan a la mujer de la cadena de la prostitución; una vía de salida, esta, que se difunde rápidamente entre las inmigrantes recién llegadas. Cabe mencionar también el aumento de casos de niños nacidos de prostitutas que son acogidos en centros de atención.

³¹⁴ Las prostitutas africanas que desde hace poco tiempo rondan las calles de Barcelona, por ejemplo, son en su mayoría originarias de países subsaharianos en conflicto como: Nigeria, Sierra Leona o Liberia.

c) **Las generaciones jóvenes son más exógamas que las generaciones viejas.**

En general, los jóvenes senegambianos o descendientes de inmigrantes senegambianos son cada vez más exógamos y heterógamos en todos los sentidos. Esta tendencia es en gran parte una previsión en el caso que nos ocupa (senegambianos en Cataluña), que está basada en lo que se ha observado en el caso de Inglaterra y que también ha ocurrido en otros países³¹⁵; puesto que las “nuevas generaciones” (i.e. los hijos de descendientes de inmigrantes senegambianos), entre las que previsiblemente habría mayor exogamia, son en nuestro caso o bien prácticamente inexistentes (“tercera generación”) o bien demasiado jóvenes como para casarse (“segunda generación”) (véase el Anexo II al Capítulo 6: diagramas genealógicos SC-2, SC-3, SC-4, SC-7, SC-10, SC-13, SC-15, SC-18, SC-20, SC-22, SC-23 y SC-24). Esto no es así en todos los colectivos africanos. Así, entre los ecuatoguineanos residentes en Cataluña llegados en los años 1970s, existen ya “segundas” y “terceras” generaciones (Sepa Bonaba 1993: 32). De los casos existentes, los hijos o hijas de matrimonios mixtos forman o han formado pareja con individuos nacidos en España (véase el Anexo II al Capítulo 6: diagramas genealógicos SC-11 y SC-12).

Como hemos visto a lo largo del Capítulo 6, actualmente muchos senegambianos se refieren a la endogamia en general –así como a las formas de la estructura del parentesco tradicional: poligamia, familia extensa, matrimonio arreglado, etc.– como algo anticuado; y al mestizaje como una tendencia de la modernidad:

[en tono muy bajo] Los amigos, algunos pueden decirte, si es una persona muy religiosa te puede decir: “ah, pues tú tiene que hacer esto y hacer esto”; pero cada uno tiene la libertad de hace lo que... lo que ve bien, es que... Es que esta tendencia [endogamia] está... está pasando de moda. La gente están pasando... ¡están cambiando!; están cambiando. La gente están cambiando. [...] Yo estoy de acuerdo con Senghor [ex-presidente de Senegal]. Senghor decía que el porvenir del mundo es el mestizaje; y se nota. Progresivamente se nota. Aquí sí, la inmigración como acabamos de decir que es casi un generación; allí hay dos o tres generaciones en Francia o en Inglaterra. Aquí hay una sola generación, ¿y cuantos niños han nacido de *métisses*?, hay un montón. [...] Hay sitios que costará más y sitios que costará menos, pero con el tiempo ya... (SC19-HSW39-ChXe-B)

La tendencia a la mayor exogamia entre los jóvenes –así como el menor índice de poligamia– se debe a: la desvinculación con los vínculos de origen, la mayor interacción social (diversificación de las redes), así como al proceso de secularización. Y particularmente al primer aspecto; esto es, la disociación entre las prácticas “tradicionales” (matrimonio arreglado) y su función socio-cultural (i.e. alianza, estabilidad y cohesión familiar en origen), que afecta a todos los niveles: grupo étnico, familia (vínculo de parentesco), clase-estatus social y país. El conflicto intergeneracional se manifiesta en

³¹⁵ Consúltese, por ejemplo, Tribalat y Muñoz Pérez (1991) para el caso de Francia.

relación con la pérdida/mantenimiento de los referentes culturales de los descendientes de la "primera generación" de inmigrantes. En este conflicto, los padres se debaten entre el deber del mantenimiento cultural por los vínculos existentes y que se quieren mantener con la sociedad de origen, y el hecho de que los hijos han nacido y/o se han socializado en un contexto socio-cultural distinto, de forma que también los soportes identitarios son distintos a los de las generaciones anteriores. Como señala con una clara metáfora un joven senegalés residente en Mataró:

La gente joven pasan... y es normal. Yo cojo estas cosas como una maleta que me han dado mis padres... y a una cierta edad tengo que pensar: esto me interesa, esto no... Es un concepto (cultura) que todavía no he aclarado... es como una maleta, que coges y quitas, coges y quitas... y eso es exactamente lo que están haciendo los jóvenes. (TC11-HSF30-NXe-B)

Esta tendencia a la mayor exogamia de las generaciones jóvenes y los conflictos que genera es mayor en las familias mixtas. A estos conflictos intergeneracionales se refieren diversos trabajos en contextos distintos, tanto en el contexto de Cataluña (Domingo *et al.* 1995: 75), como en otros países (Varro 1995: 44-45, para el caso de Francia).

Que el índice de matrimonios exógamos aumenta en las generaciones de hijos de inmigrantes, es algo que señalan numerosos trabajos (Coleman 1983, 1985, 1992-a, 1993: 71-74; Booth 1992: 48; Berrington 1994: 535; Anwar 1994: 27; Todd 1996: 71). Algunos estudios señalan que, de hecho, no hay necesariamente mayor exogamia entre los más jóvenes, sino entre los que han llegado más jóvenes y entre los nacidos y/o socializados en el país de inmigración de sus padres (Molde y Fisher 2001: 178). Sin embargo, esta tendencia y sus consecuencias dependerán en gran medida de las situaciones concretas y las auto-percepciones de estas "nuevas generaciones". De hecho, pueden darse procesos de revitalización cultural, en parte provocados por contextos económicos y/o socio-ideológicos desfavorables en la sociedad de acogida. Esto es lo que observé entre la población gambiana de Londres: frente a lo que se podía esperar, muchos de los gambianos de generaciones más antiguas tenían una idea del retorno menos concreta que la de muchos de los jóvenes nacidos en Inglaterra, que expresaban sus planes de casarse con una mujer gambiana y de establecerse permanentemente en Gambia, lo que coincidía con un contexto socio-económico desfavorable.

Por un lado, ciertamente, el trabajo con población senegambiana en Cataluña apunta a que entre los descendientes de los inmigrantes senegambianos en Cataluña –especialmente en los hijos de parejas mixtas– puede producirse un rechazo hacia la cultura de origen de los padres y una voluntad de *passing* cultural o de eliminación de las "marcas de extranjería" por influencia de un contexto socio-cultural donde se experimentan situaciones, valores y referentes distintos. La influencia negativa del contexto socio-ideológico, las actitudes racistas y xenófobas, que ejercen presión sobre las parejas mixtas (mixofobia), además de sobre los propios inmigrantes, viene mediada por prejuicios hacia

los inmigrantes senegambianos —y en general procedentes de países pobres; a saber: delincuentes, drogadictos, atrasados, gandules, oportunistas, que se casan o mantienen relaciones con nativas por interés, etc. A éstos se suman una serie de estereotipos y prejuicios en torno a la moralidad y la sexualidad de los negros (i.e. el mito del negro como individuo hipersexual, amoral, corruptor y, en el caso de los hombres, potencial violador de la “casta mujer blanca”). El hecho de que la mayoría de senegambianos, y africanos en general, sean musulmanes, supone otro factor de presión social. Actualmente, la afiliación al Islam se da en un contexto reacio³¹⁶, en gran parte por la influencia de los *mass media*, que recrean el imaginario colectivo negativo del Islam. La imagen del Islam que llega a la gente está asociada a la violencia y el conflicto, a la desigualdad y la pobreza, y se identifica erróneamente Islam con integrismo. Estos prejuicios y estereotipos se reproducen, de hecho, en la misma escuela. Es significativo señalar que la política de la Unión Europea sobre inmigración y convivencia, a la vez que considera que algunas obligaciones sociales de la ley islámica (p.e. poligamia, posición subordinada de la mujer, repudio, etc.) topan con el pluralismo democrático occidental, hace un énfasis especial en la problemática del renacimiento de los viejos prejuicios en cuanto al enfrentamiento: Islam vs. Cristianismo (Generalitat de Catalunya 2001: 157). Así, sucesos como los atentados terroristas del 11 de septiembre en Estados Unidos, atribuidos a grupos integristas islámicos, han contribuido a propagar esta islamofobia. Hablar —como se hizo pocos días después de los atentados— de “choque de civilizaciones” agrava las actitudes de rechazo e implica obviar la complejidad y diversidad de la afiliación al Islam (el Islam moderado, que es mayoría, está tan en contra del integrismo como sus críticos occidentales). Ciertamente, la otra cara también existe (el esfuerzo de perfección individual que supone la *jihād* se conjuga con la afirmación de la *Umma* o comunidad de creyentes ante los enemigos de Allah, aquellos que obstaculizan su expansión, en cuyo caso el uso de la violencia no tiene límites). Pero confundir los extremos con la totalidad es un grave error. Otro ejemplo famoso de proceso de racialización de la religión y de homogeneización de los musulmanes como el “extremo Otro”, ocurrió en Inglaterra en 1989, con el fenómeno Rushdie, cuando se fortaleció la imagen de los musulmanes como una sola comunidad con una sola voz (fundamentalista), perdiendo de vista la complejidad del caso. Los *mass media* jugaron aquí, como siempre, un importante rol en cuanto a la reificación de las dicotomías Nosotros/Ellos, modernidad/primitivismo, etc.³¹⁷ En suma, en un contexto en que el Islam está en desprestigio a nivel social, es difícil que las “nuevas generaciones”, que como todos buscan la aceptación del resto del grupo, se identifiquen abiertamente como musulmanes, o como “hijos de inmigrantes extra-comunitarios”. Todo esto, digo, influye en la tendencia a la exogamia de las generaciones jóvenes.

³¹⁶ Cabe recordar, además, que la política de integración de los inmigrantes en España no tiene lugar en un marco estatal aconfesional o laico; aunque en la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea se hable de: “respeto de la diversidad de culturas y del respeto a la libertad de pensamiento y religión”.

³¹⁷ Sobre éste tema consúltese Modood (1992) y véase Brah (1996: 168) y Ahmed, A. S. (1992: 3, 169-177). Puede consultarse también S. Cottle (1991) Reporting the Rushdie affair: a case study in the orchestration of public opinion, *Race & Class*, 32 (4), p. 46.

Pero, por otro lado, también se ha observado que entre los hijos más mayores se produce en muchas ocasiones una mayor voluntad de vínculo con el país de origen de los padres (o en el que ellos nacieron y no se socializaron), especialmente si se ha mantenido contacto con Senegal o Gambia. Esto es algo que también señala Sipi (1997: 61) respecto al incumplimiento del pronóstico de lo que ella llama: "la ideología del nuevo converso" (i.e. rechazo de la sociedad de origen, etc.). Esto, sumado a un contexto socio-ideológico desfavorable, puede también dar lugar a procesos de revitalización identitaria en el sentido en que Epstein (1978) hablaba de primordialismos; esto es, la capacidad de movilización y respuesta, de aglutinación y reificación, en cuanto al sentimiento de pertenencia identitaria en situaciones como las descritas más arriba.³¹⁸

Finalmente, en cuanto a la identidad de los hijos de parejas mixtas, hay que tener en cuenta la multiplicidad y flexibilidad de las identidades, como muestran diversos trabajos referentes a otros contextos pluriculturales.³¹⁹

A la vez, y como señalé en la Introducción del trabajo, quiero insistir en que la cuestión de la denominación de la "segunda/tercera... generación" no está resuelta. Insisto en que el tratamiento que se le da aquí al concepto tiene que ver con el interés en conocer las vinculaciones físicas y/o simbólicas con el origen de los padres (o padre o madre) y los procesos identitarios, y cómo esto se vincula con la elección de la pareja o cónyuge. Aquí, la cuestión de los fenotipos tampoco se puede obviar, pues, de hecho, son marcas (visibles y construidas) que 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.

7.2 Conclusiones sobre las uniones mixtas entre senegambianos y españolas

7.2.a Perfil socio-demográfico de las uniones

La mayoría de senegambianos que forman uniones mixtas son hombres solteros –o con relaciones previas no formalizadas– con recursos socio-económicos suficientes o por encima de la media y con contactos previos en el exterior. Normalmente emigran los hombres solos, y una vez establecidos en Cataluña, reagrupan a su cónyuge e hijos –si los hay. Esa es en gran parte la razón por la cual apenas hay casos de matrimonios mixtos entre mujeres senegambianas y hombres españoles.

³¹⁸ Véase vi-Makomé (2000: 119-122), quien también plantea esta problemática identitaria entre los hijos de la inmigración.

³¹⁹ Consúltase Fuyo Gaskins (1999), para el caso norteamericano.

Podemos establecer una tipología básica de la formación de la unión exogámica:

- a) Hombres inmigrantes casados, con o sin hijos, que emigran y forman otra unión en destino, con o sin ruptura de la relación anterior (normalmente sin ruptura formal)
- b) Hombres inmigrantes solteros que:
 - b.1) Conocen a una mujer de otro país (principalmente española) en destino
 - b.2) Conocen a una mujer turista en su país de origen y luego emigran juntos
- c) Mujeres inmigrantes divorciadas que:
 - c.1) Llegan a destino casadas en reagrupación familiar, se divorcian y vuelven a casarse en destino con un hombre de otro país, principalmente español (poco común)
 - c.2) Llegan a destino ya divorciadas y forman una unión mixta (menos común)
- d) Mujeres inmigrantes solteras, que generalmente emigran en reagrupación familiar (hijas de inmigrantes), y que forman una unión mixta en destino (potencialmente más común)

Del 26% de los casos de uniones matrimoniales o de cohabitación entre hombres senegambianos y mujeres españolas de la MTC, la mayoría de las mujeres han nacido en Cataluña (69%), aunque un porcentaje considerable lo ha hecho en otras comunidades autónomas (31%), principalmente del sur y centro de España (Andalucía: Jaén, Granada, Cádiz y Córdoba; Extremadura; Castilla-León; Palencia y Logroño; y Castilla-La Mancha: Ciudad Real). Estas uniones con mujeres de otras comunidades autónomas corresponden a las uniones más antiguas en el tiempo. De hecho, se puede establecer una distinción entre dos "tipos de parejas", que más o menos coinciden con distintos momentos en tiempo:

- a) Por un lado, las parejas mixtas entre senegambianos y españolas que se formaron en los años 1970s y 1980s, suelen ser parejas que se conocían en destino, generalmente en contextos lúdicos (p.e. discotecas). Las mujeres proceden fundamentalmente del sur y centro de España (Andalucía, Extremadura, Castilla-León, Castilla-La Mancha, etc.), y muchas de ellas estaban divorciadas y con hijos previamente a la unión mixta. Se trata, generalmente, de uniones donde las mujeres españolas tenían la idea de formar una familia.

b) Por otro lado, las parejas más recientes se han conocido a través del turismo, ya sea en origen (habiendo viajado la mujer a África y conociendo a su pareja *in situ*) o en destino (tras regresar de África y conociendo a su pareja en destino a través de aquella experiencia). Es cada vez más frecuente el caso de mujeres occidentales que visitan Senegal o Gambia, o cualquier otro país africano por ejemplo, vinculadas en programas de acción humanitaria o como miembros de ONGs, y que conocen a su actual pareja en origen y regresan juntos a destino. En este caso se dan más uniones de tipo informal (con o sin cohabitación); aunque en ocasiones las uniones de cohabitación acaban en matrimonio. En ellas las mujeres son mayoritariamente nacidas en Cataluña, más jóvenes, más independientes y con mayor estabilidad laboral, y no suelen haber estado casadas anteriormente.

La mayoría de las mujeres españolas casadas con hombres senegambianos tienen un nivel educativo mayor y puestos más cualificados que sus cónyuges (hipergamia en el caso de los hombres senegambianos). Sin embargo, generalmente las mujeres españolas tienen menos ingresos que sus parejas (si bien la proporción de las que ganan más es mucho mayor que en el caso de las esposas africanas). En los casos de cohabitación entre hombres senegambianos y mujeres españolas –y también de otros países que no son ni España ni el propio– las uniones son fundamentalmente homógamas en términos socio-profesionales, y en un nivel de formación-remuneración generalmente no bajo. En general, en las uniones entre hombres senegambianos (africanos en general) y mujeres españolas, las mujeres suelen ser de la misma edad o mayores que los hombres (a diferencia de las uniones endógamas, entre africanos), especialmente en las uniones de cohabitación estable o estable sin cohabitación.

Generalmente los hombres senegambianos que forman uniones mixtas son menos observantes religiosamente; y todavía lo son menos aquellos que forman uniones de cohabitación.

Cabe destacar también que, según la MTC, en las uniones mixtas entre hombres senegambianos y mujeres españolas, los hombres se han divorciado alguna vez –previamente a la unión mixta– en el 12% de casos, y en torno al 30% lo han hecho las mujeres.

Finalmente, la mayoría de parejas mixtas entre senegambianos y españolas tienen uno o dos hijos en común. Algunos más, pero en general el número de hijos es menor que en África (compárense los diagramas genealógicos de las entrevistas semi-dirigidas realizadas en Gambia –Anexo I al Capítulo 6– con los de las realizadas en Cataluña –Anexo II al Capítulo 6). Los gambianos tienen más hijos que los senegaleses, pues generalmente los segundos han llegado a España más tardíamente.

7.2.b Formación de la unión mixta y dinámica de la pareja/familia

Como se ha visto que expresan los propios sujetos entrevistados, la mayoría de las parejas mixtas entre senegambianos y españolas afirman la impredecibilidad de su unión. En este sentido, existe una diferencia entre el proyecto inicial del *partenaire* senegambiano (i.e. migración temporal y matrimonio endógamo) y la realidad posterior (i.e. migración permanente y matrimonio exógamo). La misma estructura social, tanto en origen para el cónyuge senegambiano como en destino para el cónyuge español, así como la presión hacia la endogamia que ejercen las respectivas familias y el contexto social general (inmigrofobia y mixofobia), hace que la unión mixta constituya en muchos sentidos una "anti-estrategia".

He argumentado que la exogamia puede suponer para el cónyuge senegambiano un proceso de *passing* socio-cultural. Aunque también puede inscribirse dentro del proyecto de la emigración pensada como estancia temporal para la obtención de recursos económicos y/o formativos que servirán para ayudar a la familia en origen y/o invertir en origen para garantizarse una estabilidad vital a largo plazo, lo que incluye el plan a medio-largo plazo de una unión endógama y la formación –o mantenimiento si ya la había– de una familia en origen o reagrupación de la unidad conyugal en destino. Este proceso incluye los casos de "matrimonios blancos" que, de hecho, en sentido estricto (única razón de la unión), no son comunes entre los senegambianos residentes en Cataluña (España), sino más bien en países norte-europeos. También pueden darse situaciones de bigamia, coexistiendo la unión endógama en origen y la unión exógama en destino (constituyendo un "matrimonio blanco" o no). En este caso, la exogamia supone una vía para ayudar ya no sólo a la parentela, sino fundamentalmente a la/s esposa/s e hijos en origen, que pueden ser luego reagrupados (esposa y/o hijos). Pero esto, de hecho, tampoco es algo común.

He argumentado también que en las relaciones mixtas entre senegambianos y españoles pueden existir actitudes de xenofilia y mixofilia, tanto por parte del *partenaire* senegambiano como del *partenaire* español. Esta actitud por parte de algunos de los *partenaires* senegambianos se refiere a un sentimiento de xenofilia hacia lo occidental (modernidad), donde la "negritud" tendría un valor negativo, mientras que la "blancura" tendría un valor positivo asociado a la modernidad y a un mayor estatus. En este caso, la unión mixta puede suponer una vía para el *passing* cultural y/o estructural (integración social). Por parte del *partenaire* español, la xenofilia se basaría en una exaltación y valoración positiva de los atributos asociados a la extranjería (exotismo, valores culturales distintos: solidaridad, espiritualidad, vitalidad: baile, música, etc.) y la negritud (hipersensualidad, hipersexualidad, etc.) que, por otro lado, pueden ser valoraciones compartidas por el *partenaire* senegambiano. Obviamente, como ya se ha dicho, este tipo de actitudes no son siempre el único móvil, o ni siquiera un móvil de la unión; pero sin duda juegan un papel significativo en las relaciones mixtas, especialmente en las relaciones íntimas a nivel informal.

Hemos visto que en las uniones o familias mixtas pueden surgir problemas de convivencia y conflictos por motivos estructurales y diferencias en el bagaje sociocultural y los hábitos cotidianos, por lo que son muchos los que expresan que en todas las parejas, pero especialmente en las parejas mixtas, el respeto, el diálogo y la flexibilidad son fundamentales para la convivencia. Uno de los motivos de conflicto es el choque entre distintos proyectos vitales a largo plazo; esto es, entre el plan de retorno e inversión en origen, por parte del cónyuge senegambiano, y la voluntad permanencia e inversión en destino (España) de la esposa española. Aunque, de hecho, para la mayoría de las parejas mixtas, y especialmente aquellas que tienen hijos nacidos y/o socializados en Cataluña, el proyecto futuro no es tanto el retorno definitivo como la residencia transnacional; es decir, estar *aquí* (Cataluña) y *allí* (Senegambia). La inversión por partida doble, en origen y en destino, con el fin de asegurar una residencia en cada sitio –tanto para la pareja como para los hijos– es algo en lo que están de acuerdo la mayoría de parejas (por otro lado, las mejor situadas, que pueden afrontar esos gastos). El proyecto de retorno definitivo es menor (en intensidad y en su puesta en práctica) cuanto mejor es la situación socio-económica y la adaptación en Cataluña por parte del cónyuge senegambiano –y también de su pareja. De hecho, este regreso definitivo al país de origen sólo se llevaría a cabo una vez se dispusiera de los recursos suficientes como para afrontar el gasto que requiere la solidaridad económica familiar en origen y poder asegurarse así una estabilidad de por vida en origen. Aunque generalmente este momento se pospone interminablemente, pues nunca se alcanza el nivel deseado, que con el tiempo tiende a aumentar (téngase presente la Figura (3).1, en la página 293, sobre el campo de la transmigración). En cualquier caso, es algo generalizado el mantenimiento de los vínculos con el país de origen del padre por parte de la familia (i.e. pareja e hijos).

Por otro lado, y en parte relacionado con lo anterior, los conflictos pueden derivarse de hábitos socioculturales distintos, como el choque entre la independencia del modo de vida occidental y la solidaridad familiar africana en sus dos vertientes: a) ayuda económica a la familia en origen (que muchas veces incluye el deber de salvar la deuda contraída por el soporte económico a la emigración) y b) sociabilidad y ayuda mutua –no necesariamente económica– entre paisanos en destino. No obstante, por parte de los individuos senegambianos también se producen contradicciones entre un discurso sobre la solidaridad familiar (ayuda económica a la familia de origen, etc.) y una actitud escondida de autonomía y proyecto individual.³²⁰

³²⁰ Esto es algo que también señalan otros estudios sobre inmigrantes senegambianos en Europa, como los de Riccio (1999; 2000: 46).

Asimismo, los conflictos pueden venir generados por distintos modelos en las relaciones de género (p.e. separación de roles sexuales vs. tendencia a la igualdad de roles), que en el caso de los senegambianos están vinculados a la afiliación al Islam, pero también a la propia estructura social en origen. Obviamente, en las parejas en las que ambos cónyuges coinciden a nivel de observancia religiosa, existe mayor consenso a nivel de relaciones de género. Sin embargo, es preciso relativizar el peso de la religión en estos conflictos. En los procesos de revitalización cultural que pueden llevar a la ruptura de una unión mixta y a la formación de una nueva unión endógama, las razones religiosas muchas veces enmascaran diferencias y desigualdades sociales vinculadas al patriarcalismo en general. De hecho, los conflictos de convivencia en los matrimonios mixtos a los que me he referido en el Capítulo 6, se reproducen muchas veces con exactitud en los matrimonios endógamos. El choque no se da, entonces, sólo entre aspectos culturales, sino entre las diferencias en las relaciones de género a nivel global. De ahí que la ruptura de una pareja mixta no tenga que estar necesariamente asociada a las diferencias en las afiliaciones religiosas (culturales). El móvil de la unión endógama tras la ruptura de una unión mixta en los casos analizados ser más la diferenciación social de roles según el sexo (esposa a cargo de la casa y el cuidado de los hijos, y marido que trabaje fuera y goce de un alto grado de independencia) que la preferencia por la misma afiliación religiosa *per se*. Igualmente, la preferencia por la conversión al Islam de la esposa tiene que ver más con un comportamiento acorde con el aprendido (i.e. respeto, fidelidad, separación de roles, etc.) que con una voluntad de conversión estrictamente religiosa (y en la práctica, muchas parejas mixtas no consideran la conversión del cónyuge no musulmán como algo complicado o demasiado sacralizado, sino más bien como un trámite para seguir la tradición). Es decir, que la estructura social patriarcal pesa más que los demás factores; aunque esos factores puedan acomodarse o ser usados para legitimar a esa estructura (p.e. religión islámica). Esto supone, de hecho, una crítica al propio concepto de 'cultura' en la forma difusa, y a la vez reificante, en que se usa actualmente.

En definitiva, muchas veces se atribuyen a las diferencias culturales los problemas de convivencia en las uniones mixtas, cuando en realidad se trata de conflictos en las relaciones interpersonales en los que las *personas* —más que las *culturas*— son los protagonistas.

7.3 Conclusión final: la endogamia/exogamia como espacio diaspórico de contestación y dinámica socio-cultural

En general, el resultado de los procesos migratorios y de la interculturalidad es a la vez cambio y mantenimiento cultural; transformación y conservación o recreación. En este sentido, es preciso repensar el concepto de 'cambio social', en la medida en que las transgresiones no implican necesariamente rupturas, y las rupturas no son necesariamente estáticas o unidireccionales. Más bien, el espacio de la migración y la interculturalidad es un espacio donde los procesos de *globalización* y de *localización*, de *contracción* y *expansión* sociocultural coexisten. Esta dinámica socio-cultural no hace sino subrayar el hecho de que las culturas, o mejor, las personas que ponen en práctica un bagaje socio-cultural, son dinámicas y complejas.

En este contexto, los procesos de endogamia/exogamia constituyen un espacio dialógico de conflicto y dinámica sociocultural especialmente complejo y activo. No hay que considerar a la familia únicamente como el espacio en el que se transmiten los valores y modelos que sirven para mantener y proporcionar estabilidad al grupo; es decir, como elemento contractivo, sino también en su rol de innovación y transformación (expansión o flexibilidad cultural). Y en gran parte, el motor de estos procesos de innovación, transformación o recreación son los propios descendientes de los inmigrantes nacidos y/o socializados en el país de destino. No obstante, hay que entender el cambio como algo no unidireccional ni irreversible, ni eliminatorio o incompatible; es decir, los cambios no son necesariamente estructurales, sino más o menos flexibles y temporales, constituyendo muchas veces transformaciones y/o recreaciones. Además, procesos de *contracción* y *expansión* sociocultural pueden ocurrir simultáneamente. Así, por ejemplo, como hemos visto, un individuo senegambiano puede "romper con la norma" casándose con una mujer española, y luego divorciarse y casarse endógamicamente a todos los niveles: país, religión, etc. O pueden coexistir la unión endógama en origen y la unión exógama en destino (constituyendo o no un "matrimonio de conveniencia"). O, simplemente, un individuo puede formar una unión mixta y ser endógamo a otros muchos niveles y en diferentes planos; esto es, con una ideología y/o actitudes y/o comportamientos contrarios a lo que se podría esperar de su "apertura al mestizaje". Porque la unión mixta tampoco implica la aceptación completa de los representantes de ambos grupos por parte de los respectivos cónyuges; y los prejuicios y límites étnico-raciales pueden estar bien presentes. Es decir —y especialmente aplicado a la previsión del comportamiento de las "nuevas generaciones"— existen muchas maneras de ser "transgresor", y serlo en unos aspectos puede coexistir con ser "conservador" en otros. Sería un error, pues, considerar que estas dinámicas, la multiplicidad de voces y manifestaciones (¿contradicciones?), no forman parte de la realidad, cuando, en general, constituyen la realidad misma.

Por otro lado, lo que es o no una "ruptura" o una "expansión" cultural, es algo más o menos relativo. Ello dependerá en gran medida de cómo se perciban y negocien las

diferencias; lo que a su vez dependerá de las políticas de espacio/lugar, es decir, del significado que los individuos den a la *localización* en el sentido físico y simbólico del *lugar-diferencia*.³²¹ Esto supone romper con el mito de la “bi-culturalidad” o, incluso, de la “multi-culturalidad” en el sentido de que los espacios de acción no se limitan a “dos (o más) culturas” estáticas. Cabe retomar aquí la idea del ‘origen’ (*homeland*) y de la ‘diferencia’ como entidades más o menos imaginadas, recreadas y transformadas en el proceso migratorio o diaspórico. Construcciones flexibles y cambiantes, en gran parte fruto de la inter-relación constante entre los que se han desplazado y los que no lo han hecho (téngase presente la Figura (3).1, en la página 293, sobre el campo de la transmigración). En este sentido, entiendo las identidades culturales, más que como esencias, como posicionamientos producidos en una relación continua entre historia, cultura y poder (en la línea de: Hall 1994; Brah 1996; Luke y Luke 1998). Las identidades y sus representaciones son constantemente imaginadas y re-imaginadas; creadas y re-creadas dentro de contextos socio-económicos y políticos fluctuantes que son constituidos dentro de dimensiones locales, regionales, nacionales y transnacionales y que proveen espacios para su re-negociación y re-definición.

Puede concluirse, pues, que las situaciones y procesos de endogamia/exogamia constituyen un *intersespacio* (*‘inbetween spaces’*), donde las experiencias intersubjetivas en base a factores diversos (p.e. nacionalidad, valores culturales, etc.) son negociadas. Un proceso de articulación de las diferencias que es un acto de hibridez sociocultural (Bhabha 1994: 1). Los procesos y dinámicas de endogamia/exogamia constituyen, en suma, un *espacio diaspórico* de contestación cultural (cambio, transformación y/o recreación) de las identidades y, en general, de las relaciones de poder, donde interseccionan las esferas de clase, raza y género. Siguiendo la definición de Brah de *‘diaspora space’* (1996: 208-209, 248):

[...] the intersectionality of diaspora, border, and dis/location as a point of confluence of economic, political, cultural and psychic processes. It is where multiple subject positions are juxtaposed, contested, proclaimed or disavowed; where the permitted and prohibited perpetually interrogate; and where the accepted and the transgressive imperceptibly mingle even while these syncretic forms may be disclaimed in the name of purity and tradition [...] diaspora space is the point at which boundaries of inclusion and exclusion, of belonging and otherness, of ‘us’ and ‘them’, are contested [It addresses the realm] where difference and commonalty are figured in non-reductive relationality.

³²¹ Sobre los conceptos de ‘diferencia’ y ‘diferenciación’, consúltense Brah (1992; esp. pp. 140-144).

TERCERA PARTE

CAPÍTULO 8

ENDOAMIA, EXOAMIA Y RELACIONES INTERÉTNICAS EN LAS SOCIEDADES PLURALES. HACIA UN ANÁLISIS PROFUNDO DE LA INTERCULTURALIDAD

8.1 Políticas de inmigración y modelos de sociedad en las sociedades plurales

8.1.a Contexto general

Hoy día la mayoría de sociedades son cultural y étnicamente plurales (Kymlicka 1996). De hecho, ni el multiculturalismo es una novedad, ni obedece a un único patrón. En el Reino Unido, por ejemplo, la multiétnicidad no empieza con la inmigración afrocaribeña de los años 1940s. Antes hubo romanos, sajones, vikingos, daneses, normandos, etc. (Mullard 1973: 39-40). Tampoco en España, donde el fenómeno de la inmigración extra-comunitaria es más reciente, la diversidad étnica y cultural es un fenómeno nuevo. Además de por su pasado histórico andalusí, de acuerdo con el modelo de Estado plurinacional autonómico, España puede definirse como uno de los países más plurales de Europa. En una Europa, pues, ya de por sí profundamente heterogénea, los nuevos flujos migratorios internacionales han contribuido a la pluriculturalidad y el cosmopolitismo. La respuesta política a esta realidad ha sido diversa según los países. En el caso británico, fue en el período de la Primera Guerra Mundial y, especialmente, de la Segunda, con el asentamiento permanente de muchos de los trabajadores que habían emigrado a Inglaterra, cuando se empezó a plantear la cuestión de la "segunda generación" de inmigrantes, un tema al que se referían como 'The Black question' (Solomos 1988: 160). Esta cuestión se planteaba en términos de asimilación o *conformity* (i.e. conformidad a los valores culturales dominantes). Este modelo de asimilación dominó desde los años 1950s hasta mitades de los 1960s. Sin embargo, las críticas a este modelo crecieron paralelas a una política basada en la noción de integración pluralística (*pluralistic integration*) e igualdad de oportunidades. Este proceso puede compararse a la evolución desde la *anglo-conformity* o asimilación a la política del *Melting-Pot* en los EE.UU. Cohen (1988: 164-165) recoge los comentarios al respecto de Roy Kenkins en 1966:

Integration is perhaps a loose word. I do not regard it as meaning the loss, by immigrants, of their own characteristics and culture. I do not think that we need in this country a 'melting pot', which will turn everybody out in a common mould, as one of a series of carbon copies of someone's misplaced vision of the stereotyped Englishman. I define integration, therefore, not as flattening process of assimilation but as equal opportunity, accompanied by cultural diversity, in an atmosphere of mutual tolerance.

Paradójicamente, este tipo de discursos coexistía con una política activa de control de la inmigración, incluida la restricción en la reagrupación familiar (Cohen 1988: 164-165; Coleman 1992-a: 441). En cualquier caso, los políticos asumieron que el simple aprendizaje de la lengua inglesa no era la solución, y que los procesos de interculturalidad que abordaban eran algo mucho más complejo. Así, durante los años 1970s, el modelo multicultural se fue asentando, especialmente en cuanto a política educativa (p.e. curriculums multiculturales en las escuelas), aunque sin imbricarla con el ámbito de la integración laboral (Cohen 1988: 172-181). Esta tendencia hacia un modelo pluralista se reforzó durante los años 1980s (Molle y Zandvliet 1993: 100); y en la actualidad el Primer ministro británico, Tony Blair, se refiere al Reino Unido como una sociedad multicultural o multiracial en términos positivos.³²²

En otros países se han seguido procesos parecidos, y actualmente se puede distinguir entre dos líneas que tienden a fusionarse. Por un lado, está el modelo asimilacionista de la *Europe des citoyens*, de tradición liberal francesa. Y por otro lado, está el modelo pluralista de la *Europe des minorités*, de tradición inglesa (cf. Luthra 1997: 105; Miles 1993: 174-176). Como digo, no se trata de fórmulas excluyentes; de hecho, en la actualidad la mayoría de países europeos mezclan ambos modelos. Cabe señalar, pues, siguiendo a Nicholls (1974), que el concepto de 'sociedad plural' tiene diferentes significados en distintos períodos y contextos, pudiendo adoptar diferentes formas (pluralismo cultural, pluralismo social y pluralismo estructural), lo que va más allá de la definición de Smith (1965), que limita las sociedades plurales a las que presentan tradiciones culturales diferentes.

En los últimos años, diversos autores han señalado que estos dos modelos, como opciones separadas, están en proceso de colapso, en parte por la acumulación de contradicciones internas (Giménez 1993-a; Carens 1994; Crowley 1996; Zolberg 1996; Bauböck 1996; Luthra 1997; Baumann 1999; Parekh 2000). Por un lado, la perspectiva asimilacionista implica la abolición de las diferencias, cuando a veces pueden coexistir. Por el otro, el modelo pluralista (multiculturalismo como "mosaico cultural") puede favorecer procesos de esencialización y segregación, con repercusiones en las relaciones de poder internas³²³, en detrimento de principios de ciudadanía común. Como señala Parekh (1990: 72) para el caso de la Gran Bretaña multiétnica:

Britain cannot allow separate legal systems for different communities [...] violating the fundamental principles of common citizenship.³²⁴

³²² Aunque algunos autores señalan que el término 'multi-racial' es menos satisfactorio que el término 'multi-cultural' o 'multi-étnico' (Parekh 1990), de hecho, todos pueden incluir diversos significados: universalismo, asimilación, homogeneidad cultural o igualdad (Simpson 1995: 470).

³²³ Por ejemplo, a nivel de relaciones de género. Consúltase Yuval-Davis (1997-b).

Más que de modelos, la cuestión, planteada por Bauböck (1996), es: ¿en qué formas y en qué medida deben los inmigrantes adaptarse a la sociedad de acogida y viceversa?. Parece claro que la tendencia futura es hacia un modelo transnacional local-global adaptado a cada país según sus particularidades poblacionales e históricas, que concilie la diversidad cultural e identitaria con la cohesión social y política (cf. Carens 1994; Giménez 1994; Kymlicka 1996, 2001; Luthra 1997: 223-229; Grillo 2000³²⁵; Castles y Davidson 2000; Bauböck 1996, 2002; Martiniello 2002). Así, Martiniello apunta hacia la necesidad de una ciudadanía multicultural dentro de una democracia multicultural, que supone la constitución de:

[...] un corps de citoyens actifs jouissant des mêmes droits et des mêmes devoirs et qui partagent le même espace public et un projet démocratique commun dans le respect du droit et des procédures juridiques et politiques. Ces citoyens peuvent par ailleurs présenter des identités et des pratiques culturelles variées de leur choix, soit dans en privé, soit dans l'espace public. Ces choix culturels et identitaires révocables ne conditionent toutefois pas leur position dans l'ordre social, économique et politique.³²⁶

En la misma línea, y en vista de la tendencia global a la existencia de comunidades transnacionales (i.e. individuos y grupos basados en dos o más países), Bauböck (1996, 2002) arguye que la mejor forma de interpretar el impacto de la migración en la ciudadanía democrática es la ciudadanía transnacional –en lugar de multinacional– que reconoce la superposición o coexistencia de diversas afiliaciones políticas, tendiendo a un cosmopolitismo federal “desde abajo”; esto es, no centralizado, sino con distintos niveles y competencias (desde el nivel local al nacional). Esto supone deconstruir la identificación entre ciudadanía y nacionalidad; es decir, la idea encorsetada de vinculación o pertenencia a un único Estado, e incluso a varios Estados (bi-nacionalidad o multi-nacionalidad). La complejidad y fluidez de la transnacionalidad requiere cambios sociopolíticos a nivel estructural.

³²⁴ Consúltense también Parekh (2000). Para una crítica constructiva del modelo multicultural consúltense: Turner, T. (1993); Gutmann (1994); Baumann (1999) y Kymlicka (2001). Véase también Pujadas (1998: 257). Para una crítica del multiculturalismo en mi opinión simplista, que esencializa y reifica las diferencias, consúltense Sartori (2001).

³²⁵ Del mismo autor, consúltense también: R. Grillo (1998) *Pluralism and the politics of difference. State, culture and ethnicity in comparative perspective*, Oxford: Clarendon Press (esp. Cap. 9: Multiculturalism and Beyond, y Cap. 10: Pluralism and the postmodern condition).

³²⁶ Martiniello (2002: 47). Consúltense, del mismo autor, *Sortir des ghettos culturels*, Paris: Presses de Sc. Po., La Bibliothèque du citoyen, 1997.

La tendencia, pues, es hacia un modelo de multiculturalismo transnacional o cosmopolita, adaptado a las particularidades de cada país. Según Kymlicka (2001), un multiculturalismo post-étnico, flexible e híbrido o mestizo del tipo de Quebec.³²⁷

Podemos reflejar estas propuestas en el siguiente esquema tipológico (véase la Tabla (8).1; téngase en cuenta que todos los niveles están relacionados).

Tabla (8).1

Tipología de políticas de inmigración-integración social

	ASIMILACIÓN (<i>anglo-conformity</i>)	MULTICULTURALISMO (<i>segregation</i>)	PLURALISMO TRANSNACIONAL (<i>border-crossing</i>)
MARCO IDEOLÓGICO- SOCIAL	universalismo cultural (tradición francesa)	particularismo cultural (tradición alemana- inglesa)	cosmopolitismo, globalización- localización, transmigración
EFFECTO POLÍTICO	ciudadanía nacional (cohesión nacional): integración unidireccional, igualdad estructural y cultural (identitaria) (<i>top-down</i>)	ciudadanía multicultural: diferencia cultural y estructural (separación institucional) (<i>bottom-up</i>)	ciudadanía transnacional (pluri-nacionalidad: <i>ius domicili</i>), acomodación multidireccional: negociación de la diferencia en la unidad (<i>top-down + bottom-up</i> : centro-periferia)
EFFECTO SOCIO- CULTURAL	asimilación: aculturación	retención cultural: segregación, getthización (enclaves étnicos)	multiculturalismo transnacional, interculturalidad (espacio híbrido dialógico)
EFFECTO BIO- SOCIAL	fusión: un tipo único (nacional)	yuxtaposición: mosaico cultural	híbridez, sincretismo (interculturalidad)

Fuente: Basado en Grillo (2000). Elaboración propia.

³²⁷ Mestizo e híbrido por la multiplicidad y fluidez de las identidades en general, y también porque Kymlicka señala que el nivel de aceptación de los matrimonios interraciales en Quebec (signo de integración), es considerablemente más elevado que en los Estados Unidos (2001: 43).

8.1.b La política de inmigración y el 'modelo catalán de integración' en el marco español y europeo

En el contexto actual de mundialización de los flujos migratorios transnacionales (Faist 2000) la UE apuesta, dentro de la tendencia a nivel mundial, por una política global centrada en el control restrictivo del cruce de fronteras, que arranca del Tratado de Amsterdam, consolidado en los Acuerdos de Tampere de 1999, donde se fijaron tres prioridades básicas: a) control de flujos³²⁸, b) integración social del inmigrante³²⁹ y c) ayuda al desarrollo de los países de origen. Así, se plantea la formulación de unas normas legales comunes a todos los países miembros para hacer frente a la inmigración, que incluye la introducción de un único documento de residencia y permiso de trabajo o una policía europea de fronteras, entre otras cosas (la fecha límite para la adopción de medidas conjuntas que comporten la creación de un espacio libre es: 01/05/2004). El pilar básico de esta política es la distinción entre inmigrantes en situación *legal* e inmigrantes en situación *ilegal*, con un énfasis en las políticas de integración sólo de los primeros y un fortalecimiento del control de la inmigración en lugar del planteamiento de cambios en las estrategias políticas y económicas globales (*cf.* Castles 2002). Un énfasis en la necesidad de control que se incrementa a partir de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001. Como señalaba recientemente el Comisario europeo de Justicia e Interior, Antonio Vitorino, en el *Simposi Internacional Europa-Mediterrània. Polítiques d'immigració*, celebrado en Barcelona en la sede del Institut Català de la Mediterrània entre el 30 de enero y el 1 de febrero de 2002³³⁰:

[...] Existe una dimensión que no podemos ignorar y es el cambio en la agenda política en asuntos de Justicia e Interior provocado por los acontecimientos a partir del 11 de septiembre [...] La Comisión va a presentar algunas propuestas intentando reforzar la dimensión seguridad en cuestión de migraciones. Por ejemplo, vamos a ampliar el Sistema eurodac, sistema común de toma de huellas dactilares, para todas las personas que entran en espacio europeo; estamos estudiando la viabilidad de crear un sistema europeo de identificación de visados, incluyendo, porque no, un sistema de fotos electrónicas o de sistema antropométrico, para evitar las falsificaciones en los visados [...] pero les quiero garantizar que todo este reforzamiento de las medidas de seguridad no debe hacerse en detrimento de los derechos fundamentales, y que en ese sentido todas estas propuestas estarán basadas naturalmente en la Carta de Derechos fundamentales [...] proclamada en el Consejo Europeo de Niza en diciembre del 2000.³³¹

³²⁸ El énfasis en el control de flujos parte del Tratado de Schengen de 1985 (firmado por España en 1991) y de los intereses en conseguir los objetivos del Tratado de Maastrich de 1992.

³²⁹ Sobre los programas de integración en los países de la OECD véase OECD-SOPEMI (2001: 81-84).

³³⁰ A partir de ahora me referiré a este simposio como "Simposio 2002".

³³¹ Grabación y transcripción propias (de esta y de las siguientes citas del Simposio 2002). Sobre la Carta de Derechos Fundamentales de la UE consúltese el sitio web: <http://www.elpais.es/p/d/especial/cartaue/cartaue1>

La estrategia fundamental de esta política de inmigración europea es la política de cupos migratorios, según la cual los países establecen el número y las características de los inmigrantes según las necesidades de su mercado, en un balance delicado entre control de la inmigración y necesidad de mano de obra (Cornelius 1994: 333). La Directiva de la UE en Bruselas se pronunciaba recientemente sobre el tema con una visión muy pragmática:

[...] la inmigración no es un problema ni una solución, es un hecho (...) existe una necesidad económica de inmigrantes.³³²

Esto es algo que reiteró el Comisario europeo de Justicia e Interior en el Simposio 2002:

Hasta hace poco tiempo no existía entre los quince estados miembros la conciencia que los quince estaban convirtiéndose en países receptores netos de migración [...] Dado el envejecimiento de la población europea, Europa, sin ninguna duda, necesita inmigrantes [...] El principio fundamental debe ser establecer canales legales de admisión de inmigrantes económicos en la Unión Europea [...] El objetivo, pues, es canalizar la entrada de inmigrantes, no aumentar el número, mejorando la gestión y los destinos de los flujos migratorios.

La cuestión es si esta política de inmigración, que no suprime barreras sino que las refuerza, no está recreando la ilusión de la temporalidad de la inmigración, donde se continua considerando a los inmigrantes como a trabajadores invitados ('guestworkers' o 'gastarbeiter'), en lugar de como a ciudadanos transnacionales (Castles 2000). Como señala Sayad (1991), es justamente en este paso del inmigrante como elemento *temporal* a elemento *permanente* cuando su presencia empieza a ser cuestionada. Paradójicamente, esta "globalización fronterizada", como la denomina Arango (2002: 27), ocurre en un marco legal general, la Declaración Universal de los Derechos humanos de la ONU de 1948, que asegura el derecho a la movilidad de todos los seres humanos (...).

En España, el fenómeno de la inmigración ha pasado a formar parte central de la agenda política a partir del año 2000.³³³ El cuerpo legislativo elaborado a partir de entonces, así como la creación de planes, foros y consejos sobre inmigración a nivel nacional y autonómico así lo indican. La legislación española sobre inmigración es, pues, muy reciente,³³⁴ y todavía muy inmadura en cuanto al diseño de una política de

³³² *El País Digital. Edición Cataluña* (<http://www.elpais.es>), 12-07-2001.

³³³ Es interesante pensar que la preocupación por la inmigración extranjera en España entra antes en la agenda política, entre 1985-1990, con la primera Ley de inmigración, que en la agenda sistémica (la preocupación de la sociedad civil), a mediados de los 1990s, justo cuando los *mass media* se hacen eco de la inmigración irregular. Es decir, que la segunda está en gran parte originada por la primera.

³³⁴ La primera Ley Orgánica de Extranjería se aprobó en 1985 con el Gobierno del PSOE, habiendo sido luego modificada en varias ocasiones.

inmigración integral y profunda. De hecho, la falta de claridad respecto al concepto de 'integración', tan manoseado como ambiguo, es paralela a la existencia de muchos obstáculos en el acceso a los derechos civiles básicos defendidos teóricamente. En el Programa GRECO (Global de Regulación y Coordinación) de extranjería e inmigración en España, se argumenta que la política nacional en materia de inmigración está dentro de un diseño global y coordinado en el marco de la UE; y se trata la inmigración como "fenómeno deseable para España [pues] los residentes extranjeros y sus familias contribuyen activamente al crecimiento de nuestro país". En este programa queda clara cual es la política de cupos (criterios, mecanismos, competencias autonómicas en la selección, etc.)³³⁵, la política general de control de flujos, etc. En cambio, y a pesar de que teóricamente se pone tanto énfasis en la necesidad de control como de integración de la inmigración extranjera³³⁶, no se habla en profundidad de esta segunda cuestión, y no queda claro el modelo (¿modelos?) de convivencia por el que se aboga. El discurso suele ser vago y, especialmente, contradictorio, como mostraba la alocución del Delegado del Gobierno para la inmigración, Enrique Fernandez Miranda, en el Simposio 2002:

[...] nos hemos movido, por lo tanto, en torno a una serie de objetivos, que nos están permitiendo el modelo de sociedad multiracial, en perfecta convivencia adaptándose a los criterios básicos de convivencia que vienen a resumirse en el texto de nuestra Constitución [...] La integración debe conseguirse a partir de factores básicos: estatus de legalidad, puesto de trabajo digno y el derecho de la reagrupación familiar. Y de una serie de factores instrumentales: conocimiento del idioma, de las costumbres, de las prácticas religiosas, del conocimiento de las obligaciones y los derechos [...] en definitiva integración que tenemos la obligación de favorecer con todos los recursos disponibles, que obviamente debe ser correspondida con la voluntad de querer integrarse; y adaptación en ocasiones, porque en definitiva, desde ciertas distancias culturales, deben ser asumidas como propias normas básicas de convivencia en las que nosotros nos movemos, en las sociedades del estilo de la Unión Europea [...] para alcanzar el objetivo de una convivencia perfecta en una sociedad multiétnica. [Pero] El fenómeno migratorio debemos gestionarlo como un fenómeno laboral.

El modelo actual de integración de la inmigración en España puede ser comparado más con el modelo liberal asimilacionista francés que con el modelo multicultural inglés; aunque, de hecho, y como se ha dicho al principio de este capítulo, España pueda ser definido como uno de los países más plurales de Europa en términos autonómicos e identitarios.

³³⁵ Para el año 2002 se ha fijado el contingente de trabajadores extranjeros en 32.079 personas (la mayoría empleos de temporada). Recientemente, en el Simposio 2002, el Delegado del Gobierno para la inmigración, Enrique Fernandez Miranda, reiteró la negativa a la regularización de inmigrantes sin papeles al margen del cupo de empleados inmigrantes autorizado para ese año, alegando la capacidad de acogida limitada que establece el mercado laboral. Sobre este tema consúltase: <http://www.mtas.es/migraciones/conting02/>

³³⁶ Consúltase también Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales (1997).

En Cataluña se apuesta por una política de inmigración más abierta y transparente, donde se enfatiza la necesidad del conocimiento mutuo y del diálogo cultural, y que intenta no limitarse a la adopción de medidas represivas de la inmigración. Como han venido reiterando políticos y académicos, puede afirmarse que Cataluña no se puede entender sin el componente inmigratorio (Cabré y Domingo 1993: 509, 513; Domingo *et al.* 2001: 149). Como señala Anna Cabré (1989-a: 285), la inmigración ha sido parte integrante y principal del moderno sistema catalán de reproducción. Esto ejemplifica algo bien sabido, y es que Cataluña siempre ha absorbido corrientes migratorias; en el pasado sobre todo internas, y ahora cada vez más externas. Ciertamente, los nuevos procesos de interculturalidad en Cataluña debidos a la nueva inmigración internacional, se producen en un contexto ya de por sí diverso étnicamente (*cf.* Fossas 2001). Podemos decir, sin embargo, que este paso de *Els altres catalans* de Candel (1967) a *Els negres catalans* (1993) de Sepa Bonaba, plantea nuevos retos. En el *Pla Interdepartamental d'Immigració 2001-2004* (Generalitat de Catalunya 2001: 159-163), se reconoce el origen diverso de la población de Cataluña y la vocación por la integración de los inmigrantes:

La immigració comporta un increment de la diversitat cultural als països d'arribada, i viure la igualtat des del respecte a la diferència consistirà en un dels fets estructurals bàsics de les societats d'acollida [...] Catalunya té i va tenir una doctrina sobre immigració referida a la població provinent de la resta d'Espanya entre els anys vint i seixanta del segle XX. Una doctrina que apunta a la integració i a la igualtat. Si en jutgem els resultats, cal dir clarament que Catalunya no ha esdevingut una societat dual o conflictiva culturalment [...] El 55,5% dels catalans han nascut o tenen ascendència en altres comunitats autònomes [...] el 79,3% dels catalans no nascuts a Catalunya es consideren plenament integrats.

Así, desde dentro y desde fuera, se considera que Cataluña está trabajando desde hace años en una política de integración más elaborada que en el resto del Estado (Apap 1997: 152-153).³³⁷

Sin embargo, la política de inmigración catalana se enmarca —a falta de mayores competencias— en el contexto de la política global estatal y, en general, de la UE, centrada en el control de la inmigración y la política de cupos. Así, la actitud política hacia los “nuevos inmigrantes”, está moldeada por los conceptos de ‘cohesión’ y ‘unicidad’. En 1997 el Presidente de la Generalitat de Catalunya, Jordi Pujol, expresaba en un discurso pronunciado en una universidad inglesa lo siguiente:

Cohesion is necessary for a country (...) we must integrate immigrants, we must integrate this people, to [create] cohesion.³³⁸

³³⁷ Un ejemplo es el primerizo Informe de Girona: 50 propostes sobre immigració, de julio de 1992.

³³⁸ Extraído de la Conferencia de Jordi Pujol: “States, Regions and Trans-national organization”, Londres, Old Theatre de la London School of Economics and Political Science, 6 de noviembre de 1997. Grabación y transcripción propias.

En el *Pla Interdepartamental d'Immigració 2001-2004* (Generalitat de Catalunya 2001: 161-162), se desarrollan las bases de esta política de cohesión social:

Cal, per tant, desenvolupar una doctrina que permeti mantenir l'equilibri entre la cohesió social i la diversitat, i sembla que la doctrina d'integració és la més convenient atès que és la més respectuosa amb els drets dels immigrants i amb el dret de la societat receptora de mantenir la seva cohesió i la seva identitat. Catalunya ha d'apostar per un model d'integració que aconsegueixi el màxim equilibri entre el respecte a la diversitat, per un cantó, i la consciència de pertanyer a una sola comunitat, per un altre cantó [...] Si es promoguéssim l'assimilació es produiria el desarrelament. Per integrar a la societat els qui han arribat d'altres orígens, cal una defensa de la pluralitat cultural i una actitud de respecte. Cal col·locar-nos en una lògica i uns processos d'identitat múltiples i gestionar-los en l'horitzó de la defensa de la pròpia identitat nacional. I cal evitar la pràctica d'una política d' "inserció de comunitats" a l'estil anglosaxó, en compartiments estancs, agregats al sistema dominant, que aniria en contra de la cohesió social, i alhora, de la cohesió nacional [...]. Això comportarà, per als immigrants, un procés d'adaptació sense menystenir el seu propi origen i la seva identitat. I no hi haurà una bona adaptació que mení a la convivència i al respecte mutu si els ciutadans catalans no fan un esforç d'acollida i, al seu torn, els immigrants no intenten situar-se a la terra que els acull. (el subratllat és meu)

Ciertamente, el *Pla Interdepartamental d'Immigració* está orientado a implementar las políticas de *jus soli*, que implican que los hijos de los inmigrantes se consideran catalanes, con los mismos derechos sociales y civiles que los nativos, etc. Pero la tendencia hasta el momento es hacia una política de integración unilateral (asimilación), en lugar de entender la inmigración dentro de la interculturalidad; esto es, un proceso interactivo de convivencia en la diversidad, que debe dejar espacio para un replanteamiento de las bases estructurales de la sociedad, una necesidad que, por otro lado, se tiene cada vez más en cuenta. Así, en una Jornada sobre inmigración y política que tuvo lugar en Barcelona en octubre de 2001³³⁹, se volvió a plantear el "problema" de la inmigración, con representantes del mundo académico y político. Se habló de la necesidad de crear una política autonómica de inmigración, donde Cataluña tenga más competencias en el control y administración de la inmigración; y de la necesidad de consensuar un modelo propio catalán de integración: la 'vía catalana d'integració', un modelo ni asimilacionista ni multiculturalista o de mosaico cultural (tipo británico), que favorezca la pervivencia de la identidad nacional. Un modelo, en suma, parecido al de Quebec, basado en el aprendizaje del idioma y la educación de los hijos de los inmigrantes (cf. Carens 1994: 156-158). Así, el 'model català d'integració' o la 'vía catalana d'integració', vendría dada por la particularidad de Cataluña como Comunidad autónoma dentro del estado, poniéndose el acento en el

³³⁹ *Jornada Immigració i Política*, Auditori de l'Àgora Jordi Rubió i Balaguer de la Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 31 de octubre de 2001. Los extractos aquí recogidos también fueron grabados y transcritos personalmente.

aprendizaje de la lengua como herramienta de integración e identificación con el territorio. Según expresó A. Miret (Secretario para la inmigración del Dept. de la Presidencia de la Generalitat de Catalunya), en la citada Jornada:

A l'any 2000 el tema de la immigració ha deixat de ser un tema sectorial per ser un tema prioritari en la política catalana [...] La via catalana d'integració busca el màxim equilibri entre la diversitat que aporten els immigrants, i el sentiment de pertanyer a una sola comunitat [...] És un concepte que vol allunyar-se tant del concepte de 'multiculturalisme', com d'una visió només econòmica de la immigració. [Es tracta] d'evitar la creació d'estructures paral·leles que provoquin la segregació i s'allunyin de la integració [...] Catalunya està feta de corrents migratoris. Sense aquesta immigració no seriem el país que som ara [...] No podem discriminar als immigrants impedit-los l'aprenentatge d'una llengua que esperem que sigui la dels seus fills.

En su intervención, el Presidente de la Generalitat de Catalunya, Jordi Pujol, insistía en la complejidad y profundidad de la inmigración actual, y en "los problemas auténticos que plantea". Pero, de nuevo, la 'via catalana d'integració' se planteaba como una mezcla ('barreja') de todos los elementos de la sociedad que debe dar lugar a una realidad (identidad), planteando la integración como algo que recae más en los inmigrantes que en la sociedad civil:

El Govern de la Generalitat s'ha preocupat d'aquest tema, entre altres coses perquè naturalment l'afecten en molts aspectes. Des d'un punt de vista més general, diguem-ne, del que podríem dir la preocupació identitària de Catalunya, fins a la cosa més concreta doncs de resoldre el problema a les escoles, dels nens immigrants al carrer [...] Però ja dic, des del tema purament identitàri: què serà Catalunya, no?...; fins el tema aquest, el tema de la seguretat, el tema de l'escola, de l'habitatge, o bé el tema de la formació d'adults, per exemple [...] Per tant d'aquí ve que a nosaltres ens ha permès aprovar un Pla Interdepartamental d'Immigració de l'any 2001 a l'any 2004 que estem aplicant [...] El Govern de la Generalitat té una opció davant del tema de la immigració que és el de la integració [...] això implicarà certs canvis en la nostra... manera d'organitzar-nos dins la societat i fins i tot, finalment, la identitat catalana evidentment en sortirà modificada. Les identitats, saben que jo, com a nacionalista declarat que soc les defenso doncs... amb molta rotunditat i amb molta convicció; ara, lo que sí és cert que les identitats canvien, no?, vull dir: la identitat catalana del segle XX no és com la del segle XV; evidentment [...] Ni la identitat del 2001 és com la que era tan sols la de 1950... Ara, el que passa és que el que volem és tenir una continuïtat i que d'aquesta finalment hi hagi prous punts, prous punts en comú per què la gent s'hi pugui sentir identificat amb aquests punts en comú, no?. Tot i que, doncs, obviament, aquests punts en comú configuraran, repeteixo, una identitat en certs aspectes diferents de la que hi havia abans. De cara a això necessitem poder oferir un projecte de país que sigui atractiu [...] Hi ha molta gent que es pot adherir a un sentit identitàri, en un sentit d'identitat catalana, de: "venim del passat, venim de Carlemany,

venim de molt lluny". Però altra gent en aquests moments s'identifica amb una identitat catalana que té més aprop: "venim de fa cinquanta anys, fa seixanta anys, cent anys"; però s'identifiquen. Ve de fora, però s'ha integrat, s'ha barrejat. És molt important que la gent es barreji, molt important que la gent es barreji!. Potser amb alguna de les immigracions que ara tenim és més difícil la barreja. Nosaltres sempre hem optat a Catalunya, i el català ha optat per la barreja; en aquest sentit ningú podrà dir he estat... Per la barreja: que la gent es tracti, que la gent es casi; que la gent, doncs... crei una realitat nova a base de tots els components que hi ha a la societat. Vull dir, aquesta realitat nova, però ens avenim perquè sigui una realitat, no tres o quatre o cinc realitats. Totes les matitzacions que vulguim, però amb una realitat. Ara, el que hem d'entendre és que perquè això sigui possible, ha estat sempre com integracions, tant pel que fa la pròpia integració dels segles XVI i XVII a Catalunya, com la immigració castellana i de la resta d'Espanya al segle XX, com la que ve ara, nosaltres, naturalment, estem creant un criteri, un concepte d'identitat al qual hi hagi gent que s'hi pugui incorporar no només venint del passat, molt llunyà o relativament recent, 500 anys o 40 anys, sino venint del futur. És a dir, que s'hi pugui incorporar pensant: "jo m'incorporo aquí perquè això és un projecte comú de cara al futur". Els hi donaré un exemple com el català: el Quebec és un país que [...] tenen una consciència sòlida, i molt basada en la seva identitat històrica-cultural [...] En tot cas, una visió integradora, no?. Necessitem, això sí, un sol país; amb totes les matitzacions i tot el que vostès vulguin... però necessitem una unitat de país, i més amb algunes de les immigracions que ara ens venen: la nord-africana és difícil en aquest sentit; la subsahariana potser no ho és tant, de vegades porten...; la sudamericana també ho pot ser, obviament ho és menys que la nordafricana... Això és lògic!, no?, vull dir, no s'escandalitzin... Vull dir, siguem lògics. Vull dir: què és més fàcil, què és més fàcil, aviam: integrar un ecuatorià a Madrid o integrar un pakistaní? [...] Què és més fàcil: integrar un italià a Barcelona, o integrar un... un gambià?. No se m'escandalitzi ningú, per favor eh!, no es tracta aquí de... [...] Per tant, la distància cultural d'un d'aquests... la distància cultural vull dir en quant a valors, no vull dir en quant nivell... valors, això no hi ha ni superiors ni inferiors, de tota mena... però diferents sí!, diferents molt! () [...] La integració és difícil, no?; però nosaltres els catalans l'hem de fer, perquè ademés no tenim altra solució; som un poble massa petit, massa fràgil, massa... [...] perquè si no resollem el tema de la integració, estem perduts!. És a dir, això, un gran país amb molts milions d'habitants, com Espanya en el seu conjunt, o els EE.UU a la seva manera, o la mateixa França... Però nosaltres, o integrem bé o estem perduts, estem perduts com a país. [...] Això de: "distribuim bé les escoles..."; però compreguin les dificultats: els nordamericans en un moment donat van fer una política d'integració molt radical [...] un autobús agafava nens blancs i els portava a l'altra punta de la ciutat a escoles de nens negres; i al revés: agafava nens negres i els portava amb nens blancs. Aleshores, d'una manera compulsiva, impositiva, imposava la barreja. Això nosaltres és més fàcil que tot això. Bé, ho hem de fer, però compreguin que és complicat. Vull dir: obligar a uns musulmans a que portin nens, perquè la quota ho diu, a escoles confesionals, és complicat, no només per l'escola confessional; pels pares musulmans [...] A França, tots aquests xicotets fills de magrebins, que es diuen els *beurs*, que són els de segona i tercera generació, els pares produeixen uns elements de rebuig contra França, i el

conflicte generacional entre pares i avis, qué sí que volien ser francesos, i que els altres no volen ser-ho... [...]

La argumentación sobre mayor dificultad en integrar a unos inmigrantes que a otros no es nueva. En 1989 Jordi Pujol ya afirmaba que: “es fácil integrar a polacos, italianos o alemanes, pero no así a un árabe que tenga una fuerte vivencia musulmana”.³⁴⁰ El mismo discurso se mantenía diez años más tarde, en una conferencia sobre los problemas del espacio sur de la Unión Europea en la Universidad Sorbona IV de París, donde calificó la ribera sur del Mediterráneo de “diferente y peligrosa” y remarcó las dificultades de los magrebíes para integrarse en la sociedad catalana, sin dejar de expresar el miedo a que la tercera generación de inmigrantes se rebele porque –según dijo– después de una primera y una segunda generación que se integran, hay una tercera que se rebela: “ustedes saben que no es lo mismo integrar a un polaco que a un árabe o a un bereber”, volvió a señalar.³⁴¹ Sorprendentemente, esta idea de que hay algunos inmigrantes que suponen un obstáculo a la empresa política asimiladora no está presente sólo en los discursos políticos, sino también en las argumentaciones de académicos de reconocido prestigio. Así, por ejemplo, para Todd (1996: 350-351): “Francia asimila a todos sus inmigrantes, empresa que la diferencia objetiva magrebí hace difícil”. En suma, los paquistaníes en Inglaterra, los turcos en Alemania, los magrebíes en Francia o los senegambianos en Cataluña –“los más diferentes”– son los que “no se dejan integrar (asimilar)”. Esta argumentación lleva implícita la preferencia de unos determinados inmigrantes –los más asimilables– en aras de la defensa de la identidad propia (“supervivencia del pueblo”), una visión que magnifica y esencializa el aspecto territorial de la diferencia cultural y que parte de una concepción restringida de la identidad (¿nación?) y de la ciudadanía, y que recrea la visión negativa del fenómeno de la inmigración.³⁴² De hecho, esto es un planteamiento presente en toda Europa, y del que son un buen ejemplo las argumentaciones de Le Pen y el Frente Nacional

³⁴⁰ *La Vanguardia*, 03-11-1989.

³⁴¹ *La Vanguardia*, 23-05-2001. Esto enlaza con las polémicas declaraciones de Marta Ferrusola, esposa de Pujol, respecto a la inmigración y la integración de los inmigrantes de religión islámica en Cataluña, durante una conferencia que tuvo lugar en Girona el 20/2/2001, y a las que siguieron unas declaraciones marcadamente xenófobas y eugenistas de Heribert Barrera (ex-secretario general de ERC), y que agitaron el clima social y político durante varias semanas. En resumen, se expresó que cierta inmigración supone una invasión cultural en detrimento de la identidad cultural catalana. Sobre esta polémica véase: Aluvión de críticas a las opiniones sobre la inmigración vertidas por la esposa de Pujol, *El País. Edición Cataluña*, 22-02-2001, p. 5, Cataluña; El Conseller en cap defiende que Ferrusola critique la inmigración, *El Periódico de Cataluña*, 22-02-2001, pp. 14 y 30; Los nuestros y los otros, *El País. Edición Cataluña*, 22-02-2001, p. 3, Cataluña; Las ideas xenófobas de Barrera provocan un nuevo escándalo, *El Periódico de Cataluña*, 28-02-2001, p. 16; *El País. Edición Cataluña*, 02-03-2001, portada y pp. 1-5, Cataluña; *El Periódico de Cataluña*, 02-03-2001, portada y pp. 14-15; Miedo, *El País. Edición Cataluña*, 25-02-2001, p. 3, Cataluña.

³⁴² La política de cupos en España sigue el criterio de reclutar a aquellos inmigrantes con características más similares a los nacionales (p.e. ecuatorianos). Esto recuerda la fijación de cuotas anuales por grupo étnico impuestas en Estados Unidos a lo largo de la década de los 1920s, legitimadas por la tesis de la asimilación (p.e. la Ley de exclusión de los chinos).

francés,³⁴³ y, aunque de una forma más indirecta, también las de Sartori en Italia (cf. Sartori 2001).³⁴⁴

Lo que la inmigración plantea en realidad es cuáles son los criterios de pertenencia y ciudadanía y cuáles son las características de esos criterios y, en suma, cuál es nuestra vinculación con el Estado y el territorio. De ahí que la integración se plantee generalmente en términos unidireccionales (los inmigrantes –ellos– se deben integrar *en* la sociedad), en lugar de plantearse como una acomodación (*accomodation*) que implica cambios también en la sociedad de acogida (interculturalidad); cambios que son también estructurales, y que requieren un replanteamiento de los esquemas políticos democráticos actuales (cf. Bauböck 1996: 115; Zolberg 1996: 57-61). Como se ha argumentado más arriba, la tendencia mundial es hacia un multiculturalismo transnacional adaptado a las particularidades de cada país. En este contexto, la integración adecuada no consiste en hacer, como propone Jordi Pujol, que los inmigrantes sean *indistinguibles* de los demás ciudadanos (cf. Carens 1994, 2002). La igualdad a nivel estructural (i.e. derechos del ciudadano) no implica la asimilación a nivel identitario; ni una eliminación de la diversidad cultural que, en cierto grado, puede coexistir con una cultura pública común dentro de una sociedad democrática plural.³⁴⁵ Como señala Carens (1994: 181):

[...] any defensible version of liberal democracy today entails a commitment to pluralism that inevitably opens the door to multiculturalism in some form.

Esta es la misma línea de argumentación de Habermas:

The identity of a political community, which may not be touched by immigration, depends primarily upon the constitutional principles rooted in a political culture and not upon an ethical-cultural form of life as a whole. That is why it must be expected that the new citizens will readily engage in the political culture of origin. The *political acculturation* demanded of them does not include the entirety of their socialization. With immigration, new forms of life are imported which expand and multiply the perspective of all, and on the basis of which the common political constitution is always interpreted.³⁴⁶

³⁴³ Según Le Pen: “son los extranjeros los que, hoy, quieren imponer sus costumbres: hoy las mezquitas y el velo en la escuela, mañana la poligamia y la ley coránica para el matrimonio, la herencia y la vida civil”, *Present*, 28-10-1989. O todavía: “I love North Africans [...] But their place is in the Mahgreb”. Citado por Malik (1996: 196), a su vez citado por Taggüeff (1990) *The New Cultural Racism in France*, *Telos*, 83.

³⁴⁴ Criticando un multiculturalismo anti-pluralista, Sartori habla de la inmigración como del “problema del extraño” (*straniero, stranei, strano*). Habla de tipos de extrañezas, que incluyen las “extrañezas radicales” (pp. 108-113), y advierte del peligro de “una diversidad eternamente creciente” (p. 62), fijando el tamaño de la población foránea que es posible acoger –según él no más del 20% (p. 121).

³⁴⁵ Un ejemplo concreto sobre los límites de la diversidad en las democracias plurales es el de las mutilaciones genitales, que he abordado en el Capítulo 4 (apartado 4.2.d). Sobre estos límites véase también Carens (1994: 164).

Cabe preguntarse ahora por el papel que ocupan los procesos de endogamia/exogamia en este contexto.

8.2 Los matrimonios mixtos en Cataluña: la *barreja* y la unidad nacional

Actualmente, es un fenómeno conocido que el aumento de la natalidad de los países industrializados receptores de inmigración extranjera se debe en gran medida a los hijos nacidos de personas extranjeras. De hecho, las primeras estimaciones del Eurostat para el año 2000 confirman que los flujos migratorios suponen en torno al 70% del crecimiento de población en la UE en ese año. Así, en Luxemburgo, estos nacimientos representan el 48'5% del total en Luxemburgo, el 22% en Suiza, y en torno al 13% en Francia, Inglaterra y Alemania (OECD-SOPEMI 2001: 50). Esto mismo está ocurriendo también en España. Según la Oficina Europea de Estadística, el indicador coyuntural de fecundidad (i.e. número medio de hijos por mujer en edad fértil) en España en el año 2000 era de 1,23, todavía el más bajo de Europa, aunque mayor que el registrado en 1999. Actualmente, hay un aumento de las uniones matrimoniales o de cohabitación, paralelo a un aumento de la fecundidad, a su vez paralelo al uso de las nuevas tecnologías reproductivas (reproducción asistida); pero en gran parte, el incremento de la natalidad en Cataluña se debe a la inmigración extra-comunitaria. Según el I.N.E, el crecimiento vegetativo positivo se debe a los nacimientos de los hijos de inmigrantes extranjeros (uno o ambos cónyuges). Así, los 20.054 hijos de padres extranjeros, principalmente mujeres magrebíes y latinoamericanas, aseguraron un superávit de 6.477 personas durante 1999. Las comunidades con mayor presencia de extranjeros son las que han remontado sustancialmente la natalidad; esto se ve claro en el caso de Ceuta y Melilla, con una alta proporción de inmigración extranjera, y que en el año 2000 tenían un crecimiento vegetativo del 7,72 y del 11,95 respectivamente, cuando el crecimiento medio español era sólo del 0,92.

No obstante, en primer lugar, sería un error pensar que la inmigración es la solución a los problemas de envejecimiento y fecundidad de Europa. Aunque la ONU aconseja mantener ciertos niveles de inmigración extranjera y muestra la necesidad de definir el nivel óptimo que cada país europeo necesita para evitar la disminución y envejecimiento de la población, diversos estudios coinciden en señalar que la inmigración no es una solución *per se* a la preservación del peso demográfico de un país, ni para mantener el mismo número de personas en edad activa ni para que la población total se mantenga o aumente (Generalitat de Catalunya 2001). Por un lado, y como se ha analizado en el apartado sobre demografía del Capítulo 1 (1.1.c), porque los inmigrantes se adaptan a los patrones de fecundidad del país de residencia o, en cualquier caso, los índices de fecundidad son menores que en el país de origen. Por otro lado, se comete el error de

³⁴⁶ J. Habermas (1992) *Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe*, *Praxis International* 12 (1), p. 17. Citado por Carens (1994: 161).

considerar a los nacimientos sólo como tales, en lugar de considerarlos como personas que, en el futuro, serán también trabajadores y pensionistas. Esto además de tener en cuenta sólo la demografía, y no considerar las posibles alternativas en el marco institucional o reglamentario (Cabré 2000).

En Cataluña, según datos del Idescat (Generalitat de Catalunya 2001: 59-64; Fundació Jaume Bofill 2001: 80-81), al finalizar el año 1999, el 9,3% de la población extranjera había nacido en Cataluña, siendo entre los individuos de nacionalidad africana entre los que se registraban las proporciones más elevadas (12,3%). Los nacimientos en los cuales el padre era español y la madre tenía otra nacionalidad –mayoritariamente marroquíes, seguidas de francesas, alemanas y dominicanas– representaban el 2% (1.196, en valores absolutos). Los nacimientos en los que la madre tenía nacionalidad española y el padre tenía otra nacionalidad –principalmente marroquíes, seguidos de franceses, alemanes e ingleses– representaban el 2,2% (1.280). Los nacimientos en los que ambos padres eran de nacionalidad extranjera representan el 5,2% (3.079), dos tercios de los cuales eran matrimonios donde ambos eran de nacionalidad africana, principalmente marroquíes (1.619), pero también gambianos (318). En suma, casi en uno de cada diez nacimientos, uno de los padres o los dos eran de nacionalidad extranjera, una proporción que mostraba un crecimiento superior al que registraba la totalidad de nacimientos (*Ibid.*: 61). Esto se debe a la misma estructura demográfica de la población inmigrante: adultos jóvenes que se encuentran en edad de formar pareja y tener hijos. En cuanto a la distribución por provincias, era en Girona donde había mayor proporción de nacimientos donde ambos padres eran extranjeros (11,8%) o lo era uno de los dos (5%). Por otro lado, se señala que existe un porcentaje significativo de “matrimonios mixtos”, entendidos como los “formados por una persona de nacionalidad española y una persona de nacionalidad extranjera no comunitaria”, y que al finalizar el año 1999 la proporción de matrimonios mixtos (4%) era mayor que la de los matrimonios entre una persona de nacionalidad española y una de nacionalidad comunitaria (1%) o de los matrimonios donde ambos cónyuges son de nacionalidad extra-comunitaria (Fundació Jaume Bofill 2001: 80).³⁴⁷ Esta es también una realidad de la que se hacen eco los *mass-media* (véase Volumen 2, Anexo IV, IV.21: Interculturalidad y matrimonios mixtos en Cataluña).

Los discursos en torno al mestizaje bio-cultural en Cataluña han ido cambiando. A mitades de los años 1930s, J. A. Vandellós advertía de los peligros que representaban la inmigración –fundamentalmente de Almería y Murcia– y un mestizaje no bien dirigido para la perduración de la nación catalana. Según Vandellós, el mestizaje es favorable siempre que suponga la asimilación de los elementos foráneos a la cultura e identidad propias. Es decir, unos elementos que deben asimilarse culturalmente para evitar la degeneración de la etnia-cultura catalana, y que también deben ser lo ‘mejor’ posibles

³⁴⁷ Aquí no se analiza paralelamente, sin embargo, la variable ‘país de nacimiento’ u ‘origen’, lo que nos aclararía algo la estimación de las parejas mixtas donde el cónyuge de nacionalidad española ha nacido en un país no comunitario.

biològicamente, con el fin de evitar la degeneración biológica del pueblo. Ante todo, pues, se insiste en la necesidad de una política asimilatoria catalanista de los elementos foráneos en defensa de la etnia catalana. En *La immigració a Catalunya* (1935: 143, 195, 206-207, 131-132, respectivament), Vandellós expone:

Hem vist com a Catalunya s'havia produït una barreja de races anteriors als ibers i que aquests havien mantingut un predomini en una part del territori català [...] Aquestes diferències racials no són prou fortes per a desequilibrar de moment el nostre conjunt nacional, que s'ha elaborat amb els segles de convivència, amb exclusió d'elements forasters, i ha elaborat una mentalitat que encara perdura al Rosselló, tot i la influència de la cultura francesa.

Des d'un punt de vista econòmic, tenim un deute respecte als immigrants, perquè llur vinguda ens permet continuar el progrés industrial, i, a més, a un cost inferior al que hauríem de gaudir per pujar a un nombre semblant de catalans.

[...] com més pura es manté una agrupació ètnica, més possibilitats té de desaparèixer. Fins ara no s'ha vist el resultat d'aquest encreuament dels catalans amb els nuclis forasters, els quals haurien de servir d'empelt a la nostra soca vital que començava a envellir [...] Cal, però, que estimulem i vigilem la barreja i assimilació dels immigrants [...] Fóra per a nosaltres ben satisfactori que, en plena decadència i forçats a acudir a l'aportació de sang forastera, la barreja ens portés, en un terme relativament curt, una reviviscència de la nostra ètnia [...] Ens satisfaria, però, molt més que els catalans volguessin tenir més fills; perquè la idea de la substitució del nostre poble per un altre de nou, més o menys assimilat per la nostra cultura, suposant sempre que no s'oposessin obstacles a la funció assimiladora, desvetlla moltes aprensions.

És clar que no podem posar al mateix nivell el mestissatge de les grans races amb el de les races en què es distribueix una mateixa gran raça com l'europoide, i encara menys el que produeix la barreja de grups ètnics focats per dues o més d'aquelles races. És ben sabut que els mestissos entre grans races, especialment entre negre i blanc, per regla general no presenten les qualitats de cap d'aquelles i constitueixen, per tant, una barreja lamentable. Encara que les diferències entre un català i un almerià no són molt pronunciades, és evident que existeixen, no tan sols sota el punt de vista físic, sino també en allò que fa referència als caràcters psíquics, al conjunt cultural que és el dipòsit de les generacions anteriors i que regula les reaccions dels individus davant les obligacions socials [...] Si poguéssim evitar que es posessin en contacte fins que el millor règim alimentari que aquí poden proporcionar-se hagués produït el seu efecte en les pròximes generacions, potser els fills de matrimonis mixtos foren de millors qualitats físiques [...] Com que no es pot pensar en la possibilitat d'una eliminació voluntària o mig imposada dels grups ètnics que no ens semblin propicis a la barreja si realment poguéssim triar els elements que ens són necessaris per al creixement de la nostra població, s'ha d'anar, com més aviat millor i en les condicions en què es pugui, a

facilitar la barreja perquè el que menys ens convé són inclusions forasteres que per llur ràpida creixença cada dia es facin més importants i vinguin a representar una mena de minories nacionals. El grup ètnic que més dificultats pot representar per a la barreja és l'almerià, perquè ja hem dit que una part dels murcians són de raça semblant a la nostra i que àdhuc n'hi ha que porten sang catalana a les venes.³⁴⁸

Los discursos políticos han ido cambiando con el tiempo; aunque arrastrando un poso que no ha cambiado tanto en el contenido como en la forma. También hoy la inmigración es vista a la vez como el *problema* y la *esperanza* de Cataluña (Pujol 1976); y lo segundo en gran parte por la preocupación ante la baja tasa de natalidad de los catalanes. Como señalaba hace no mucho el Conseller de Benestar Social de la Generalitat de Catalunya (Comas 1998):

No tenemos que olvidar un factor presente en toda Europa como es el bajo nivel de crecimiento demográfico debido a una tasa de natalidad que, en el mejor de los casos, conserva porcentajes respecto al de años anteriores. Debemos prepararnos para asumir, en un futuro no lejano, una sociedad que será plural, multicultural y multiracial, conservando siempre los imprescindibles principios de convivencia y cohesión social.

Ciertamente, parece que la evolución de los fenómenos nos lleva a la apertura, y a la conciencia de nuestra esencia mestiza. Como expresaba Vicens Vives hacia mediados de este siglo: "som fruit de diversos llevats i, per tant, una bona llesca del país pertany a una biologia i a una cultura de mestissatge." El mismo Presidente de la Generalitat de Catalunya, Jordi Pujol, reconoce su condición de "mestizo", al declarar su pasado occitano, y añade:

Catalunya és un país que té una gran tradició de integració [...] la resposta catalana sempre davant els fenòmens d'immigració ha estat la integració, no ha estat el rebuig ni ha estat la compartimentació, sino que ha estat la integració, la barreja [...] hi ha hagut una gran barreja entre gent de dintre i de fora de Catalunya, que al final ja no sabem distingir quins sons els uns i quins son els altres, perquè del que es tractava precisament es de no poder-ho distingir; és impossible distingir si ens hem refós en una nova unitat de poble català.³⁴⁹

³⁴⁸ Obviamente, cabe situar a Vandellós en su contexto histórico, un contexto en el que hay una preocupación por la decadencia de la población en Europa y donde predominan la medicina y la antropología biológica; las teorías eugenistas y el discurso de la "raza" (Vandellós prefiere hablar de 'características étnicas' para referirse a las particularidades de los catalanes: básicamente, la lengua). Vandellós es contemporáneo de destacados eugenistas, como el francés R. Martial o el italiano C. Gini, y da soporte a sus argumentaciones con las teorías de la herencia del carácter de Mendel (cf. Vandellós 1935). Sobre las argumentaciones de Vandellós véase también Maluquer Sostres (1963: 58).

³⁴⁹ Extraído del acto de clausura de las *Primeres Jornades sobre les administracions locals i la integració social dels immigrants*, Mataró 20-21 de marzo de 1997. Grabación y transcripción propias.

Así, se aboga por una mezcla ('barreja') de todos los elementos de la sociedad que de lugar no a varias, sino a *una* realidad (identidad); como he recogido más arriba:

És molt important que la gent es barreji, molt important que la gent es barreji!. Potser amb alguna de les immigracions que ara tenim és més difícil la barreja. Nosaltres sempre hem optat a Catalunya, i el català ha optat, per la barreja; en aquest sentit ningú podrà dir he estat... Per la barreja; que la gent es tracti, que la gent es casi; que la gent, doncs... crei una realitat nova a base de tots el components que hi ha a la societat. Vull dir, aquesta realitat nova, però ens avenim perquè sigui *una* realitat, no tres o quatre o cinc realitats. Totes les matitzacions que vulguin, però amb *una* realitat.³⁵⁰

La idea del mestizaje como algo positivo se refleja también en actos como el ocurrido en abril de 1996, cuando el C.I.T.E organizó, coincidiendo con el Día internacional contra el racismo, la celebración de una "boda ilegal" entre un hombre nativo sudanés y una mujer nativa catalana, como respuesta crítica a la Orden ministerial 8593 del 11 de abril de ese mismo año sobre exenciones de visado, según la cual los extranjeros casados con españoles debían esperar tres años para poder legalizar su situación en España (actualmente este período es de un año si se permanece en España, y cuestión de un mes si se viaja al país de origen). En el acto se reunieron representantes políticos de primera fila, como Joan Clos (entonces Segón Tinent d'Alcalde de Barcelona), Rafael Ribó (I.U) o Joan Coscoviella (Secretario General de CC.OO), entre otros, además de una gran cantidad de periodistas de radio, prensa y televisión (véase Volumen 2, Anexo IV, IV.22: Matrimonio mixto en el Día internacional contra el racismo). En las intervenciones de los representantes políticos, se señaló que en Cataluña los matrimonios interculturales entre la población inmigrada son un hecho cada vez más común, y se insistió en que éstos son la prueba más clara de superación de los prejuicios racistas. Según el portavoz del C.I.T.E:

El casament d'una persona immigrada amb una altra de nacional és l'acte últim en el qual han hagut de superar-se els prejudicis racistes més profunds que hi ha a la societat.

Joan Clos, por su parte, señaló que:

Les ciutats han de ser el centre de l'esperança de la convivència, essent els matrimonis interculturals l'exemple més clar d'aquesta voluntat [...] Barcelona és un bressol de mostra concreta de l'esperança de convivència, que s'ha de reafirmar amb la identitat de tots nosaltres i amb la voluntat de compartir les identitats i barrejar les identitats per formar el que som: la col·lectivitat, la ciutat, el país, etc.

El mensaje no es vano, teniendo en cuenta que la mixofobia en algunos sectores de la población está a flor de piel. Prueba de ello son los brotes de discriminación racial (¿sólo?)

³⁵⁰ *Jornada Immigració i Política*, Auditori de l'àgora Jordi Rubió i Balaguer de la Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 31 de octubre de 2001. Grabación y transcripción propias.

del año 1999 en Ca n'Anglada, donde las parejas formadas por marroquíes y españoles vivieron con especial intensidad los acontecimientos.³⁵¹ O, en el mismo año, el asalto mixóforo a una residencia de menores magrebíes en Fuerteventura cuando algunos de ellos intentaban entablar relación con muchachas de la zona (véase Volumen 2, Anexo IV, IV.23: Mixofobia en Fuerteventura).

Sin embargo, tanto la consideración del matrimonio mixto (exogamia) como *panacea* de la integración, como la consideración negativa de la endogamia, deben ser cuestionadas.

8.3 Crítica del reduccionismo de la exogamia/endogamia: el "efecto Benetton" vs. el "efecto ghetto". Ubicación de los procesos de endogamia/exogamia en las sociedades plurales

The demand for cultural assimilation is ultimately a demand for biological assimilation or amalgamation.

Parekh (1982: 15)

L'intégration se mesure-t-elle au nombre de mariages mixtes et d'acquisitions de nationalité ou au nombre d'élus et de leaders des 'minorités'?

Costa-Lascoux (1991) Des lois contre le racisme.
Citado por Miles (1993: 173)

The notion of integration has an ideological character and role: because it has no specific object, it can only mystify existing social relations.

Miles (1993: 177)

Tradicionalmente, la convergencia demográfica en términos de unión matrimonial y estructuras de parentesco han sido tratadas como indicadores de asimilación o de integración de poblaciones inmigrantes en la sociedad de acogida; unas teorías que fueron desarrolladas extensamente por los sociólogos de la Escuela de Chicago. La perspectiva asimilacionista ha sido comúnmente adoptada por demógrafos y sociólogos desde los años 1950s. En este contexto, los matrimonios "interétnicos" o "mixtos" han sido analizados como indicadores de la integración de esa diversidad, presuponiendo que éstos implican la ausencia de prejuicios étnico-raciales y el fin la ghettización. El antropólogo Franz Boas ya sostenía que el "matrimonio interracial" era la solución al prejuicio racial; la gran esperanza para el futuro. Esta es también, básicamente, la argumentación de Banton en su

³⁵¹ Véase: Todos somos inmigrantes, *El País. Edición Cataluña*, 17-07-1999, p. 22.

ya clásico *The Coloured Quarter* (1955).³⁵² De la misma época es el estudio de la UNESCO (1955), donde el matrimonio interétnico es visto como un elemento de progreso, por el efecto de la inmigración sobre el trabajo y la economía, y de eliminación de las tensiones sociales a través de la concepción de una "raza brasileña" homogénea, producto de la fusión cultural y biológica de todos los grupos humanos (un discurso que ya abordamos en el apartado 1.1.b.5 del Capítulo 1, y que hay que entender en su contexto). Pero quizás la más conocida exposición de estas ideas sea el trabajo de Gordon (1964), para quien el matrimonio mixto es el último eslabón en una serie de asimilaciones culturales y estructurales. Más recientemente destacan trabajos como los de Blau, P. *et al.* (1984), Jiobu (1988), Lee, S. M. (1990, donde analiza la importancia de la exogamia en la asimilación de los asiáticos en los Estados Unidos), o Gregory y Sanjek (1994: 107). Para estos últimos, el matrimonio mixto ('mixed marriage') destruye las diferencias étnicas construidas artificialmente a partir de los rasgos culturales y, por tanto, cada vez hay menos "contenido" que requiera asimilación. Todd (1996) también habla de exogamia en términos de asimilación y de endogamia en términos de segregación, abogando por la asimilación como único destino final considerable:

El índice de exogamia, proporción de matrimonios realizados por los inmigrantes, sus hijos o sus nietos con miembros de la sociedad receptora, es el índice antropológico más fiable de asimilación o de segregación y puede imponer su verdad a la de los indicadores políticos o ideológicos [...] Sólo la asimilación debe ser considerada como destino final.³⁵³

En la misma línea, para Coleman, que considera que la convergencia demográfica en los comportamientos demográficos (matrimonio, fecundidad, etc.) es un indicador de integración estructural (social) así como de asimilación a los valores socio-culturales del país de acogida, los matrimonios interétnicos³⁵⁴ y su descendencia serían el mayor indicador de integración social y de asimilación étnica (Coleman 1992-a: 488; 1994). Según esto, el control en la elección del cónyuge y en la reproducción (endogamia), limita la integración pluriétnica, y mantiene las diferencias. Lo contrario (exogamia) las hace desaparecer (Coleman 1993: 38-39):

[...] el *matrimonio mixto* es el paso más decisivo en el proceso de asimilación. Los modelos de elección matrimonial determinan en último término si una sociedad sigue caracterizándose por subdivisiones de religión, de regiones o de etnias, o si, por el contrario, desarrolla una cultura más homogénea. La existencia de numerosos matrimonios mixtos nos indica que existen pocas barreras sociales o geográficas entre dichos grupos y que conviven en armonía [...] la

³⁵² Otros trabajos en esta línea no citados en la bibliografía y que cabe mencionar son los de: S. F. Collins, (1957) *Coloured Minorities in Britain*, London: Lutterworth; y S. Patterson (1963) *Dark Strangers: a study of West Indians in London*, London: Tavistock.

³⁵³ Todd (1996: 16-17). De hecho Todd aboga por un 'asimilacionismo abierto'; aunque también parece confundir la *ciudadanía* con la *identidad* cultural.

³⁵⁴ Coleman utiliza normalmente el término 'inter-ethnic marriage' y no 'mixed marriage'.

tendencia al aumento de matrimonios "mixtos" [en Europa] demuestra que estas barreras están desapareciendo. [...] Esta tendencia [...] puede ser considerada como un indicador de actitudes frente a la aceptación o exclusión de diferentes grupos minoritarios y de cambios en las actitudes de dichos grupos, influidas por los intercambios matrimoniales.³⁵⁵

Coleman reconoce que la asimilación a través del matrimonio mixto depende en gran medida de la integración estructural, y que la marginación social y geográfica son obstáculos a este proceso (Coleman 1992-a: 516). Pero el error, en mi opinión, es seguir confundiendo dos esferas distinguibles: la cultural y la estructural. Pienso que no es correcto plantear las dinámicas de endogamia/exogamia en términos de *integración* más allá de los índices demográficos estructurales. Además de las complejidades conceptuales sobre qué cabe considerar como "matrimonio mixto" (i.e. arbitrariedad de las categorías, etc.), y que ya desarrollamos en el Capítulo 1 (apartado 1.2). Hay que insistir en varias cuestiones. Por un lado, el matrimonio mixto no es una precondition para la integración a otros niveles, en términos de acceso a derechos civiles igualitarios (i.e. empleo, vivienda, etc.), como señalan diversos trabajos, incluyendo los referentes a poblaciones subsaharianas inmigradas.³⁵⁶ Por poner un ejemplo claro: el hecho de que un senegalés esté casado con una catalana (nativa) y tenga la nacionalidad española, e incluso hijos nacidos en Cataluña, no es un obstáculo para que la policía le pida los papeles por la calle, o que sea discriminado laboralmente. Además, hay que considerar la existencia en este contexto de los llamados "matrimonios de conveniencia" (cuyos objetivos pueden ser justamente contrarios a la pretendida asimilación a otros niveles que no sean el estructural). En este sentido, es necesario distinguir entre los *efectos* y las *causas* de la asimilación a través del matrimonio interétnico; es decir, si son un efecto (índice) de la asimilación o una causa de ésta (cf. Maluquer Sostres 1963: 149-150).

Por otro lado, como he venido argumentando, la exogamia, a nivel formal o informal, no implica ausencia de prejuicios raciales, étnicos o sociales; algo que apuntan trabajos ya clásicos como el de Bastide (1961: 83, 90):

[...] el contacto sexual sólo es aceptado bajo la forma del concubinato o de las relaciones efímeras, y acentúa el prejuicio más de lo que pueda debilitarlo [...] la mestización revelaría la ausencia de prejuicios raciales en el único caso de que se concretase por la vía legal del matrimonio. Y además sería necesario que los integrantes de la pareja matrimonial ostentasen un mismo rango.

³⁵⁵ Sobre el impacto de los matrimonios mixtos para en la estructura de la población a nivel mundial véase también IOM-ONU (2000: 28).

³⁵⁶ Véanse: Ebron (1997: 236), para el caso de los gambiaños en Europa; Craven (1968: 48), para el caso de los centroafricanos en Londres; y Jerrome (1978: 377), para el caso de los nigerianos Ibo en Londres.

Como hemos visto a lo largo de este trabajo, y como queda sintetizado en el Capítulo 7, en general, los procesos de expansión y de contracción sociocultural no son incompatibles. Situaciones y/o actitudes de exogamia y de endogamia pueden coexistir. También la mixofilia hacia un grupo o grupos puede ser paralela a la mixofobia respecto a otros grupos o categorías; incluso dentro del propio grupo. Como demuestran algunos trabajos, el matrimonio mixto tampoco implica la aceptación completa de los miembros de ambos grupos por parte de los respectivos cónyuges, y los prejuicios y límites étnico-raciales pueden estar bien presentes (Kang Fu 2001: 157). De hecho, los informes sobre migración internacional y procesos de interculturalidad señalan cada vez más esta complejidad y la necesidad de un análisis profundo de los procesos de endogamia/exogamia. Por ejemplo, el informe de OCDE-SOPEMI (1999: 86-87):

Le pourcentage de mariages mixtes dans le total des mariages peut être perçu comme un indicateur du degré d'intégration des groupes d'immigrants dans la société, dans la mesure où le mariage permet de créer des liens permanents avec le pays d'accueil. Toutefois, une analyse de la structure démographique de la population étrangère ou d'origine étrangère s'impose pour expliquer l'importance relative des mariages mixtes dans les pays de l'OCDE et ses liens avec l'intégration des migrants dans les pays d'accueil.

En suma, los matrimonios interétnicos no deben ser vistos como una *panacea*. En lugar de una política del “buenismo”, hay que plantearse cuales son los derechos de todos los miembros de una sociedad, independientemente de cuál sea su origen nacional, étnico o social: el mestizaje no es el signo de la integración si ello supone que, por ejemplo, un senegambiano se casa con una mujer española porque el Estado le pone barreras a la reagrupación de su esposa (recuérdese que los matrimonios mixtos-“de conveniencia” aumentan en la medida en que el acceso a la ciudadanía se hace más restrictivo). Ni tampoco lo es si la reagrupación familiar es más fácil para unos que para otros en función de su procedencia y de sus características socioculturales.³⁵⁷ En suma, la *integración*, término que procede del latín *integer* (i.e. completar un todo con las partes que le faltan) se refiere al acceso a los derechos cívicos de la población; esto es: derecho a una vivienda, un puesto de trabajo regularizado, escolarización de los hijos, seguridad social, reagrupación familiar, etc. (San Román 1996: 131-132; Molle y Zandvliet 1993: 99; Giménez 1992). El mestizaje y sus bondades, incluido el “efecto *Benetton*” (la prometedora belleza mestiza), vienen después.

³⁵⁷ En la III Conferencia sobre Población y Desarrollo, celebrada en El Cairo en septiembre de 1994, la ONU negó a los inmigrantes el reconocimiento de la reagrupación familiar como derecho (Giménez y Malgesini 2000: 353). La situación en España es bastante restrictiva, pues más que un derecho fundamental, resulta un elemento de presión manejado como una concesión supeditada a modelos y necesidades socio-políticas de la sociedad de acogida que depende del acceso a otros tantos derechos limitados (p.e. trabajo, vivienda, etc.). La tendencia creciente, al menos en Cataluña, es al fortalecimiento de este derecho. Así, según la política de inmigración de la Generalitat de Catalunya (Generalitat de Catalunya 2001: 162), no debe sólo permitirse, sino también facilitarse, la reagrupación familiar como derecho inherente a todo inmigrante.

Tampoco la endogamia debería ser juzgada como negativa *a priori*, clasificándola dentro del imaginario de la ghettización. Coleman (1993) recoge de Siegel (1970) el concepto de 'actuaciones de estructuración defensiva'; esto es, elementos "anti-integrativos", y que incluyen aspectos como: una elevada fecundidad; hostilidad frente a cualquier planificación familiar; segregación geográfica; un control estricto en la elección del cónyuge o sanciones en contra de aquellos que contraen matrimonio fuera del grupo o que abandonan la fe o la comunidad (Coleman 1993: 47). En la misma línea, para Todd (1996: 333-346) la diferencia representada en la práctica de la endogamia va en contra de la integración, que supone un estado de anomia o de falta de referentes sobre origen y destino. Más bien es al contrario, al menos en principio. Ciertamente, como señalan numerosos estudios, las poblaciones inmigradas o minorías étnicas suelen mantener patrones de concentración residencial y de endogamia (cf. Giddens 1993: 254 [1989]; Bauböck 1996: 96; Kang Fu 2001: 149). Pero la concentración espacial es en gran medida producto de la desprotección del individuo en estas circunstancias; y la endogamia tiene mucho que ver con la articulación de una red social básica (cf. Richmond 1988: 109) para evitar, precisamente, la anomia (cf. McDaniel y Tepperman 2000: 83). De hecho, y según lo argumentado, las llamadas 'actuaciones de estructuración defensiva' serían parte del proceso de desorganización y re-organización cultural-estructural que implica la migración, y del que son parte la reproducción de formas socio-culturales propias en destino (redes de parentesco, cohesión de grupo nacional, étnico o religioso, etc.). Como señala Bauböck (1996: 96):

Ethnic minorities have generally been under much stronger pressure to assimilate. This fact undermined their simple international reproduction via household and family, e.g. by maintaining a certain level of residential concentration and endogamy.

Propongo, pues, considerar los procesos de endogamia/exogamia desde una perspectiva que no obvie ni minimice su complejidad y su dinamismo; y que no haga asunciones *a priori* respecto a la "bondad" o "maldad" de las distintas opciones (esto es, superar la dicotomía: 'efecto Benetton vs. efecto ghetto'). Los procesos de endogamia/exogamia constituyen un espacio dialógico de conflicto y dinámica sociocultural especialmente activo y complejo, que cabe ubicar en el contexto de la interculturalidad (i.e. relación e interacción entre todos los miembros de una sociedad) y de la tendencia al pluralismo transnacional.

EPÍLOGO

La "anti-estrategia" del amor y la unidad del ser humano

Tradicionalmente, los enfoques sociológicos y antropológicos sobre las dinámicas de formación del matrimonio y la familia tendían a una racionalización de la experiencia a través de reglas de tipo funcionalista, leyes y patrones de afiliación; unos modelos demasiado rígidos y generalmente sesgados. Desde la antropología, se tendía a centrar la atención en las reglas matrimoniales y los intercambios racionalizados; mientras que desde la sociología se tendía a explicar los cambios en la estructura familiar o de los hogares, obviando a los sujetos implicados. Cada vez más trabajos –en gran parte a partir de la ruptura feminista de los años 1970s– se centran en los individuos como sujetos activos y en sus experiencias; en las dinámicas y la multiplicidad de voces, mostrando cómo las experiencias y sus interpretaciones difieren según los individuos de acuerdo con sus características de edad y sexo, entre otras. Se trata, pues, de incorporar al estudio de la endogamia/exogamia la interacción entre los procesos sociales más amplios y las vivencias personales.³⁵⁸ Y aquí incluiríamos: la consideración del factor afectivo, –no sólo instrumental– de la identidad en el sentido epsteiniano (Epstein 1978); las *universal human emotions* de Mark Hudson, que trascenderían barreras lingüísticas, sociales y culturales³⁵⁹; y también lo que algunos han llamado: el “modelo romántico de relaciones interpersonales” (O. Gaines y Liu 1997). Todo esto da pie a hablar de lo que Kohn (1998: 68-69) llama: “the reckless anti-strategy of love” (literalmente: “la temeraria anti-estrategia del amor”), para referirse a cuando la atracción hacia un “cónyuge extranjero” supera la costumbre y la hostilidad. Como expresa uno de los individuos entrevistados en Cataluña, un gambiano casado con una española, a este respecto:

Yo creo que no existe el color del amor, lo que existe de lo fondo, del querer y entender y llevando bien [...] El amor es una cosa que no puede mandar nadie, es más fuerte que todo. Porque hay matrimonio se rompe el propio madre y lo padre con su hijo; ¡fíjate, fíjate que son más fuerte el amor!. Porque tú ha visto una negra, ¡hablamos claro!, ha visto una negra, tú te casas con ella, y viene a casa. Tu padre no le gusta la negra que tiene a casa; y tú le gusta; ¿y tú sabe qué le vas a decir a la chica?: “¿sabes qué?, ¡me cojo mi maleta y me he marchao!”. Ahí nacido tú; ahí criaba tú; ahí te lo hace lo hombre... y tú le dejaba aquella casa para aquél chica; ¿entiende? [...] Entonces, es una cosa no se puede esperar nunca el día que te sale. Viene, y viene igual como hoy que mañana, pero viene, y tú no puede controlar. (SC13-HGM37-CXe-T)

³⁵⁸ En mi opinión la mejor muestra actual sobre estas orientaciones es la edición de Breger y Hill (1998).

³⁵⁹ Consúltase M. Hudson (1990) *Our Grand Mother's drums*, London: Mandarin.

Una actitud, ésta, que se refleja también en una famosa copla:

ÉL : Si tu gente no me quiere, ni a ti te traga la mía,
ELLA: porque tú te has vuelto loco y yo estoy loca *perdía*;
ÉL: Si tú no tienes dinero, y yo no tengo dos reales,
ELLA: qué vamos *asé* entrañas con tan grandes capitales.
AMBOS: Valgamé la *soleá*, si somos uno del otro, quien nos puede separar.
Son las cosas de la vida, son las cosas del querer,
no tienen fin ni principio ni quien, como ni porqué.
ELLA: Tú eres alto, yo bajita; tú eres rubio yo *tostá*,
ÉL: tú de Sevilla la llana y yo de Puertoreal;
AMBOS: Que no tiene *na* que ver, el color ni la estatura con las cosas del querer.
ÉL: Si tú me quieres de noche, y yo te quiero de día,
ELLA: y yo bebo de tu boca y tú bebes de la mía;
ÉL: Si el aire que tú respiras, es el que estoy respirando,
ELLA: *pal* que no tienen razones del qué, del cómo y del cuando.
AMBOS: Lo nuestro tiene que ser, aunque entre el uno y el otro levanten una pared.
Son las cosas de la vida, son las cosas del querer,
no tienen fin ni principio, ni quién, cómo ni porqué.
ELLA: Tú eres alto, yo bajita, tú eres rubio yo *tostá*,
ÉL: tú de Sevilla la llana y yo de Puerto Real.
AMBOS: Que no tiene *na* que ver,
el color ni la estatura con las cosas del querer;
el color ni la estatura con las cosas del querer;
con las cosas del querer;
con las cosas del ... querer.
(*Las cosas del querer*, A. Quintero, R. León y M. Quiroga)

En este sentido, y más allá de las constricciones socioculturales y estructurales, estoy con H. L. Mencken en que el amor no deja de ser el triunfo de la imaginación sobre la inteligencia.

Las conclusiones de este trabajo apuntan hacia la necesidad de no trivializar el fenómeno estudiado; de asumir los procesos de endogamia/exogamia desde una perspectiva que no obvie su complejidad y su dinamismo, y que no haga asunciones *a priori* respecto a la "bondad" o "maldad" de las distintas opciones (endogamia, exogamia). Desde los orígenes del cine, el tema del amor interétnico se ha llevado a las pantallas: empezando con la obra maestra de D. W. Griffith: "Broken Blossoms, or the Yellow man and the girl" (1919, traducida al castellano como: "Lirios Rotos"), un drama sentimental basado en una novela de Thomas Burke, que narra la historia de amor entre un joven chino, que llega a Londres para predicar las enseñanzas de Budha, y una frágil chica inglesa que sufre el

maltrato de su padre. "Missisipi Massala" (Mira Nair, 1992), que narra la historia de una familia de clase media de origen indio asentada en África, que huye de Uganda en los años 1970s con la subida al poder del general Idi Amin y que consigue afincarse en una localidad americana cercana al Missisipi; allí la hija se enamorará de un joven negro pese a la total oposición de sus padres. La clásica "Adivina quién viene esta noche", con Sidney Poitier, cuya relación con una chica blanca también recibe el rechazo de sus respectivas familias. El film español "Alma Gitana", una historia de amor entre un payo y una gitana, y cuyo amor trata de superar barreras culturales que para ellos no pesan tanto. O, finalmente, "Pocahontas", de la factoría Disney (1997), la historia en dibujos animados de la princesa india—hija favorita de un poderoso caudillo de las tierras que hoy constituyen el estado norteamericano de Virginia— que salvó la vida del capitán inglés John Smith, hecho prisionero por los indios; y que más tarde se casaría con un inglés (John Rolfe) convirtiéndose en Lady Rebeca.³⁶⁰

Ciertamente, el cine, que juega con la imagen y el mensaje, ha idealizado y trivializado —en unos casos más que en otros— estas historias sobre lo que aquí llamaríamos "exogamia". Pero, y aquí es donde quería llegar, este ideal, que traspasa barreras sociales, étnicas, y de cualquier otro tipo, preconiza, simplemente, que si nos podemos enamorar de y/o casar con alguien de un determinado origen geográfico, religión, clase social, etc. es porque lo consideramos, en el nivel más básico, igual a nosotros. Es, pues, la contrapartida de la "verdadera endogamia" de la que habla Lévi-Strauss: la negación a la posibilidad del matrimonio fuera de mi comunidad implica la negación de la similitud entre *ellos* y *yo*. Este es el único sentido que veo en la preconización de la exogamia y de la mixofilia. Y por eso, bienvenidas: "Broken Blossoms", "Missisipi Massala", "Alma gitana" y "Pocahontas", cuya lectura implícita es justamente esta: la afirmación de la *unidad* del ser humano.

³⁶⁰ Para un relato riguroso y ameno sobre la historia real de la princesa Pocahontas, consúltase: C. S. Woodward (1995) [1969] *Pocahontas*, Barcelona: Hesperus.



Pocahontas y John Smith,

Fuente: C. S. Woodward (1995) [1969] *Pocahontas*, Barcelona: Hesperus (portada).

ADDENDA

Previsión de continuidad de la línea de investigación

Este trabajo es sólo el principio de una línea de investigación que tendrá continuidad, dada la diversidad y la complejidad de los campos de estudio que abarca.

Está previsto realizar, a partir de Septiembre de 2003, una investigación postdoctoral en Canadá: Toronto y/o Quebec. La opción por Toronto, responde tanto al hecho de que se trata de "la ciudad más multicultural del mundo" (tiene el mayor porcentaje de población no-nativa), como a la calidad de sus centros de investigación. En Julio de 1999 se iniciaron ya contactos con el Departamento de Antropología de la Universidad de Toronto, en concreto con la Dra. Janice Boddy, de la Div. Social Sciences, especialista en inmigración y temas de género. Asimismo se hizo una prospección bibliográfica, en el *Multicultural History Society of Ontario* (Toronto). Casi dos años después, en Febrero de 2001, se llevó a cabo una actualización bibliográfica en la Universidad de Toronto, y se contactó con los Departamentos de Antropología y de Sociología. Asimismo, en febrero de 2002, con motivo del *Simposi Internacional Europa-Mediterrània. Politiques d'immigració*, celebrado en Barcelona en la sede del Institut Català de la Mediterrània entre el 30 de enero y el 1 de febrero de 2002, se contactó con el Dr. Joseph Carens, profesor de Ciencias Políticas de la Universidad de Toronto, y especialista en políticas de inmigración e integración de los inmigrantes, a través del cual se perfiló el centro de más interés para ubicar la investigación: el *Centre for Ethnic and Pluralistic Studies* de Toronto, dirigido por el Dr. Jeffrey G. Ritz, profesor del Departamento de sociología de la Universidad de Toronto y especialista de prestigio internacional en temas de inmigración y relaciones interétnicas. En función de las posibilidades, la investigación se desarrollaría también en Quebec, dado su interés en cuanto a políticas de inmigración y multiculturalismo, que son un referente a nivel mundial. En esta investigación se trabajaría especialmente con población africana, afro-caribeña y asiática, en un estudio comparativo.

El objetivo a corto-medio plazo es, pues, hacer investigación comparada entre el caso catalán y canadiense, como ya se hizo con el caso inglés, con el propósito, de nuevo, de : a) aportar información que facilite una conceptualización transcultural de las relaciones de parentesco, y b) obtener un conocimiento profundo y comparado de los procesos de endogamia/exogamia en el contexto de la interculturalidad y las sociedades plurales, que a la vez proporcionen elementos teóricos y metodológicos para la previsión de los acontecimientos a corto y medio plazo en Cataluña (España).

En este sentido, también se preveen a medio-largo plazo estancias de investigación en Inglaterra (*Centre for Research in Ethnic Relations* de la Universidad de Warwick, Dr. John Rex) y Francia (CNRS, Dra. Gabrielle Varro).

Como alternativa a esta etapa postdoctoral fuera de España, se prevee una investigación comparada en Cataluña centrada en las uniones/familias internacionales donde se trabaje con diversas poblaciones inmigradas; a saber: población africana (tanto magrebí como otros colectivos subsaharianos); población latinoamericana y población asiática.

En cualquier caso, en cualquiera de las opciones, en esta ocasión la investigación se centrará en las dinámicas de contracción/expansión cultural en las uniones-familias internacionales y en las dinámicas de cambio y conflicto intergeneracional en diferentes grupos comparados.

BIBLIOGRAFIA

- ABERCROMBIE, N. y WARE, A. (1996) [1994] *Contemporary British Society*, Cambridge: Polity Press.
- AFRICAN CENTRE FOR DEMOCRACY AND HUMAN RIGHTS (2000) *Women's rights in The Gambia: an overview*, occasional paper no.1, The Gambia: Press & Publications Division, Information Unit, ACDHRS, July 2000.
- AGUIRRE BAZTÁN, A. (1993) 'Identidad étnica', en: (id.) (ed.) *Diccionario Temático de Antropología*, Barcelona: Boixareu Universitaria, pp. 359-367.
- AGUIRRE BAZTÁN, A. (1995) Identidad y diversidad étnica en los grupos urbanos, en: SÁNCHEZ, J. C. y ULLÁN, A. M^a. (comp.) *Procesos psicosociales básicos y grupales*, Salamanca: Eudema, pp. 455-463.
- AHMED, A. S. (1992) *Postmodernism and Islam. Predicament and promise*, London y New York: Routledge.
- AHMED, L. (1992) *Women and Gender in Islam*, New Haven y London: Yale University Press.
- AKERS, D. S. (1967) On measuring the marriage squeeze, *Demography*, 4 (2): 907-924.
- ALAN JOHNSON, A. (1980) *Religious Assortative Marriage in the United States*, London: Academic Press.
- ALBERDI, I. et al. (1994): *Parejas y matrimonios: actitudes, comportamientos y experiencias*, Madrid: Ministerio de Asuntos Sociales (esp. Características de las parejas y circunstancias de su formación, pp. 37-65).
- ALDEEB ABU-SAHLIEH, S. A. (1996) The Islamic Conception of Migration, *International Migration Review*, 30 (1, 133): 37-57.
- ALI, W. (2001) L'*Umma*, ciment de les societats musulmanes, en: ROQUE, M. A. y MAILA, J. (eds.) *Els reptes de la interculturalitat a la Mediterrània*, Barcelona: Proa-ICM, pp. 83-88.
- ALVARADO, J. L. et al. (1996) *Psicología social aplicada*, Madrid: Interamericana de España.
- ÁLVAREZ DEGREGORI, C. (2001) *Sobre la mutilación genital femenina y otros demonios*, Bellaterra: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.

* Incluye algunos trabajos fundamentales leídos no citados.

- ÁLVAREZ, I. (1993) Immigració i conflictes de valors, *Demà*, 20: 11-14.
- ÁLVAREZ, R. R. (1987) *Familia. Migration and Adaptation in baja and Alta California, 1800-1975*, California: University of California Press.
- ALLPORT, G. W. (1954) *The Nature of Prejudice*, Cambridge: Addison-Wesley.
- ALLPORT, G. W. (1968) [1954] The historical background of modern social psychology, en: LINDZEY, G. y ARONSON, E. (eds.) *Handbook of Social Psychology*, Cambridge: Addison-Wesley, pp. 1-70.
- AMBADIANG, T. (1994) Prejuicios étnicos en el discurso de los inmigrantes: el caso de los negros africanos, en: DD.AA. *Hablar y dejar hablar (sobre racismo y xenofobia)*, Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, pp. 63-93.
- AMNISTÍA INTERNACIONAL (1998) *La mutilación genital femenina y los derechos humanos. Infibulación, excisión y otras prácticas cruentas de iniciación*, Madrid: EDAI.
- ANDERSON, M. (ed.) (1971) *Sociology of the family*, U.S.A: Penguin modern sociology Readings.
- ANDIZIAN, S. y STREIFF, J. (1982) Transpositions and reinterpretations of the traditional female role in an immigration situation, en: *Living in Two Cultures. The socio-cultural situation of migrant workers and their families*, U.K: Gower/UNESCO, pp. 307-316.
- ANTHIAS, F. y LAZARIDIS, G. (2000) *Gender and international migration in Europe. Employment, Welfare and politics*, London: Routledge.
- ANWAR, M. (1994) *Young Muslims in Britain. Attitudes, Educational Needs and Policy Implications*, Leicester: The Islamic Foundation, Islam in Europe Series 2.
- APAP, J. (1997) Citizenship Rights and Migration Policies: The Case of Maghrebi Migrants in Italy and Spain, en: KING, R. y BLACK, R. (eds.) *Southern Europe and the New Immigrations*, Brighton: Sussex Academic Press, pp. 138-157.
- APPADURAI, A. (1993) Number in the Colonial Imagination, en: (id.) *Orientalism, the postcolonial predicament*, Pennsylvania: University of Pennsylvania, pp. 314-337.
- APPADURAI, A. (1996) *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- APPIAH, A. (1986) The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race, en: GATES, H. L. (1986) *"Race", writing and difference*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 21-37.
- APPLBAUM, K. D. (1995) Marriage with the proper stranger: arranged marriage in metropolitan Japan, *Etnology*, 34 (1): 37-51.

- ARANGO AGUDELO, *et al.* (1995) Estudio transcultural (España-Colombia) del fenómeno del sociocentrismo y de actitudes hacia exogrupos, en: SÁNCHEZ, J. C. y ULLÁN, A. M^a. (comp.) *Procesos psicosociales básicos y grupales*, Salamanca: Eudema, pp. 607-614.
- ARANGO, J. (1980) La teoría de la transición demográfica y la experiencia histórica, *REIS (Revista española de investigaciones sociológicas)*, 10: 169-198.
- ARANGO, J. (2002) El Mediterráneo, entre la mundialización y la diversidad idiosincrática, comunicación presentada en el *Simposi Internacional Europa-Mediterrània. Politiques d'immigració*, Barcelona, en ICM-UPF (2002), pp. 27-28.
- AUGUSTINS, G. (1993) Du système a maison au système à parenté, en: COMAS, D. y SOULET, J. F. (eds.) *La família als Pirineus*, Andorra: Ministeri d'Educació, Cultura i Joventut, pp. 124-136.
- AZCONA, J. (1993) 'Etnia', en: AGUIRRE BAZTÁN, A. (ed.) *Diccionario Temático de Antropología*, Barcelona: Boixareu Universitaria (2^a ed.), pp. 257-262.
- BALIBAR, E. y WALLERSTEIN, I. (1991): *Raza, Nación y Clase*, Madrid: Iepala.
- BALTA, P. (comp.) (1994) *Islam, civilización y sociedades*, Madrid: Siglo XXI.
- BANERJEE, S. (1985) Assortative Mating for Colour in Indian Populations, *Journal of Biosocial Science*, 17 (2): 205-209.
- BANKS, M. (1996) *Ethnicity: Anthropological Constructions*, London: Routledge.
- BANTON, M. (1955) *The Coloured Quarter: Negro immigrants in an English city*, London: Jonathan Cape.
- BANTON, M. (1983) *Racial and Ethnic Competition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BANTON, M. (1988) *Racial Consciousness*, London y New York: Longman.
- BARBARA, A. (1994) Les Mariages mixtes. Quelques questions fondamentales, *Migrations Internationales*, 32 (4).
- BARFIELD, T. (ed.) (1997) *The Dictionary of Anthropology*, Oxford: Blackwell.
- BARKAN, E. (1992) *The retreat of Scientific Racism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BARKER, M. (1981) *The New Racism. Conservatives and the Ideology of the Tribe*, London: Junction Books.
- BARLETT, V. (1969) *The colour of their skin*, London: Chatto & Windus.

- BARRY, B. (1998) [1988] *Senegambia and the Atlantic Slave Trade*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BARTH, F. (1954) Father's brother's daughter marriage in Kurdistan, *Southwestern Journal of Anthropology*, 80: 164-171.
- BARTH, F. (1976) [1969] *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México: FCE.
- BARTRA, R. (1996) *El salvaje en el espejo*, Barcelona: Destino.
- BASCH, L. et al. (1994) *Nations Unbound: Transnational projects and the Deterritorialized Nation-State*, New York: Gordon & Breach.
- BASH, L. et al. (1994) *Nations unbound: Transnational projects, postcolonial predicaments and deterritorialized nation-states*, New York: Gordon & Breach.
- BASTIDE, R. (1961) Dusky Venus, Black Apollo, *Race*, 3 (1): 10-18.
- BASTIDE, R. (1970) *El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones*, Buenos Aires: Amorrortu (esp. La dimensión sexual, pp. 80-91).
- BAUBÖCK, R. (1996) Social and Cultural Integration in a Civil Society, en: BAUBÖCK, R. et al. (eds.) *The Challenge of Diversity. Integration and Pluralism in Societies of Immigration*, Vienna: Avebury, pp. 67-133.
- BAUBÖCK, R. (2002) How migration transforms citizenship – International, multinational and transnational perspectives, comunicación presentada en el *Simposi Internacional Europa-Mediterrània. Polítiques d'immigració*, Barcelona, en: ICM-UPF (2002), p. 31.
- BAUMANN, G. (1996) *Contesting Culture. Discourses of identity in multiethnic London*, London: Cambridge University Press.
- BAUMANN, G. (1999) *The Multicultural Riddle. Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*, New York y London: Routledge (publicado en castellano como: *El enigma multicultural. Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*, Barcelona: Paidós, 2001).
- BECKER, G. (1981) *Tratado de la familia*, Madrid: Alianza Universidad.
- BEINART, W. y Dubow, S. (eds.) (1995) *Segregation and Apartheid in twentieth-century South Africa*, London y New York: Routledge.
- BELL, R. (1960) [1937] *The Qur'an*, Edinburgh: T. & Clark.
- BENNETT, P. (1993) Critical Clitoridectomy: Female Sexual Imagery and Feminist Psychoanalytic Theory, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 18 (2): 235-259.

- BENSON, S. (1981) *Ambiguous ethnicity. Interracial families in London*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BERGER, A. y LUCKMAN, T. (1968) *The Social Construction of reality*, London: Allen Lane.
- BERGERET, J. (1980) *La personalidad normal y patológica*, Barcelona: Gedisa.
- BERGUERE, J. A. (1996) Psicología Social de los procesos migratorios y relaciones intergrupales, en: ALVARADO, J. L., GARRIDO, A. y TORREGROSA, J. R. (coords.) *Psicología social aplicada*, Madrid, London, New York, etc.: McGraw-Hill, pp. 270-293.
- BERNETE, F. (1992) El estudio de los estereotipos a través del análisis de los relatos, *REIS*, 57: 123-135.
- BERRINGTON, A. (1994) Marriage and family formation among the white and ethnic minority populations in Britain, *Ethnic and Racial Studies*, 17 (3): 517-547.
- BERTRAN PETIT, J. (1981) *Estructura demogràfica i genètica de la població de Formentera*, Tesis doctoral, Facultad de Biología, Universidad de Barcelona.
- BHABHA, H. K. (1994) *The location of culture*, London y New York: Routledge.
- BLACOCK, H. M. (1982) *Race and Ethnic Relations*, New Jersey: Prentice-Hall.
- BLANCO, C. (2000) *Las migraciones contemporáneas*, Madrid: Alianza.
- BLAU, P. et al. (1984) Intersecting Social Affiliations and Intermarriage, *Social Forces*, 62: 585-605.
- BLAU, P. M. (1974) 'Intercambio social', en: *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, 6, Madrid: Aguilar, pp. 185-190.
- BLUM, A. (1998) Comment décrire les immigrés?. À propos de quelques recherches sur l'immigration, *Population*, 3: 569-588.
- BODDY, J. (1989) *Wombs and Alien Spirits. Women, Men, and the Zâr Cult in Northern Sudan*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- BODNAR, J. (1994) *The transplanted. A History of Immigrants in urban America*, Bloomington: Indiana University Press.
- BONTE, P. (1994) Manière de dire ou manière de faire: peut-on parler d'un mariage "arabe"?, en: (id.) (dir.) *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris: EHESS, pp. 371-393.
- BOOTH, H. (1992) *The Migration Process in Britain and West Germany. Two demographic studies of migrant populations*, U.S.A: Avebury.

- BOTEV, N. (1994) Where East meets West: ethnic intermarriage in the former Yugoslavia, 1962 to 1989, *American Sociological Review*, 59 (3): 461-480.
- BOTT, E. (1990) *Familia y red social*, Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, P. (1989) [1972] *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press. (publicado originalmente como: *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Switzerland: Droz, 1972).
- BOURGEOIS-PICHAT, J. (1965) Les facteurs de la fécondité dirigée, *Population*, 3: 383-424.
- BOURGIEU, P. (1968) El sentimiento del honor en la sociedad de Cabila, en: PERISTIANY, J. G. (ed.) *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, pp. 175-224.
- BOYCE DAVIES, C. (1994) *Black Women Writing and Identity. Migrations of the subject*, London: Routledge (esp. Deconstructing African female Subjectivities. Anowa's borderlands, pp. 59-79).
- BRAH, A. (1992) Difference, diversity and differentiation, en: DONALD, J. y RATTANSI, A. (eds.) *'Race', Culture and Difference*, London: SAGE, pp. 126-145.
- BRAH, A. (1996) *Cartographies of Diaspora. Contesting identities*, London y New York: Routledge.
- BRAH, A. y COOMBES, A. E. (eds.) (2000) *Hybridity and its discontents. Politics, science, culture*, London: Routledge.
- BREGER, R. y HILL, R. (eds.) (1998) *Cross-cultural Marriage. Identity and Choice*, Oxford: Berg.
- BREMS, E. (1997) Enemies or Allies?. Feminism and Cultural Relativism as Dissident Voices in Human Rights Discourse, *Human Rights Quarterly*, 19: 136-164.
- BRENNAN, E. R. (1981) Kinship, Demographic, Social, and Geographic Characteristics of Mate Choice in Sanday, Orkney Islands, Scotland, *American Journal of Physical Anthropology*, 55: 129-138.
- BRENNAN, E. R. y BOYCE, A. J. (1980) Mate Choice and Marriage on Sanday, Orkney Islands, en: DYKE, B. y MORRILL, W. T. (eds.) *Geneological Demography*, New York: Academic Press, pp. 197-207.
- BRENNAN, K. (1989) The Influence of Cultural Relativism on International Human Rights Law: Female Circumcision as a Case Study, *Law & Inequality Journal*, 7: 367.
- BROCK, P. (1993) *Outback Ghettos. A history of Aboriginal institutionalisation and survival*, Cambridge: Cambridge University Press.

- BRODKIN SACKS, K. (1989) Toward a unified theory of class, race, and gender, *American Ethnologist*, 16 (3): 534-550.
- BROWN, N. (1992) Beach Boys as Cultural Brokers in Bakau Town, The Gambia, *Community Development Journal*, 27 (4): 261-370.
- BROWN, R. (1995) *Prejudice. Its Social Psychology*, Oxford: Blackwell.
- BRYAN, B. et al. (1988) *The Heart of the Race: Black Women's Lives in Britain*, London: Virago.
- BUENO BELLOCH, M. (1983) *Relaciones de pareja. Análisis de la percepción interpersonal*, Tesis Doctoral, Departamento de Psicodiagnóstico, Facultad de Psicología, Universidad Complutense de Madrid.
- BURLEIGH, M. y WIPPERMANN, W. (1991) *The Racial State: Germany: 1933-1945*, Cambridge: Cambridge University Press, Vol. II.
- BURT, R. S. (1980) Models of Network Structure, *Annual Review Sociology*, 6: 79-141.
- BYRNE, D. y WONG, T. J. (1962) Racial prejudice, interpersonal attraction and assumed dissimilarity of attitudes, *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 65: 246-253.
- C.E.P.E.D (1995) Baisse de la fécondité: la fin de l'exception africaine, *La Chronique du CEPED (Centre français sur la population et le développement)*, 95 (18), 4 pp.
- C.I.E (Comisión Interministerial de Extranjería) (1999, 2000) *Anuario Estadístico de Extranjería*, años: 1999 y 2000, Madrid: Ministerio del Interior (los datos de 2000 son datos definitivos remitidos directamente por el Ministerio del Interior, pero no publicados en el momento de finalización de este trabajo).
- CABRÉ, A. (1989-a) *La reproducció de les generacions catalanes 1856-1960*, Tesis Doctoral, Departament de Geografia, Facultat de Lletres, Universitat Autònoma de Barcelona.
- CABRÉ, A. (1989-b) Les migracions a Catalunya: 1900-2000, *Papers de Demografia*, 38, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona – Centre d'Estudis Demogràfics.
- CABRÉ, A. (1993) Volverán tórtolos y cigüeñas, en: GARRIDO, L. y GIL CALVO, E. (eds.) *Estrategias familiares*, Madrid: Alianza Universidad, pp. 113-131.
- CABRÉ, A. (1994) Tensions imminents en els mercats matrimonials, en: NADAL, J. (coord.) *El món cap a on anem*, Barcelona: Eumo, pp. 31-56.
- CABRÉ, A. (2000) La demografia i el futur del sistema de pensions, *Idees*, 8.

- CABRÉ, A. y DOMINGO, A. (1993) Reflexiones sobre la inmigración extranjera en Cataluña, en: Departamento de Geografía de la Universidad de la Laguna y el Grupo de Población de la Asociación de Geógrafos Españoles: *IV Jornadas de Población Española, Inmigración extranjera y planificación demográfica en España*, La Laguna: Secretariado de publicaciones de la Universidad de la Laguna, pp. 509-516.
- CACHINERO, B. (1982) La evolución de la nupcialidad en España (1887-1975), *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 20: 60-100.
- CAILLAVET, CH. y MINCHOM, M. (1992) Le Métis imaginaire: ideaux classificatoires et stratégies socio-raciales en Amérique latine (XVIe-XXe siècle), *L'Homme*, 122-124 (*La redécouverte de l'Amérique*), avr.-déc., XXXII (2-3-4): 115-132.
- CAIN, M. (1988) Patriarchal Structure and Demographic Change, en: *Conference on Women's Position and Demographic Change in the Course of Development*, Oslo: International Union for the Scientific Study of Population, Solicited Papers, pp. 19-41.
- CALVO BUEZAS, T. (1990) Casarse con gitanos: el amor rompe barreras, en: (id.) *¿España racista?. Voces payas sobre los gitanos*, 22, Barcelona: Anthropos, pp. 78-106.
- CALVO BUEZAS, T. (2000) *Inmigración y racismo. Así sienten los jóvenes del siglo XXI*, Madrid: Cauce.
- CALLAN, V. J. y NOLLER, P. (1987) *Marriage and the Family*, Australia: Methuen (esp. Beguining and Ending Premarital Selection, pp. 75-95).
- CALLINICOS, A. (1994) [1989] *Introduction*, en: *Against Postmodernism. A Marxist Critique*. U.K: Polity Press, pp. 1-8.
- CAMPRA, R. (1994) Metáforas del mestizaje, en: DD.AA. *Métissages en Amérique Latine*, Université de Paris-Sorbonne: Ibérica, *Nouvelle Série* 3: 35-44.
- CANDEL, F. (1967) *Els altres catalans*, Barcelona: Edicions 62.
- CAPLAN, P. (ed.) (1987) *The Cultural construction of Sexuality*, London: Tavistock.
- CARABAÑA, J. (1983) Homogamia y movilidad social, *Revista de investigaciones sociológicas*, 21: 61-81.
- CARENS, J. H. (1994) Cultural Adaptation and Integration. Is Quebec a Model for Europe?, en: BAUBÖCK, R. (ed.) *From Aliens to Citizens. Redefining the status of immigrants in Europe*, Vienna: Avebury, pp. 149-187.
- CARENS, J. H. (2002) The integration of immigrants, comunicación presentada en el *Simposi Internacional Europa-Mediterrània. Polítiques d'immigració*, Barcelona, en: ICM-UPF (2002), pp. 27-28.

- CARENS, J. H. y WILLIAMS, M. S. (1996) Muslim Minorities in Liberal Democracies: The Politics of Misrecognition, en: BAUBÖCK, R. et al. (eds.) *The Challenge of Diversity. Integration and Pluralism in Societies of Immigration*, Vienna: Avebury, pp. 157-186).
- CARRISON, M. y BLY, M. A. (1997) *Human Relations. Productive Approaches for the Workplace*, U.S.A: Allyn & Bacon.
- CARROLL GREARSON, J. y SMITH, L. B. (eds.) (1995) *Swaying: essays on intercultural love*, Iowa: Iowa University Press.
- CARTWRIGHT, D. y ZANDER, A. (1972) Presiones para la uniformidad de grupos, en: (id.) *Dinámica de grupos*, México: Trillas, pp. 159-172.
- CASTLES, S. (2000) *Ethnicity and globalization. From migrant worker to transnational citizen*. London: SAGE.
- CASTLES, S. (2002) Globalisation and migration, comunicación presentada en el *Simposi Internacional Europa-Mediterrània. Politiques d'immigració*, Barcelona, en: ICM-UPF (2002), pp. 28-29.
- CASTLES, S. y DAVIDSON, A. (2000), *Citizenship and migration: globalization and the politics of belonging*, London: Macmillan.
- CASTLES, S. y MILLER, M. J. (1993) *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*, London: Macmillan.
- CATTON, W. R y SMIRCICH, R. J. (1964) A comparison of mathematical models for the effect of residential propinquity on mate selection, *American Sociological Review*, 29: 522-529 (reproducido en: ANDERSON, M. (ed.) (1971) *Sociology of the family*, U.S.A: Penguin modern sociology Readings, pp. 186-200).
- CE (2000) *Statistiques sociales européennes: Migration*, Luxembourg: Office des publications officielles des communautés européennes.
- CENTRAL STATISTICS DEPARTMENT (1993) *Population and Housing Census. Fertility, Analysis and evaluation, y Population and Housing Census. Spatial distribution of the population and socio-cultural characteristics*, Vols. 2 y 5, respectivamente, Banjul, The Gambia: CSD.
- CESARI, J. (1994) De l'immigré au minoritaire: les Maghrébins de France, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 10 (1): 109-126.
- CLEARLY, D. (1999) *Race, nationalism and Social Theory in Brasil: rethinking Gilberto Freyre*, en: <http://www.transcomm.ox.ac.uk/newslett.htm>, WPTC-99-09.
- CLOUDSLEY, A. (1984) *Women of Omdurman. Life, Love and the Cult of Virginity*, London: Ethnographica.

- COALE, A. J. (1971) Age Patterns at Marriage, *Population Studies*, 25 (2): 193-214.
- COALE, A. J. (1977-a) The development of New Models of Nuptiality and Fertility, *Population*, nº especial, Sept.: 131-154.
- COALE, A. J. (1977-b) *La transición demográfica*, Santiago de Chile: Celade.
- COALE, A. J. y COTTS WATKINS, S. (eds.) (1986) *The Decline of Fertility in Europe*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- COHEN, A. P. (1985) *The symbolic construction of community*, London y New York: Tavistock.
- COHEN, A. P. (1988) The Perversions of Inheritance: Studies in the Making of Multi-Racist Britain, en: COHEN, P. y BAINS, H. S. (eds.) *Multi-racist Britain: new directions in theory and Practice*, London: Macmillan, pp. 63-86.
- COHEN, A. P. y BAINS, H. S. (eds.) (1988) *Multi-racist Britain: new directions in theory and Practice*, London: Macmillan.
- COLECTIVO IOÉ (1992) *La migració estrangera a Catalunya. Balanç i perspectives*, Barcelona: Institut Català d'Estudis Mediterranis.
- COLECTIVO IOÉ (1994-a) *Marroquins a Catalunya*, Barcelona: Institut Català d'Estudis Mediterranis, Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos.
- COLECTIVO IOÉ (1994-b) La inmigración extranjera en España: sus características diferenciales en el contexto europeo, en: CONTRERAS, J. (comp.) *Los retos de la inmigración. Racismo y pluriculturalidad*, Madrid: Talasa, pp. 83-119.
- COLECTIVO IOÉ (1995) *Presencia del Sur. Marroquíes en Cataluña*, Madrid: Fundamentos.
- COLECTIVO IOÉ (1996) La inmigración marroquí en Cataluña, y Hijos de inmigrantes marroquíes en España, en: T.E.I.M *Atlas de la inmigración magrebí en España*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid / Ministerio de Asuntos Sociales, Dirección General de Migraciones, pp. 146-151 y 216-219, respectivamente.
- COLECTIVO IOÉ (1999) La inmigración irregular, en: (id.) *Inmigrantes, trabajadores, ciudadanos. Una visión de las migraciones desde España*, Valencia: Servei de Publicacions Universitat de Valencia, pp. 80-95.
- COLEMAN, D. A. (ed.) (1982) *Demography of immigrants and Minority Groups in the United Kingdom*, London: Academic Press.
- COLEMAN, D. A. (1983) The Demography of Ethnic Minorities, *Journal of Biosocial Science Supplement*, 8: 43-87.

- COLEMAN, D. A. (1984) Marital Choice and Geographical Mobility, en: BOYCE, A. J. (ed.) *Migration and Mobility. Symposia of the Society for the Study of Human Biology*, London: Taylor & Francis, 22: 19-55.
- COLEMAN, D. A. (1985) Ethnic intermarriage in Great Britain, *Population Trends*, 40: 4-10.
- COLEMAN, D. A. (1991) International migrants in Europe: adjustment and integration processes and policies, UNECE/UNFPA *Expert Group meeting on International Migration*, Ginebra, July 1991.
- COLEMAN, D. A. (ed.) (1992-a) *The British Population*, Oxford: Oxford University Press.
- COLEMAN, D. A. (1992-b) Inter-ethnic marriage in Bittles, en: ROBERTS, A. H y ROBERTS, D. F. (eds.) *Minority Populations: Genetics, Demography and Health*, London: Macmillan, pp. 208-240.
- COLEMAN, D. A. (1993) Los indicadores demográficos de la integración, en: TAPINOS, G. (ed.) *Inmigración e integración en Europa*, Barcelona: Fundación Paulino Torras Domenech, pp. 35-82.
- COLEMAN, D. A. (1994) Trends in fertility and intermarriage among immigrant populations in Western Europe as measures of integration, *Journal of Biosocial Science*, 26: 107-136.
- COLLIER, J. F. y YANAGISAKO, S. J. (eds.) (1987) *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford, California: Stanford University Press.
- COMAS D'ARGEMIR D. y PUJADAS, J. J. (1991) Familias migrantes: reproducción de la identidad y del sentimiento de pertenencia, Bellaterra: Papers, Revista de sociologia, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 33-56.
- COMAS, A. (1998) La integración de inmigrantes, asignatura pendiente, *El País. Edición Cataluña*, 8 de enero de 1998, p. 6.
- CONESA, M. (2001) Sanitat impulsará la vía penal contra las ablaciones en España y África, *El Periódico de Cataluña*, 06-05-2001, Tema del domingo: Choque de culturas, pp. 2-8 (entrevista a la Dra. Adriana Kaplan).
- CONTE, E. y ESSNER, C. (1995) *La Quête de la Race. Une Anthropologie du nazisme*, Paris: Hachete.
- CONTRERAS, J. (comp.) *Los retos de la inmigración. Racismo y pluriculturalidad*, Madrid: Talasa.

- CONVEY, A. y KUPISEZEWSKI, M. (1996) Migration and Policy in the European Union, en: REES, PH., STILLWELL, J., CONVEY, A. y KUPISEZEWSKI, M. (eds.) *Population Migration in The European Union*, Chichester: John Wiley & Sons, pp. 311-331.
- CORNELIUS, W. A. (1994) Spain: The Uneasy Transition from Labor Exporter to Labor Importer, en: CORNELIUS, W. A. et al. (eds.) *Controlling Immigration. A global perspective*, U.S.A: Stanford University Press, pp. 331-369.
- CORTÉS LÓPEZ, J. L. (2001) *Pueblos y culturas de África. Etnohistoria, mito y sociedad*, Madrid: Mundo Negro.
- CORTÉS, J. (1995) *El Corán*, Barcelona: Herder.
- COSTA-LASCOUX, J. y WEIL, P. (1992) *Logiques d'états et immigrations (Allemagne, Espagne, États Unis, Italie, Japon, Pays Bas, Royaume-Uni)*, Paris: Kimé.
- COURGEAU, D. (1976) Mobilité géographique, nuptialité et fécondité, *Population*, 31 (4-5): 901-915.
- COURGEAU, D. (1984) Relations entre cycle de vie et migrations, *Population*, 39 (4): 483-513.
- COURGEAU, D. (1985) Interaction between spatial mobility, family and career life cycle: A French survey, *European Sociological Review*, 1 (2): 139-162.
- COURGEAU, D. (1992) Análisis de la movilidad espacial a partir de datos de encuestas y censos, comunicación presentada en las *Jornadas sobre Demografía Urbana y Regional*, Valencia: CSIC.
- COURGEAU, D. y LELIEVRE, E. (1989) *Analyse démographique des biographies*, Paris: Institut National d'Etudes Démographiques.
- COWLISHAW, G. (1988) *Black, White or Brindle. Race in rural Australia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CRAVEN, A. (1968) *West Africans in London*, London: The Institute of Race Relations.
- CRESTER, A. G. (1990) Inter-marriage between "White" Britons and Immigrants from the New Commonwealth and Pakistan, *Journal of Comparative Family Studies*, 21 (2): 227-239.
- CRESTER, G. y LEON, J. (1982) Inter-marriages in the U.S: An overview of theory and research, *Marriage and Family Review*, 5: 3-15.
- CROWLEY, J. (1996) The Theory and Practice of Immigration and 'Race-Relations' Policy: Some Thoughts on British and French Experience, en: CARMON, N. (ed.): *Immigration and Integration in Post-Industrial Societies. Theoretical Analysis and Policy-Related Research*, London: Macmillan, pp. 227-249.

- CUISINIER, J. (1962) Le mariage avec la cuisine parallèle dans le système arabe, *L'Homme*, 2 (2): 80-105.
- CURTIN, P. D. (1972) [1964] British Images of Africans in the Nineteenth Century, en: BAXTER, P. y SANSOM, B. (eds.) *Race and Social Difference*, London: Penguin Books, pp. 130-143.
- CURTIS, L. (1996) [1984] *Nothing but the same old story. The roots of anti-Irish racism*, London: Sasta.
- CHAMBERLAIN, M. E. (1976) The Victorian Image of Africa, en: *The Scramble for Africa*, London: Longman, pp. 17-29.
- CHARBIT, Y. (1987) *Famille et nuptialité dans la Caraïbe*, Travaux et Documents 114, INED, Paris: P.U.F.
- CHELHOD, J. (1965) Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe, *L'Homme*, V: 113-173.
- CHESNAIS, J.-C. (1986) *La transition démographique*, Paris: P.U.F.
- CHRISTEN, I. (1989) *El hombre biocultural. De la molécula a la civilización*, Madrid: Cátedra (esp. El hecho sexual, pp. 97-101, y La distancia genética ideal: endo y exogamia, pp. 107-110).
- CHUKWUDIEZE, E. (1997) *Race and the Enlightenment. A Reader*, Oxford: Blackwell.
- DANIELS, J. (1997) *White lies. Race, class, gender, and sexuality in white supremacist discourse*, New York y London: Routledge.
- DAVIS, K. (1941) Intermarriage in Caste Societies, *American Anthropologist*, 43: 376-395.
- DD.AA. (1990) Algunos problemas prácticos en torno a la adquisición de la nacionalidad española por los inmigrantes residentes en España, Mesa redonda (ciclo inmigración extranjera y derecho), 1989-90, Barcelona: Itinera, Anales de la Fundación Paulino Torras Domènech.
- DE JOUVENEL, H. y ROQUE, M. A. (dirs.) (1993) *Catalunya a l'horitzó 2010, Prospectiva mediterrània*, Barcelona: Institut Català d'Estudis Mediterrania.
- DEL OLMO, M. y QUIJADA, M. (1992) Las migraciones, procesos de desorganización y reorganización cultural, *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 2: 145-159.
- DEVEREUX, G. (1975) *Etnopsicoanálisis complementarista*, Buenos Aires: Amorrortu.
- DIALMY, A. (1998) Moroccan Youth, Sex and Islam, *Middle East Research & Information Project*, 28 (1): 16-17.

- DIOP, A-B. (1981) *La Société Wolof. Tradition et changement. Les systèmes d'inégalité et de domination*, Paris: Karthala.
- DIXON, R. (1971) Explaining Cross-cultural Variations on Age at Marriage and Proportions never Marrying, *Population Studies*, XXV: 215-235.
- DOMINGO, A. (1992) El amor en los tiempos de crisis, en: VERDÚ, V. (ed.) *Nuevos amores, nuevas familias*, Barcelona: Tusquets, pp. 149-178.
- DOMINGO, A. (1996) Bases demográficas para el estudio de la formación de la pareja en Madrid y Barcelona, Trabajo de investigación, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, Madrid: U.N.E.D.
- DOMINGO, A. (2000) El desmentido: la ardua tarea del demógrafo, en: S.O.S RACISMO *Informe Anual 2000 sobre el racismo en el Estado español*, Barcelona: Icaria, pp. 229-232.
- DOMINGO, A. et al. (1995): *Condicions de vida de la població d'origen africà i llatinoamericà a la Regió Metropolitana de Barcelona. Una aproximació qualitativa*, Barcelona: Mancomunitat de Municipis de l'Àrea Metropolitana de Barcelona y Diputació de Barcelona.
- DOMINGO, A. et al. (2001) Aproximació sociocultural al model català d'interculturalitat, en: ROQUE, M. A. y MAILA, J. (eds.) *Els reptes de la interculturalitat a la Mediterrània*, Barcelona: Proa-ICM, pp. 147-152.
- DOMINGO, A. et al. (2002) *Migracions internacionals i població jove de nacionalitat estrangera a Catalunya*, Barcelona: Observatori català de la Joventut, Departament de la Presidència, Generalitat de Catalunya, nº 7, estudis.
- DOMINGO, A. y BRANCOS, I. (1996) Aspectes demogràfics de la immigració estrangera a les comarques barcelonines; *Papers de Demografia*, 116, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, Centre d'Estudis Demogràfics.
- DORKENOO, E. y ELWORTHY, S. (1994) Female Genital Mutilation, en: DAVIES, M. (ed.) *Women and violence. Realities and Responses Worldwide*, London: Zed Books, pp. 137-148.
- DOUGLAS, M. (1991) [1966] *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid: Siglo XXI.
- DUALEH ABDALLA, R. H. (1982) *Sisters in Affliction. Circumcision and Infibulation of Women in Africa*, London: Ked.
- DUBOW, S. (1995) *Scientific racism in Modern South Africa*, Cambridge: Cambridge University Press.
- DUMONT, L. (1975) [1971] *Introducción a dos teorías de la Antropología Social*, Barcelona: Anagrama.

- DUPIRE, M. (1990) Le modèle Sereer Ndut de diversification des alliances et ses transformations, en: HÉRITIER, F. y COPET-ROUGIER, E. (eds.) *Les complexités de l'alliance. Les Systèmes semi-complexes*, Vol. I, Paris: des Archives contemporaines (EAC), pp. 79-125.
- DYKE, B. (1971) Potential Mates in a small Human Population, *Social Biology*, 18 (1): 28-39.
- EBRON, P. (1997) Traffic in Men, en: GROSZ-NGATE, M. y KOKOLE, O. H. (eds.) *Gendered Encounters. Challenging Cultural boundaries and Social Hierarchies in Africa*, New York y London: Routledge, pp. 223-245.
- EDLEY, N. y WETHERELL, M. (1995) *Men in Perspective. Practice, Power and Identity*, London: Prentice Hall.
- EIBL-EIBESFELDT, I. (1964) Experimental Criteria for Distinguishing Innate from Culturally Conditioned Behavior, en: NORTHROP, F. S. C. y LIVINGSTON, H. H. et al. (eds.) *Cross-Cultural Understanding: Epistemology in Anthorpolology*, New York y London: Harper & Row, pp. 297-305.
- EISENSTEIN, Z. R. (1996) Writing Hatred on the Body, en: (id.) *Hatreds: racialized and sexualized conflicts in the 21st century*, London: Routledge, pp. 21-43.
- EL DAREER, A. (1982) *Women, Why Do You Weep?. Circumcision and Its Consequences*, London: Zed.
- EPSTEIN, A. L. (1961) The Network and Urban Social Organization, *The Rhodes-Livingsstone Journal*, 39: 29-61.
- EPSTEIN, A. L. (1978) *Ethos and Identity. Three Studies in Ethnicity*, London: Tavistock.
- ESHLEMAN, J. R. (1985) One should marry a person of the same religion, race, ethnicity, and social class, en: FELDMAN, H. & M. (eds.) *Current controversies in marriage and family*, California: SAGE, pp. 57-66 (Abstract de POP-LINE 10/96: "Intermarriage", record 144 of 186).
- EUROPA PUBLICATIONS (1998) *Africa south of the Sahara 1998. Regional Surveys of the World: 'The Gambia'*, pp. 473-485, y 'Senegal', pp. 868-888, U.K: Europa.
- EUROPA PUBLICATIONS (2000) *The Europa World Year Book 2000: 'Gambia'*, vol. 1, pp. 1544-1555, y 'Senegal', vol. 2, pp. 3168-3189, U.K: Europa.
- EUROSTAT (2001) *NewCronos - migración*.
- ETANE (1998) *La dona a l'Àfrica negra: font i garantia de vida* (material de debat). Barcelona: Zukoy-5.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1951) *Kinship and marriage among the Nuer*, Oxford: Clarendon.

- FAAL, D. (1999) [1997] *A History of The Gambia, AD 1000 to 1965*, Serrekunda, The Gambia: Edward Francis.
- FAIST, T. (2000) *The volume and dynamics of international migration*: Oxford: Clarendon.
- FANON, F. (1967) [1952] *Black skin, white masks*, New York: Grove.
- FEATHERSTONE, M. (1996) Global Culture: An Introduction, en: (id.) (ed.) *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity*, London: SAGE, pp. 1-15.
- FELL, C. (1994) La raza cósmica de José Vasconcellos, ou le métissage sublime, en: DD.AA. *Métissages en Amérique Latine*, Université de Paris-Sorbonne: Ibérica, Nouvelle Série 3: 63-73.
- FERNÁNDEZ VILLANUEVA, C. (1998) El arte de amar: un análisis sociológico, *REIS*, 84/98: 125-146.
- FINNÄS, F. (1988) The demographic effect of mixed marriages, *European Journal of Population*, 4: 145-158
- FONS, V. (1999) *Los ndowé entre Guinea Ecuatorial y Cataluña: etnomedicina, salud materno-infantil y procreación*, Bellaterra: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- FOSSAS, E. (2001) El model Catalunya/Espanya d'interculturalitat. Aproximació Política, en: ROQUE, M. A. y MAILA, J. (eds.) *Els reptes de la interculturalitat a la Mediterrània*, Barcelona: Proa-ICM, pp. 203-212.
- FOSTER, H. (ed.) (1987) *Postmodern Culture*, London y Sydney: Pluto.
- FOUCAULT, M. (1976) *Histoire de la sexualité*, Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1992) *Genealogía del racismo*, Madrid: La Piqueta.
- FOX, R. (1972) [1967] Exogamia e intercambio directo, en: (id.) *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid: Alianza Universidad, pp. 161-221.
- FREEDMAN, M. (1981) [1978] *Corrientes de investigación en las ciencias sociales II. Antropología, arqueología e historia*, Madrid: Tecnos/Unesco.
- FREUD, S. (1974-a) [1921] *Psicología de las masas y análisis del yo*, Madrid: Biblioteca Nueva, Obras completas, vol. VII, CXII.
- FREUD, S. (1974-b) *Escritos sobre judaísmo y antisemitismo*, Madrid: Alianza.
- FRIEDMAN, J. (1996) Being in the world: Globalisation and Localisation, en: FEATHERSTONE, M. (ed.) *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity*, London: SAGE, pp. 311-329.

- FROMKIN, H. L. y SHERWOOD, J. J. (eds.) (1976) *Intergroup and Minority Relations: An Experimental Handbook*, California: University Associates.
- FUNDACIÓ JAUME BOFILL (2001) *Anuari de la immigració a Catalunya 2000*, Barcelona: Mediterrània.
- FUYO GASKINS, P. (1999) *What are you?. Voices of mixed-race young people*, New York: Henry Holt.
- GALASKIEWICZ, J. y WASSERMAN, S. (1993) Social Network Analysis. Concepts, Methodology and Directions for the 1990's, *Sociological Methods & Research*, 22 (1): 3-22.
- GALLEH JALLOW, B. (1999) *Ultimate Conflict*, The Gambia: Sunrise.
- GARCÍA, C. O. y SÁNCHEZ GÓMEZ, L. A. (eds.) (1994) *Diccionario histórico de la antropología española*, Madrid: CSIC.
- GARDNER, K. (1995) Global Migrants: An Introduction, en: (id.) *Global Migrants, local lives. Travel and Transformation in Rural Bangladesh*, Oxford: Clarendon, pp. 1-34.
- GARRETA, J. (1999) *La integració en l'estructura social de les minories ètniques. Gitanos i immigrants extracomunitaris a les provincies de Lleida i Osca*, Lleida: Universitat de Lleida.
- GARRETA, J. (2000) *Els musulmans de Catalunya*, Lleida: Pagès, Col. Guimet.
- GASPARD, F. y SERVAN-SCHREIDER, C. (1984) *La fin des immigrés*, Paris: Seuil.
- GASTAUT, Y. (1994) L'immigré dans l'opinion publique, *Migrations Société*, 36: 6-19.
- GATES, H. L. (1986) *Figures in black: words, signs, and the "racial" self*, New York: Oxford University Press.
- GAUDEMET, J. (1993) *El matrimonio en Occidente*, Madrid: Taurus Humanidades.
- GAY-Y-BLASCO, P. (1997) A different body?. Desire and virginity among gitanos, *Journal of the Royal Anthropol. Institute* (N.S.), 3: 517-535.
- GEANĂ, G. (1997) Ethnicity and globalisation. Outline of a complementarist conceptualisation, *Social Anthropology*, 5 (2): 197-209.
- GEERTZ, C. (1987) *La interpretación de las culturas*, Barcelona: Gedisa.
- GENERALITAT DE CATALUNYA (2001) *Pla Interdepartamental d'Immigració 2001-2004*, julio 2001.
- GERGEN, K. J. y GERGEN, M. M. (1981) *Social Psychology*, London: Harcourt Brace Janvanovich.

- GEWIRTH, A. (1988) Ethical Universalism and Particularism, *The Journal of Philosophy*, LXXXV (6): 283-302.
- GIDDENS, A. (1993) [1989] *Sociology*, U.K: Polity Press (2ª ed.).
- GIDDENS, A. (1995) *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid: Cátedra.
- GILMAN, S. L. (1985-a) Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature, en: GATES, H. L. (ed.) *"Race", writing, and difference*, Chicago y London: Chicago University Press, pp. 223-261 (también reproducido en: DONALD, J. y RATTANSI, A. (eds.) (1997) [1992] *'Race', culture & difference*, London: SAGE, pp. 171-198).
- GILMAN, S. L. (1985-b) *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*, Ithaca: Cornell University Press.
- GILROY, P. (1990) One Nation under a Groove: the cultural politics of 'Race' and Racism in Britain, en: GOLDBERG, D. T. (ed.) *Anatomy of Racism*, Mineapolis: University of Minessota Press, pp. 263-283.
- GIMÉNEZ CABALLERO, E. (1965) *Genio hispánico y mestizaje*, Madrid: Nacional.
- GIMÉNEZ, C. (1992) Madrid y la cuestión inmigrante, *Alfoz*, 91-92 (doble monográfico): 78-112.
- GIMÉNEZ C. (1993-a) ¿Qué entendemos por integración de los inmigrantes?. Una propuesta conceptualizada, *Entre Culturas*, Madrid: Boletín del programa de Inmigrantes de Cáritas Española, 7 (V): 12-15.
- GIMÉNEZ, C. (coord.) (1993-b) *Inmigrantes extranjeros en Madrid*, Madrid: Serie Informes técnicos, Comunidad de Madrid.
- GIMÉNEZ, C. (1994) El caleidoscopio cultural europeo: entre el localismo y la globalidad, *Documentación Social*, 97 (monográfico sobre interculturalidad), Madrid, pp. 9-34.
- GIMÉNEZ, C. y MALGESINI, G. (2000) *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, Madrid: Catarata.
- GIRARD, A. (1981) [1964] *Le Choix du conjoint*, 70, Paris: P.U.F.
- GLAZER, N. y MOYNIHAN, D. P. (1963) *Beyond the Melting Pot*, Cambridge: MIT y Harvard University Press.
- GLICK SCHILLER, N. et al. (1992) Towards a definition of 'transnationalism': Introductory remarks and research questions, en: (id.) (eds.) *Towards a transnational perspective on migration*, New York: New York Academy of Sciences, pp. ix-xiv.

- GLICK SCHILLER, N. *et al.* (1995) From Immigrant to transmigrant: theorising transnational Migration, *Anthropological Quarterly*, 68 (1): 48-54.
- GOLD, S. (1997) Transnationalism and vocabularies of Motive and International Migration: the case of Israelis in the United States, *Sociological perspectives*, 40 (3): 409-426.
- GOLDBERG, D. T. (1994) *Multiculturalism as a critical reader*, Oxford: Blackwell.
- GOLDTHORPE, J. E. (1989) *Family life in Western societies. An historical sociology of family relations in Britain and North America*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (1993) 'Endogamia/Exogamia', y 'Familia', en: AGUIRRE BAZTÁN, A. (ed.) *Diccionario Temático de Antropología*, Barcelona: Boixareu Universitaria, pp. 223-228 y pp. 322-328, respectivamente.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (1994) *Teorías del parentesco. Nuevas aproximaciones*, Madrid: Eudema.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (1995) Hacia una Antropología de la procreación, *Familia y Sociedad*, 3: 95-110.
- GONZÁLEZ PÉREZ, V. (1995) *Immigrantes marroquíes y senegaleses en la España Mediterránea*, Valencia: Generalitat Valenciana, Coselleria de Treball i Afers socials.
- GONZÁLEZ PEREZ, V. (1996) L'immigration étrangère en Espagne (1985-1994), *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 12 (1): 11-37.
- GOODE, W. J. (1959) The theoretical Importance of Love, *American Sociological Review*, 24: 38-47.
- GOODY, J. (1970) Marriage, Prestations, Inheritance and Descent in Pre Industrial Societies, *Journal of Comparative Family Studies*, 1 (1).
- GORDON, M. (1964) *Assimilation in American Life: the Role of Race, Religion, and National Origins*, New York: Oxford University Press.
- GOUG, K. (1974) [1959] Los nayar y la definición del matrimonio, *Cuadernos Anagrama*, 89, Barcelona: Anagrama.
- GRABURN, N. (1985) Incest and exogamy in the Middle East: A problem for Anthropology (manuscrito)
- GRAY, A. (1987) Intermarriage: opportunity and preference, *Population Studies*, 41 (3): 365-379.

- GREGORIO GIL, C. (1996) Familia y entorno social migratorio: dos instancias socializadoras en conflicto, en: T.E.I.M, *Atlas de la inmigración magrebi en España*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid / Ministerio de Asuntos Sociales, Dirección General de Migraciones, pp. 226-227.
- GREGORY, S. y SANJEK, R. (eds.) (1994) *Race*, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press (esp. Intermarriage and the Future of Races in the United States, pp. 103-130).
- GRILLO, R. D. (1985) *Ideologies and Institutions in Urban France: The Representation of Immigrants*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GRILLO, R. D. (2000) Transmigration and Cultural Diversity in the Construction of Europe, comunicación presentada *Simposi Internacional diversitat cultural i construcció europea*, Fundació Jaume Bofill / Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona, 15 de diciembre de 2000.
- GROSZ-NGATE, M. y KOKOLE, O. H. (eds.) (1997) *Gendered Encounters. Challenging Cultural boundaries and Social Hierarchies in Africa*, New York y London: Routledge.
- GRUNDY, E. (1993) The Household dimension in migration research, en: CHAMPION, T. y FIELDING, T. (eds.) *Migration Processes and Patterns*, Vol. 1, Research Progress and Prospects, London y New York: Belhaven, pp. 165-175.
- GUICHARD, P. (1995) [1976] *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Granada: Archivum (esp. Parentesco agnaticio y endogamia tribal en la civilización árabe-bereber tradicional, pp. 55-105).
- GUILLAUMIN, C. (1970) Grande presse et multi-ethnicité. La situation en France, *Revue Internationale des Sciences Sociales*, XXIII (4), 614.
- GUTMANN, A. (ed.) (1994) *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, Princeton: Princeton University Press.
- HAGENDOORN, L. (1993) Ethnic categorization and outgroup exclusion: cultural values and social stereotypes in the construction of ethnic hierarchies, *Ethnic and Racial Studies*, 16 (1): 26-51.
- HAJNAL, J. (1965) European marriage patterns in perspective, en: GLASS, D. V. y EVERSLEY, D. E. C. (eds.) *Population in History. Essays in Historical Demography*, London: Edward Arnold, pp. 101-143.
- HALL, S. (1992) Race, Culture, and Communications: Looking Backward and Forward at Cultural Studies, *Rethinking Marxism*, 5 (1):10-18.
- HALL, S. (1994) Cultural identity and diasporas, en: WILLIAMS, P. y CHRISMAN, L. (eds.) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, New York: Columbia University Press, pp. 392-403.

- HALL, S. (1996) The Question of Cultural Identity, en: (id.) (ed.) *Modernity: an Introduction to Modern Societies*, U.K: Open University Press.
- HANNOUN, H. (1992) *Els ghettos de l'escola. Per una educació intercultural*, Vic: Eumo
- HARPER, D. (1982) Epilogue: Living in two cultures. Some sociological considerations, en: *Living in Two Cultures. The socio-cultural situation of migrant workers and their families*, U.K: Gower/UNESCO, pp. 317-325.
- HECHTER, M. (1994) Rational choice theory and the study of race ethnic relations, en: REX, J. y MASON, D. (eds.) *Theories of race and ethnic relations*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 64-279.
- HELMS, J. E. (1990) An Overview of Black Racial Identity Theory, en: (id.) (ed.) *Black and white Racial Identity. Theory, research, and Practice*, New York: Greenwood, pp. 9-47.
- HENRY, L. (1966) Perturbations de la nuptialité résultant de la guerre 1914-1918, *Population*, 2: 265-278.
- HENRY, L. (1969) Schéma de nuptialité: déséquilibre des sexes et âge au mariage, *Population*, 24 (6): 1067-1122.
- HENRY, L. (1976) 'Nupcialidad', en: (id.) *Demografía*, Labor Universitaria, Manuales, pp. 69-87.
- HÉRITIER, F. (1981) *L'exercice de la parenté*, Paris: Gallimard.
- HÉRITIER, F. y COPET-ROUGIER, E. (eds.) (1990): Les complexités de l'alliance. Les Systèmes semi-complexes, y Les complexités de l'alliance. Les Systèmes complexes d'alliance matrimoniale, Vols. I y II, respectivamente, Paris: Archives contemporaines (EAC).
- HERRERA, M. y PRATS, A. (1995) Niveles de identificación e identidades nacionales. Un análisis desde la Teoría de la identidad social, en: SÁNCHEZ, J. C. y ULLÁN, A. M^a. (comp.) *Procesos psicosociales básicos y grupales*, Salamanca: Eudema, pp. 401-412.
- HERTON, C. C. (1967) *Sex and racism*, London: Andre Deutch.
- HEWSTONE, M. et al. (1996) [1988] *Introduction to Social Psychology. A European Perspective*, U.K: Blackwell.
- HIDALGO TUÑÓN, A. (1993) *Reflexión Ética sobre el Racismo y la Xenofobia*, Madrid: Popular (JCI).
- HIGGINS, E. T., HARPUT, W. W. y RUBLE, D. N. (1984) *Social cognition and social development. A sociocultural perspective*, New York: Cambridge University Press, Cambridge Studies in Social and emotional development, 5.

- HILL COLLINS, P. (1992) Pornography and black women's bodies, en: BONNER, F., GOODMAN, L., ALLEN, R., JANES, L. y KING, C. (eds.) *Imagining Women. Cultural representations and gender*, U.K: Polity Press & The Open University, pp. 263-267.
- HOBBSBAWM, E. (1983) *Inventing traditions*, en: HOBBSBAWM, E. y RANGER, T. (eds.) *The invention of tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HOGG, M. A. y VAUGHAN, G. M. (1995) *Social Psychology. An Introduction*, London: Prentice-Hall, Harvester Wheatsheaf.
- HOLY, L. (1996) *Anthropological perspectives on kinship*, Chicago: Pluto.
- HOOKS, B. (1989) *Talking Back. Thinking feminist, thinking black*, Boston: South End.
- HOOKS, B. (1992) *Black Looks. Race and Representation*, Boston: South End.
- HOOKS, B. (1994) *Outlaw culture. Resisting Representations*, New York: Routledge.
- HOSKEN, F. P. (1993) [1979] *The Hosken Report Genital and Sexual Mutilation of Females*, Lexington, U.S.A: Women's International Network News (4th rev. ed.) (esp. 'Senegal', pp. 260-267).
- HUNTER, E. (1993) *Aboriginal Health and History. Power and Prejudice in Remote Australia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- HWANG, S. S. et al. (1995) The SES selectivity of interracial married Asians, *International Migration Review*, 29 (2): 469-491.
- HYSLOP, J. (1995) White working-class women and the invention of Apartheid: 'purified' Afrikaner nationalist agitation for legalisation against 'mixed' marriages, 1934-9, *Journal of African History*, 36: 57-81.
- IBISCUS (1991) *Senegal*, France: Ministère de la Coopération et du Développement, Série Références bibliographiques, Col. Réseaux documentaires sur le développement.
- ICM-UPF (2002) Dossier del *Simposi Internacional Europa-Mediterrània. Polítiques d'immigració*, Institut Català de la Mediterrània y Universitat Pompeu Fabra, Barcelona 30 de enero a 1 de febrero de 2002.
- IMSERSO (1999) *Los españoles y la inmigración*, Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Col. Observatorio Permanente de la Inmigración, Dir. Juan Díez Nicolás (ASEP).
- I.N.E-base (2000) Cifras oficiales de población española a 01-01-2000, Madrid: Instituto Nacional de Estadística (<http://www.ine.es/inebase>).
- INSKO, A. et al. (1980) *Psicología Social Experimental*, México: Trillas.

- IOM-ONU (2000) *Etat de la Migration Dans le Monde en 2000*, ONU.
- JAHODA, G. (1999) *Images of savages. Ancient Roots of Modern Prejudice in Western Culture*, London y New York: Routledge.
- JENKINS, R. (1997) *Rethinking ethnicity. Arguments and explorations*, London: SAGE.
- JERROME, D. (1978) Migrants or settlers?. The Ibo in London, Africa. *Journal of the International African Institute*, 48 (4): 368-379.
- JIOBU, R. M. (1988) *Ethnicity and Assimilation*, New York: Suny.
- JONES, F. L. (1991) Ethnic Intermarriage in Australia, 1950-52 to 1980-82: Models or Indices?, *Readings in Population Research Methodology*, 4 (16): 13-105 (también publicado en: *Population Studies*, 45: 27-42).
- JONES, P. R. (1984) Ethnic intermarriage in Britain: a further assessment, *Ethnic and Racial Studies*, 17 (3): 398-405.
- KALMLIN, M. (1998) Intermarriage and Homogamy: Causes, Patterns and Trends, *Annual Review of Sociology*, 24: 395-421.
- KANE, T. (1986) Fertility and assimilation of guestworker populations in the Federal Republic of Germany: 1961-1981, *Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft*, 12 (10): 99-131.
- KANG FU, V. (2001) Racial Intermarriage pairings, *Demography*, 38 (2): 147-159.
- KAPLAN, A. (1991) Trabajo de campo en Senegambia: aproximación a algunos aspectos etnográficos de la región, *Revista de Trabajo Social*, 123: 81-100.
- KAPLAN, A. (1993) El clitoris y las mutilaciones, *El País. Edición Cataluña*, 11 de mayo de 1993, Sociedad: Debate sobre la ablación, p. 41.
- KAPLAN, A. (1998) *De Senegambia a Cataluña: procesos de aculturación e integración social*, Barcelona: Fundació La Caixa (10è Premi Dr. Rogeli Duocastella).
- KAPLAN, A. (2001) Integración social, identidad étnica y género: la salud sexual y reproductiva de las mujeres migrantes subsaharianas: retos e implicaciones, Comunicación del II Congreso sobre la inmigración en España.
- KASTORYANO, R. (1994) Mobilisations des migrants en Europe: du national au transnational, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 10 (1): 169-181.
- KATZ, A. M. y HILL, R. (1958) Residential propinquity and marital selection: a review of theory, method and fact, *Marriage and Family Living*, 20: 27-35.
- KAYONGO-MALE y ONYANGO, P. (1986) *The sociology of the African Family*, London: Longman.

- KEESING, R. M. (1987) Anthropology as Interpretative Quest, *Current Anthropology*, 28 (2): 161-176.
- KERCKHOFF, A. C. (1963) Patterns of homogamy and the field of eligibles, *Social Forces*, 42: 289-297 (reproducido en: ANDERSON, M. (ed.) (1971) *Sociology of the family*, U.S.A: Penguin modern sociology Readings, pp. 169-186).
- KERCKHOFF, A. C. y DAVIS, K. E. (1962) Value consensus and need complementarity in mate selection, *American Sociological Review*, 27: 295-303.
- KEVLES, D. J. (1985) *In the name of Eugenics. Genetics and the uses of human heredity*, Berkley y Los Angeles: University of California Press.
- KHALIFA, M. (1983) *The Sublime Qur'an and Orientalism*, London y New York: Longman.
- KING, R. (1993) European international migration 1945-90: a statistical and geographical overview, en: (id.) (ed.) *Mass Migration in Europe: The Legacy and the Future*, London: Belhaven, pp. 19-39.
- KING, R. (2000) Southern Europe in the changing global map of migration, en: KING, R., LAZARIDIS, G. y TSARDANIDIS, C. (eds.) *Eldorado or Fortress? Migration in Southern Europe*, London: Macmillan, pp. 1-26.
- KING, R. (2001) The troubled passage: migration and cultural encounters in southern Europe, en: (id.) (ed.) *The Mediterranean Passage. Migration and New Cultural Encounters in Southern Europe*, Liverpool: Liverpool University Press, pp. 1-21.
- KING, R. y RYBACZUK, K. (1993) Southern Europe and the international division of labour: from emigration to immigration, en: KING, R. (ed.) *The New Geography of European Migrations*, London: Belhaven, pp. 173-206.
- KING, R., FIELDING, A. y BLACK, R. (1997) The international Migration Turnaround in Southern Europe, en: KING, R. y BLACK, R. (eds.) *Southern Europe and the New Immigrations*, Brighton: Sussex Academic Press, pp. 1-25.
- KIRKHAM, P. y THUMIM, J. (eds.) (1993) *You Tarzan. Masculinity, Movies and Men*, London: Lawrence & Wishart.
- KITANO, H. H. L. (1974) *Race Relations*, University of California, New Jersey: Prentice-Hall.
- KLEMER, R. (1970) *Marriage and Family Relationships*, London: Harper & Row (esp. For or against endogamy?, pp. 95-109, The case against endogamy, pp. 110-119, y Psychological factors in mate selection, pp. 120-134).
- KOHN, T. (1998) The Seduction of the Exotic: Notes on Mixed Marriage in East Nepal, en: BREGER, R. y HILL, R. (eds.) *Cross-cultural Marriage. Identity and Choice*, Oxford: Berg, pp. 67-81.

- KORGEN, K. O. (1998) *From Black to biracial: transforming racial identity among Americans*, U.S.A: Praeger.
- KOSO-THOMAS, O. (1987) *The Circumcision of Women: A strategy for Eradication*, London: Zed.
- KOTHARI, R. (1991) Human Rights: A Movement in Search of a Theory, en: KOTHARI, S. y SETHI, H. (eds.) *Rethinking Human Rights: Challenges for Theory and Action*, Delhi: Lokayan, pp. 19-30.
- KRISTEVA, J. (1987) *Tales of Love*, New York: Columbia University Press.
- KUIJSTEN, A. (1996) Changing Family Patterns in Europe: A Case of Divergence?, *European Journal of Population*, 12: 115-143.
- KYMLICKA, W. (1996) *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona: Paidós.
- KYMLICKA, W. (2001) El multiculturalisme nord-americà a l'arena internacional, en: ROQUE, M. A. y MAILA, J. (eds.) (2001) *Els reptes de la interculturalitat a la Mediterrània*, Barcelona: Proa-ICM, pp. 35-48.
- LAGUNAS RODRÍGUEZ, Z. (1992) El racismo: problema actual de viejas raíces, *Antropológicas* (Revista de difusión del Instituto de investigaciones antropológicas, México), 4: 10-13.
- LAMAISSON, P. Y BOURDIEU, P. (1985) De la règle aux stratégies: entretien avec P. Bourdieu, *Terrain*, 4.
- LAMBERTH, J. (1989) *Psicología social*, Madrid: Pirámide.
- LAMBERTH, W. W. y LAMBERTH, W. E. (1973) [1964] *Social Psychology*, New Jersey: Prentice-Hall.
- LANDALE, N. (1994) Migration and the Latino family: union formation of Puerto Rican women, *Demography*, 31 (1): 133-158.
- LARSON, L. E. (1990) Religious intermarriage in Canada in the 1980's, *Journal of Comparative Family Studies*, 21 (1): 239-250.
- LAVRIN, A. (ed.) (1992) *Sexuality & Marriage in Colonial Latin America*, Nebraska: University of Nebraska Press.
- LAYTON-HENRY, Z. (1992) *The Politics of Immigration. Immigration, 'Race' and 'Race' Relations in post-war Britain*, Oxford: Blackwell.
- LEACH, E. R. (1967) Characterization of Caste and Race Systems, en: DE REUCK, A. y KNIGHT, J. (eds.) *Caste and Race: Comparative Approaches*, London: J. & A. Churchill, Ciba Foundation Symposia.

- LEACH, E. R. (1971) [1961] *Replanteamiento de la antropología*, Barcelona: Seix Barral.
- LEE, R. B. (1982) [1979] *The !Kung San. Men, Women and Work in a Foreign Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LEE, S. M. (1990) Patterns of Asian American Intermarriage and Marital Assimilation, *Journal of Comparative Family Studies*, 21 (1): 287-305.
- LEGASSICK, M. (1977) The concept of pluralism: a critique, en: GUTKIND, P. C. W. y WATERMAN, P. (eds.) *African Social Studies. A Radical Reader*, New York y London: Monthly Review, pp. 44-50.
- LEGUINA, J. (1973) Nupcialidad, en *Fundamentos de demografía*, Madrid: Siglo XXI, pp. 195-220.
- LEIRIS, M. (1973) [1960] Raza y civilización, en: UNESCO, *El racismo ante la ciencia moderna*, pp. 191-231, Ondarroa: Liber (publicado originalmente como: Race et civilisation, *Le racisme devant la science*, Paris: Gallimard, pp. 51-93).
- LEONARD, L. (1996) Female circumcision in Southern Chad: Origins, Meaning, and current Practice, *Social Science and Medicine*, 43 (2): 255-263.
- LERIDON, H. (1998) La variable "ethnie" comme catégorie statistique, *Population*, 3: 537-540.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1973) [1965] *El futuro de los estudios de parentesco*, Barcelona: Anagrama.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1981) [1949] *Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires: Paidós.
- LEWONTIN, R. C., ROSE, S. y KAMIN, L. J. (1987) *No está en los genes. Racismo, genética e ideología*, Barcelona: Crítica.
- LIEBERSON, S. y WATERS, M. C. 1988) *From many Strands: Ethnic and Racial Groups in Contemporary America*, New York: Russel Sage Foundation.
- LIEBKIND, K. (1992) Ethnic Identity. Challenging the Boundaries of Social Psychology, en: BREAKWELL, G. M. (ed.) *Social psychology of identity and the self concept*, Surrey University Press, pp. 147-185.
- LIÉGEOIS, J. P. (1987) *Gitanos e itinerantes*, Madrid: Presencia gitana.
- LIPSCHUTZ, A. (1975) *El problema racial en la Conquista de América*, Madrid: Siglo XXI.
- LISÓN TOLOSANA, C. (1973) La casa en Galicia, en: (id.) *Ensayos de Antropología social*, Madrid: Ayuso.

- LIVI-BACCI, M. (1991) *Inmigración y desarrollo: comparación entre Europa y América*, Barcelona: Itinera, Fundación Paulino Torras Doménech, pp. 101-117.
- LIVI-BACCI, M. (1993) *Introducción a la demografía*, Barcelona: Ariel.
- LOMBARDIA, P. (1954) Los matrimonios mixtos en el concilio de Elvira, *Historia del Derecho Español*, 24: 543-558.
- LOSADA, T. (1992) La mujer inmigrante de origen magrebí: de la sociedad tradicional a la sociedad acogida, *Text i Context. Revista del Col·legi de Psicòlegs de Catalunya*, 4, Barcelona: Col·legi de Psicòlegs de Catalunya.
- LOSADA, T. (1994) La familia inmigrante marroquí, *Quaderns de Serveis Socials*, 7, Barcelona, Diputació de Barcelona: 86-89.
- LUBIANO, L. (1996) But Compared to What?: reading Realism, Representation, and Essentialism in *Shool Daze*, *Do the Right Thing*, and the Spike Lee Discourse, en: BLOUNT, M. y CUNNINGHAM, G. P. (eds.) *Representing Black men*, New York y London: Routledge, pp. 173-205.
- LUKE, C. y LUKE, A. (1998) Interracial families: difference within difference, *Ethnic and Racial Studies*, 21 (4): 728-753.
- LUTHRA, M. (1997) *Britain's Black Population. Social Change, Public Policy and Agenda*, England: Arena.
- MAIR, L. (1974) *Matrimonio*, Barcelona: Barral.
- MAKINWA-ADEBUSOYE, P. (1992) The West African Migration System, en: KRITZ, M. M. et al. (eds.) *International Migration Systems. A Global Approach*, Oxford: Clarendon, pp. 63-79.
- MALIK, K. (1996) *The meaning of race: race, history and culture in Western society*, Basingstoke: Macmillan.
- MALUQUER SOSTRES, J. (1963) *L'Assimilation des immigrés en Catalogne*, Geneve: Doz.
- MANCERA, A. (2001) Mediadores y médicos opinan que la ablación aún durará, *El Periódico de Cataluña*, 06-05-2001, Tema del domingo: Choque de culturas, p. 3 (entrevista a Eva Cham/Boyang y otros).
- MANYER FARRÉ, J. (1999) *Cuando el Islam llama a la puerta. Por una aproximación cultural a los musulmanes en Occidente*. Barcelona: Claret.
- MARTÍN CASARES, A. (2001) Género y desarrollo en África subsahariana: hacia el fin del apartheid de los sexos, *I Jornadas de estudios africanos*, Universidad de León, pp. 71-95.

- MARTÍN HERRERO, J. A. (1993) Parentesco, en: AGUIRRE BAZTÁN, A. (ed.) *Diccionario Temático de Antropología*, Barcelona: Boixareu Universitaria, pp. 474-479.
- MARTÍNEZ VEIGA, U. (1997) *La integración social de los inmigrantes extranjeros en España*, Madrid: Trotta / Fundación 1º de Mayo.
- MARTINIELLO, M. (2002) L'État, le marché et la diversité culturelle, comunicación presentada en el *Simposi Internacional Europa-Mediterrània. Politiques d'immigració*, Barcelona, en: ICM-UPF (2002), pp. 46-47.
- MATHIEU, N-C. (1997) Relativismo cultural, ablación del clítoris y violencia contra las mujeres, *Arenal*, 4 (1): 77-94.
- MBITI, J. S. (1991) [1975] *Introduction to African Religion*, Oxford: Heinemann.
- McDANIEL, S. A. y TEPPERMAN, L. (2000) *Close relations. An Introduction to the sociology of families*, Scarborough, Ontario: Prentice-Hall.
- MCLEAN, S. y GRAHAM, S.E. (1985) *Female Circumcision, Excision and Infibulation*, London: The Minority Rights Groups Report, 47 (2nd rev. ed.).
- MÉCHOULAN, H. (1981) [1979] *El honor de Dios. Indios, judíos y moriscos en el Siglo de Oro*, Madrid: Argos Vergara.
- MEEKERS, D. (1992) The Process of Marriage in African Societies: A Multiple Indicator Approach, *Population and Development Review*, 18 (1): 61-78.
- MENDOZA, C. (1997) Foreign Labour Immigration in High-Unemployment Spain: the Role of African-Born Workers in the Girona Labour Market, en: KING, R. y BLACK, R. (eds.), *Southern Europe and the New Immigrations*, Brighton: Sussex Academic Press, pp. 51-75.
- MEREIRA CARTEA, P. A. y CARIDE GÓMEZ, J. A. (1997) Emigration to immigration: young people in a changing Spain, en: LAURENS HAZEKAMP, J. y POPPLE, K. (eds.) *Racism in Europe. A challenge for youth policy and youth work*, London: U.C.L., pp. 65-89.
- MERTON, R. K. (1941) Inter-marriage and the social structure: fact and theory, *Psychiatry*, 4: 361-374.
- MESSER, E. (1997) Pluralist Approaches to Human Rights, en: TURNER, T. y NAGENGAST, C. (eds.) *Universal Human Rights versus Cultural Relativity*, *Journal of Anthropological Research*, 53 (3) (Special issue), University of New Mexico Press, pp. 293-317.
- MEYER, B. y GESTCHIERE, P. (eds.) (1999) *Globalization and identity: dialectics of flow and closure*, Oxford: Blackwell.

- MICHEL, A. (1991) [1974] *Sociología de la familia y del matrimonio*, Barcelona: Península.
- MIDDLETON, J. (1984) *Los Lugbara de Uganda*, Bellaterra: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- MILES, R. (1989) *Racism*, London: Routledge.
- MILES, R. (1993) *Racism after "Race Relations"*, London: Routledge.
- MILORO, C. (1993) Tres antropólogos defienden la ablación del clítoris en emigrantes africanas, *El País. Edición Cataluña*, 28 de abril de 1993.
- MINISTERIO DE TRABAJO Y ASUNTOS SOCIALES (1996) *Los inmigrantes económicos en España*, Madrid: Observatorio Permanente de la Inmigración, Dirección General de Trabajo y Migraciones, mayo de 1996.
- MINISTERIO DE TRABAJO Y ASUNTOS SOCIALES (1997) *Informe de evaluación del Plan para la Integración Social de los inmigrantes 1996*, Madrid: Dirección General de Trabajo y Migraciones, Subdirección General de Promoción e Integración Social.
- MINISTERIO DE TRABAJO Y ASUNTOS SOCIALES (2000) *Anuario de Migraciones 2000*, Madrid: Dirección General de Ordenación de las Migraciones.
- MISITI, M. et al. (1995) Future migration into southern Europe, en: HALL, R. y WHITE, P. (eds.): *Europe's population. Towards the next century*, London: UCL, pp. 161-187.
- MODEL, S. y FISHER, G. (2001) Black-White unions: West Indians and African Americans compared, *Demography*, 38 (2): 177-185.
- MODOOD, T. (1992) British Asian Muslims and the Rushdie Affair, en: DONALD, J. y RATTANSI, A. (eds.) *'Race', culture & difference*, London: SAGE, pp. 260-277.
- MOLLE, W. T. M. y ZANDVLIET, C. Th. (1993) South-to-North Immigration into Western European Countries: The Case of France, the United Kingdom, and the Netherlands, en: SIEBERT, H. (ed.) *Migration: A Challenge for Europe* (Symposium), Kiel: Institut für Weltwirtschaft and der Universität Kiel, pp. 85-115.
- MORALES LEZCANO, V. (1993) *Inmigración africana en Madrid: marroquíes y guineanos (1975-1990)*, Madrid: U.N.E.D, Aula Abierta (esp. Intercambio de imágenes en las relaciones personales. El concepto y la mirada del otro. Las parejas mixtas. los hijos de dos culturas. Testimonios de los entrevistados, pp. 91-108).
- MORERAS, J. (1999) *Musulmanes en Barcelona. Espacios y dinámicas comunitarias*, Barcelona: CIDOB.
- MULDER, C. H. (1993) Migration and Marriage in the life course: a method for studying synchronized events, *European Journal of Population*, 9: 56-75.

- MULLARD, CH. (1973) *Black Britain*, London: George Allen & Unwin.
- MUÑOZ PÉREZ, F. e IZQUIERDO ESCRIBANO, A. (1989) L'Espagne, pays d'immigration, *Population*, 2: 257-289.
- MURPHY, R. y KASDAN, L. (1959) The Structure of Parallel Cousin Marriage, *American Anthropologist*, February, 61 (1): 17-29
- MURSTEIN, B. I. (1973) A theory of marital choice applied to interracial marriage, en: STUART, I. R. y ABT, L. E. (eds.) *Interracial marriage. Expectations and realities*, New York: Grossman, pp. 231-234.
- MURSTEIN, B. I. (1976) *Who will marry whom?: theories and research in marital choice*, London: Springer.
- MURSTEIN, B. I. (1986) *Paths to marriage*, London: SAGE.
- MUSHAM, H. V. (1974) The marriage squeeze, *Demography*, 11 (2): 291-299.
- MUSHAM, H. V. (1990) Social Distance and Asymmetry in Intermarriage Patterns, *Journal of Comparative Family Studies*, 21 (3): 307-324.
- NAGENGAST, C. (1997) Women, Minorities, and Indigenous Peoples: Universalism and Cultural Relativity, en: TURNER, T. y NAGENGAST, C. (eds.) *Universal Human Rights versus Cultural Relativity, Journal of Anthropological Research*, 53 (3) (Special issue), University of New Mexico Press, pp. 349-369.
- NAGENGAST, C. y TURNER, T. (1997) Universal Human Rights versus Cultural Relativity, en: TURNER, T. y NAGENGAST, C. (eds.) *Universal Human Rights versus Cultural Relativity, Journal of Anthropological Research*, 53 (3) (Special issue), University of New Mexico Press, pp. 269-272.
- NDIAYE, S. et al. (1991) Family Structures in Senegal, *Demographic and Health Surveys World Conference*, Washington, D.C., August 5-7, 1991. (Abstract de POP-LINE 10/96: "mate selection" & "ethnic groups", Record 14 of 45).
- NEEDHAM, R. (ed.) (1971) *Rethinking Kinship and Marriage*, London: Tavistock.
- NERÍN, G. (1995) El mestissatge, una peculiaritat equato-guineana?, en: DD.AA. *Ètnia i nació als mons africans*, Barcelona: l'Avenç, Col. Clio-12, pp. 189-215.
- NERÍN, G. (1998) *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*, Barcelona: Península.
- NICHOLLS, D. (1974) *Three varieties of pluralism*, London: Macmillan.
- NJIE-SAIDY, I. (coord.) (1986) *Report of Women's Bureau Workshop on Traditional Practices Affecting The Health of Women and Children (Gambia)*, April 17th-19th 1986, Agriculture Training Centre Genoi L.R.D: Women's Bureau.

- NKWETO SIMMONDS, F. (1992) She's gotta have it: The representation of black female sexuality on film, en: BONNER, F. et al. (eds.) *Imagining Women. Cultural representations and gender*, London: Polity Press & The Open University, pp. 210-220.
- NOIRIEL, G. (1996) *The French Melting Pot. Immigration, Citizenship and National Identity*, Minneapolis y London: University of Minnesota Press (esp. pp. 150-157).
- NOTENSTEIN, F. W. (1945) Population, the long view, en: SCHULTZ, T. W. (ed.) *Food for the World*, Chicago: University of Chicago Press.
- NOTENSTEIN, F. W. (1953) Economic problems of Population change, *Proceeding of the Eight International Conference of Agriculturals*, London: Oxford University Press.
- NUGOGLU SOYSAL, Y. (1994) *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, The University of Chicago (esp. Discourses and Instruments of Incorporation, pp. 45-65).
- NYPAN, A. (1991) Revival of Female Circumcision: A Case of Neo-Traditionalism, en: ANNE STOLEN, K. y VAA, M. (eds.) *Gender and Change in Developing countries*, Norway: Norwegian University Press, pp. 39-65.
- O. GAINES, S. y LIU, J. H. (1997) Romantic and Interpersonal Resource Exchange Among Interethnic Couples, en: O. GAINES, S. et al. *Culture, Ethnicity, and Personal Relationship Processes*, New York: Routledge, pp. 91-118.
- O'HARE, W. P. (1992) America's Minorities-The Demographics of Diversity, *Population Bulletin*, 47 (4).
- OCDE-SOPEMI (1999) *Tendances des migrations internationales*, Rapport annuel 1999.
- OECD-SOPEMI (2000) *Trends in International migration*, Annual report 2000.
- OECD-SOPEMI (2001) *Trends in International migration*, Annual report 2001.
- OPCS (Office of Population Censuses and Surveys) (1991) *Census of Population: Ethnic Group and Country of Birth*, Great Britain, Vols.1 y 2, London: HMSO.
- OROPESA, L. y ANDERSON, N. (1994) Marriage markets and the paradox of Mexican American Nuptiality, *Journal of Marriage and the Family*, 56 (4): 889-907.
- PADEZ, C. y ALABADE, A. (1995) Influence os industrialization on marital behaviour in Beduido (Estarreja), Portugal, *Journal of Biosocial Science*, 27 (2): 207-214.
- PAJACZKOWSKA, C. y YOUNG, L. (1997) [1992] Racism, representation, Psychoanalysis, en: DONALD, J. y RATTANSI, A. (eds.) *'Race', culture & difference*, London: SAGE, pp. 198-219.

- PAREKH, B. (1982) *The experience of Black minorities in Britain, A Third Level Course Ethnic Minorities and Community Relations*, London: The Open University.
- PAREKH, B. (1990) Britain and the Social Logic of Pluralism, en: Commission for Racial Equality (ed.) *Britain: a plural society. Discussion Papers 3*, London: Commission for Racial Equality, pp. 58-76.
- PAREKH, B. (2000) *Rethinking Multiculturalism*, London: Macmillan y Harvard University Press.
- PARKER, A. et al. (eds.) (1992) *Nationalisms & Sexualities*, London y New York: Routledge.
- PARKER, M. (1995) Rethinking Female circumcision, *Africa*, 65 (4): 506-523.
- PARSONS, T. (1972) Les stratégies matrimoniales, *Annales ESC*, 4-5: 1105-1127.
- PASCUAL DE SANS, A. y CARDELÚS, J. (1990) *Migració i història personal. Investigació sobre la mobilitat des de la perspectiva del retorn*, Bellaterra: Publicacions d'Antropologia Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona.
- PÉREZ AGOTE, A. (1986) La identidad colectiva. Una reflexión desde la Sociología, *Revista de Occidente*, 561: 76-91.
- PERRY, M. J. (1997) Are Human Rights Universal?. The Relativist Challenge and Related Matters, *Human Rights Quarterly*, 19: 461-509.
- PESCADOR, J. J. (1988) La nupcialidad urbana preindustrial y los límites del mestizaje: características y evolución de los patrones de nupcialidad en la Ciudad de México, 1700-1850, *Estudios demográficos y urbanos*, 19, El Colegio de México, pp. 137-168.
- PHILLIPS, A. y MORRIS, H. F. (1971) Mohammedan marriage: Marriage according to Mohammedan law, *Marriages Laws in Africa*, Oxford: Oxford University Press, pp. 128-136.
- PHOENIX, A. y OWEN, CH. (2000) From miscegenation to hybridity: mixed relationships and mixed parentage in profile, en: BRAH, A. y COOMBES, A. E. (eds.) *Hybridity and its discontents. Politics, science, culture*, London: Routledge, pp. 72-95.
- PICKTHALL, M. (1969) [1930] *The Meaning of The Glorious Koran*, London: George Allen & Unwin.
- PIELLA, A. (2001) *Canvis i continuïtats en l'organització del parentiu entre els aborígens australians. Jambun, la manera aborígen de construir el parentiu*, Tesis doctoral, Departament d'Antropologia Social i Prehistòria, Facultat de Lletres, Universitat Autònoma de Barcelona.

- PIRENNE, J. (1962) Le statut de la femme dans la civilisation hébraïque, *Recueils Jean Bodin*, XI, *La femme*, I: 107-108.
- PISON, G. (1986) La démographie de la polygamie, *Population*, 41 (1): 93-122.
- PISON, G. et al. (1997) Les changements démographiques au Sénégal, *Travaux et Documents*, 138, Paris: INED/P.U.F (esp. pp. 39-102).
- PITT-RIVERS, J. (1992) La Culture métisse: dynamique du statut ethnique, *L'Homme*, 122-124, avr./déc., XXXII (2-3-4): 133-148.
- POLLARD, K. M. y O'HARE, W. P. (1999) America's Racial and Ethnic Minorities, *Population Bulletin*, 54 (3), 48 pp.
- PORTER, R. (1990) *The Enlightenment*, London: Macmillan.
- PRESSAT, R. (1987) *Diccionario de demografía*, Barcelona: Oikos-Tau.
- PUJADAS, J. J. (1993) *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*, Madrid: Eudema.
- PUJADAS, J. J. (1998) Mestizaje, cosmopolitismo y nuevas formas de racismo, en: DD.AA. *La interculturalidad que viene*, Barcelona: Icaria, pp. 255-267.
- PUJOL GEBELLÍ, X. (1998) Las africanas se adaptan rápidamente y sin grandes traumas al estilo de vida occidental (Estudio de la antropóloga Adriana Kaplan), *El País. Edición Cataluña*, 11 de enero de 1998.
- PUJOL, J. (1976) *La immigració, problema i esperança de Catalunya*, Barcelona: Nova Terra.
- PUMARES, P. (1996) *La integración de los inmigrantes marroquíes. Familias marroquíes en la Comunidad de Madrid*, Barcelona: Fundació La Caixa (8è Premi Dr. Rogeli Duocastella).
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. y FORDE, D. (eds.) (1950) *African Systems of Kinship and Marriage*, London: Oxford University Press.
- RAHIM OMRAN, A. (1993) [1992] *Family planning in the legacy of Islam*. London: Routledge, United Nations Population Fund.
- RAKE, A. (ed.) (1998) *New African Yearbook, 1997-1998*, ICP (11th ed.).
- RAULIN, A. (1990) Problèmes étiques d'une recherche en sciences sociales: l'excision et sa présence en France, *Cahiers internationaux de Sociologie*, LXXXVIII: 157-171.
- REEVES, F. (1983) *British Racial Discourse*, Cambridge: Cambridge University Press.
- REID, M. A. (1993) *Redefining Black Film*, Oxford y Los Angeles: University of California Press.

- REX, J. (1973) Race as a social category, en: (id.) *Race, Colonialism and the city*, London: Routledge, pp. 183-192.
- REX, J. (1983) *Race Relations in Sociological Theory*, London y New York: Routledge & Kegan Paul.
- REX, J. (1994) Ethnic Mobilisation in Britain, *Revue Europeene des Migrations Internationales*, 10 (1): 7-31.
- REX, J. (1995-a) La réponse des sciences sociales en Europe au concept de multiculturalisme, *Anthropologie et Sociétés*, 19 (3): 111-125.
- REX, J. (1995-b) La metrópoli multicultural: la experiencia británica, *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 9: 21-45.
- REX, J. (2000) Race Relations in sociological theory, en: BACK, L. y SOLOMOS, J. (eds.) *Theories of Race and Racism. A Reader*, London y New York: Routledge, pp. 119-124.
- RICCIO, B. (1999) *Senegalese transmigrants and the construction of immigration in Emilia-Romagna, Italy*, DPhil Thesis, University of Sussex.
- RICCIO, B. (2000) Senegalese Transnationalism: an ambivalent experience, en: GRILLO, R. et al. *Here or There?. Contrasting Experiences of Transnationalism: Moroccans and Senegalese in Italy*, pp. 25-47.
- RICHMOND, A. H. (1988) Socio-cultural adaptation and conflict in immigrant-receiving countries, en: STAHL, CH. (ed.) *International migration today*, vol. 2, University of Western Australia: UNESCO.
- RIVERA-SALGADO, G. (2000) Transnational Political Strategies: the case of Mexican indigenous migrants, en: DD.AA. *Immigration Research for a New Century. Multidisciplinary Perspectives*, New York: Russell SAGE, pp. 134-157.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, D. (2001) Inmigración africana hacia Europa, ¿un proceso sin fin?. El caso de Gambia, *Ó Willaeri (La cooperació)*, Barcelona: ETANE, especial 10ª Diada Cultural Afrocatalana, 1, Junio 2001.
- RONALD, B. S. y MICHAEL, J. (eds.) (1983) *Applied Network Analysis: A Methodological Introduction*, U.S.A: SAGE.
- ROOT, M. P. (1992) *Racially mixed people in America*, London: SAGE.
- ROTHBART, M. y LEWIS, S. (1994) Cognitive Processes and Intergroup Relations: A Historical Perspective, en: DEVINE, P. G., HAMILTON, D. L. y OSTROM, T. M. (eds.) *Social Cognition: Impact on Social psychology*, Academic Press, pp. 347-382.

- ROUSSEL, L. (1975) *Le Mariage dans la société française contemporaine. Faits de population. Données d'opinion*, 73, Paris: INED/P.U.F.
- ROUSSEL, L. (1992) La famille en Europe occidentale: divergences et convergences, *Population*, 47/1: 133-152.
- RUFFIÉ, J. (1982) *De la biología a la cultura*, Barcelona: Muchnik.
- RUSE, M. (1989) *Sociobiología*, Madrid: Cátedra.
- SAHLINS, M. (1976) *Uso y abuso de la biología*, Madrid: Siglo XXI.
- SAID, E. W. (1978) *Orientalism*, New York: Vintage.
- SALE, G. (1877) *The Koran*, London y New York: Frederick Warne & co.
- SAN ROMÁN, T. (1976) *Vecinos gitanos*, Madrid: Akal.
- SAN ROMÁN, T. (1984) Antropología aplicada y relaciones interétnicas, *REIS*, 27: 175-183.
- SAN ROMÁN, T. (1985) Interdisciplinariedad, *Revista de Treball Social*, 98: 84-89.
- SAN ROMÁN, T. (comp.) (1994) *Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*, Madrid: Alianza Universidad.
- SAN ROMÁN, T. (1996) *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía*, Madrid: Tecnos.
- SAN ROMÁN, T. (1997) *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*, Madrid: Siglo XXI.
- SAN ROMÁN, T. y GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (1983) *Notas en torno a un proyecto de investigación en el ámbito del parentesco*, Separata del n.5 de Comentarios d'Antropología Cultural, Universitat de Barcelona.
- SAN ROMÁN, T. y GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (1994) *Las relaciones de parentesco*, Materials 5, Bellaterra: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- SANMARTÍN, R. (1982) Marriage and Inheritance in a Mediterranean fishing community, *Man*, 17: 664-685.
- SANTOS, L. (1993) Elementos jurídicos de la integración de los extranjeros, en *Inmigración e integración en Europa*, Barcelona: Itinera, Fundación Paulino Torras Domenech, 2ª Parte, pp. 91-125.
- SARRIBLE, G. (1987) Posibles influencias de la migración en los cambios de la fecundidad, *REIS*, 37: 91-112.

- SAROJA, K. y SURENDRA, H. S. (1991) A study of postgraduate students' endogamous preference in mate selection, *Indian Journal of Behaviour*, 15 (1): 1-13 (Abstract de POP-LINE 10/96: "endogamy", Record 9 of 68).
- SARRI, A. (1999) *10 preguntas por África*, Barcelona: Intermón, Dossiers para entender el mundo, 12.
- SARTORI, G. (2001) *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid: Taurus.
- SAYAD, A. (1991) *L'immigration ou les paradoxes de l'alterité*, Bruxelles: De Boeck-Wesmael.
- SAYAD, A. (1998) Le retour, élément constitutif de la condition de l'immigré, *Migrations société*, 10 (57): 9-45.
- SCOTT, J. (1991) *Social Network Analysis*, London: SAGE.
- SCHNAPPER, D. (1992) *L'Europe des immigrés. Essai sur les politiques d'Immigration*, Paris: F. Bourin.
- SCHNEIDER, A. (1996) The Two Faces of Modernity. Concepts of the melting pot in Argentina, *Critique of anthropology*, 16 (2): 173-198.
- SCHNEIDER, D. M. (1986) [1984] *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- SCHURER, K. (1991) The role of the family in the process of migration, en: WHYTE, C. G. y WHYTE, I. D. (eds.) *Migrants, Emigrants and Immigrants. A Social history of migration*, London y New York: Routledge, pp. 106-142.
- SEGALEN, M. (1992) *Antropología histórica de la familia*, Madrid: Taurus Universitaria.
- SEPA BONABA, E. (1993) *Els negres catalans. La immigració africana a Catalunya*, Barcelona: Altafulla / Fundació Serveis de Cultura Popular.
- SEYMOUR-SMITH, CH. (1986) *Macmillan Dictionary of Anthropology*, London: Macmillan.
- SHAIKH, F. (ed.) (1992) *Islam & Islamic Groups. A World-wide reference guide*, U.K: Longman.
- SHIBATA, Y. (1998) Crossing Racialized Boundaries: intermarriage between 'Africans' and 'Indians' in Contemporary Guyana, en: BREGER, R. y HILL, R. (eds.) *Cross-cultural Marriage. Identity and Choice*, Oxford: Berg, pp. 83-100.
- SIEGEL, B. J. (1970) Defensive Structuring and Environmental Stress, *American Journal of Sociology* 76: 11-32.