

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

En el caso de Inglaterra y Francia, que Todd contrapone a los modelos de Estados Unidos y Alemania, se trata de sociedades más exógamas. En Francia, la idea de igualdad y

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

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

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

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

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

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

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

– El marco jurídico. Adquisición de la nacionalidad y exogamia

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

Coleman (1993: 39)

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

Vecoli (1993: 319)

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

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

<sup>132</sup> Sobre esta cuestión consúltese Phillips y Morris (1971).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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



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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

#### – La observación estadística de la endogamia/exogamia en España

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

##### 1.1.d.1 Consideraciones iniciales sobre el mestizaje biológico

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>139</sup> Citado por Pujol (1976: 133).

### 1.1.d.2 Endogamia/exogamia desde la sociobiología

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

$$F = \sum P_j F_j$$

, donde "P<sub>j</sub>" es la frecuencia relativa de consanguinidad de cada matrimonio con un coeficiente de consanguinidad "F<sub>j</sub>" (Bertran Petit 1981: 344). El coeficiente se calcula sumando todas las consanguinidades de los matrimonios y dividiendo por el número total de matrimonios. Bertran Petit señala que en las poblaciones humanas suele ser inferior a 0,001, aunque se han descrito poblaciones con valores superiores a 0,01, que suelen ser muy pequeñas y cerradas y con contactos escasos con otras poblaciones (son los ya mencionados *isolats*). Bertran Petit (1981: 344) da ejemplos de algunas poblaciones actuales cuyos valores respecto a la media de las poblaciones occidentales son muy elevados. Por ejemplo, los Huttérites<sup>140</sup> (F=0.04, debido a la ausencia de control en los

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

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

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

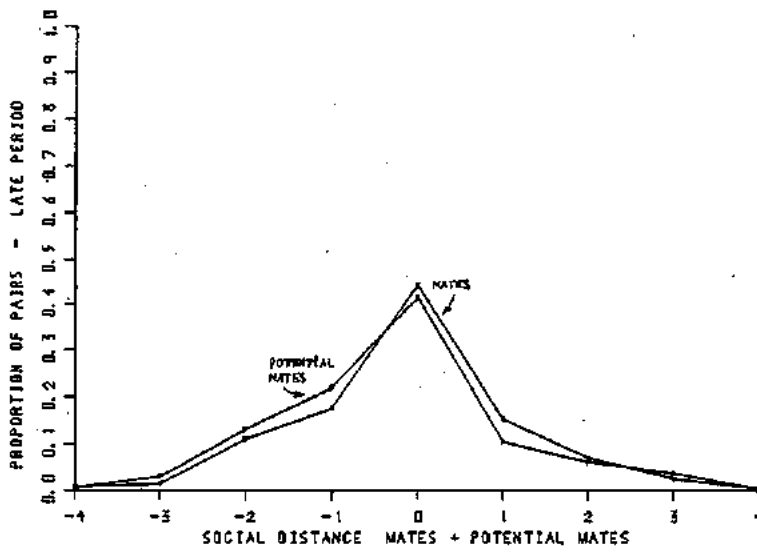
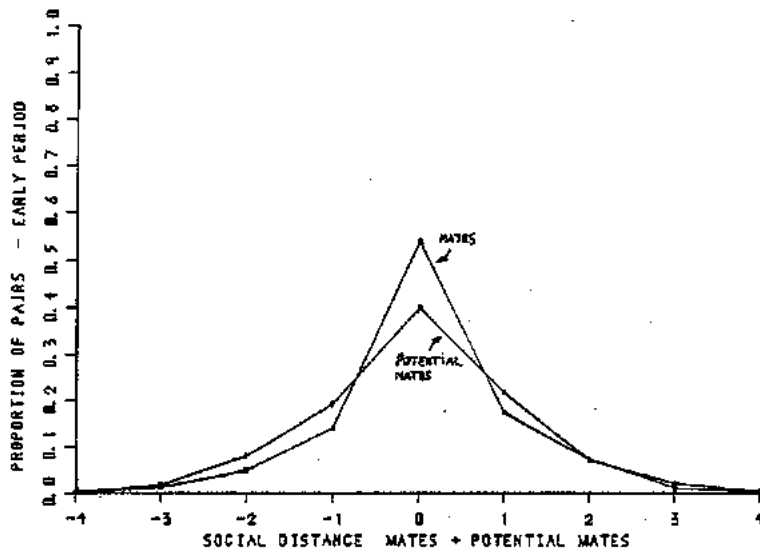
Volviendo al método de los *Potential Mates*, en general se considera que se trata de un fenómeno multifactorial, donde los factores estructurales (p.e. estructura demográfica, parentesco, distancia espacial) actúan a la vez que los factores no-estructurales (p.e. preferencias personales); aunque se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

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

---

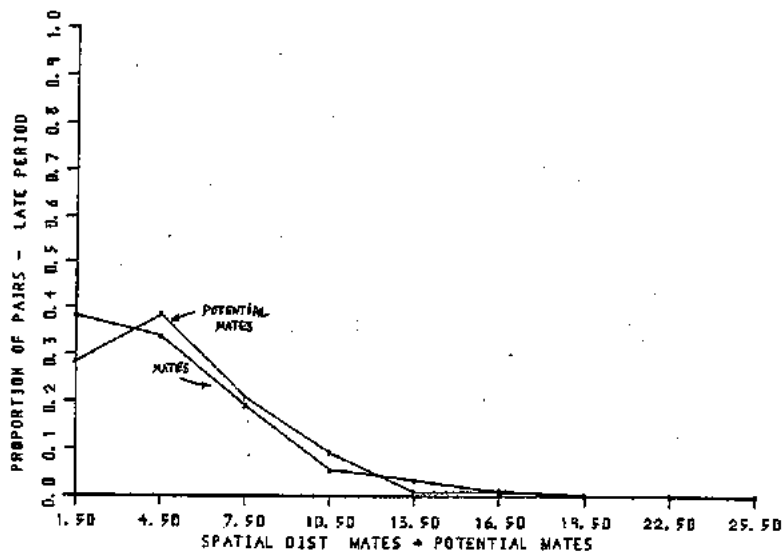
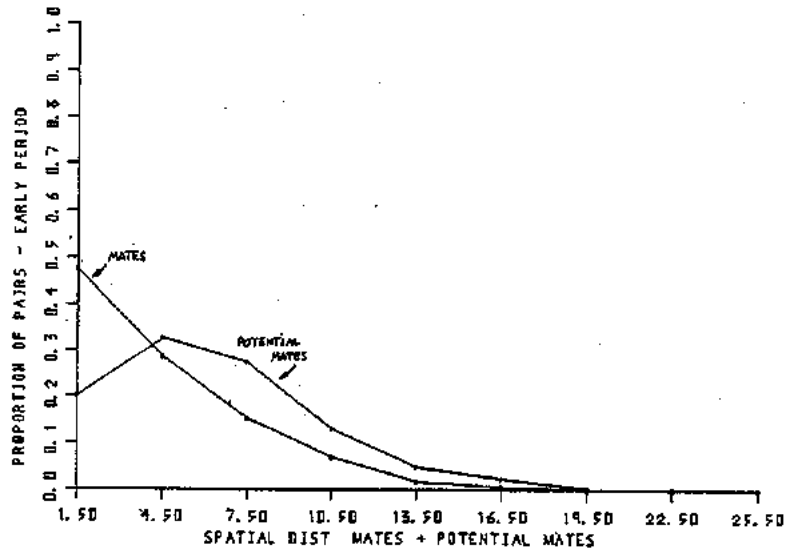
y el Tírol. Para una información completa y actualizada de este grupo puede consultarse el sitio web: <http://www.hutterites.org>.

Gráficos (1).1 y (1).2  
Distancia social y cónyuges potenciales



Fuente: Brennan y Boyce (1980: 203).

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



Fuente: Brennan y Boyce (1980: 204).

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

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

, donde "j" es Ego, "N i" el número total de egos en cada una de las "i" clases de elegibilidad matrimonial (previa agrupación de los individuos), y "M<sub>ij</sub>" el número total de individuos de diferente sexo. Según este esquema, los que encuentran todos los requerimientos de relación, edad, diferencial de edad y estatus marital, pueden ser clasificados como cónyuges potenciales (Dyke 1971: 31-32). El coeficiente de parentesco<sup>141</sup> (*imbreeding*) se calcula por el año y la edad de las parejas potenciales de los que se han casado dentro de la comunidad (endógamos) y de los que no lo han hecho (no-endógamos). En el estudio de Brennan y Boyce (1980) una mujer era pareja o cónyuge potencial (*potential mate*) si no era miembro de la misma familia nuclear que un hombre determinado, y si no tenía más de cinco años ni menos de veinte que el marido potencial. Eso sería, según los autores, algo bastante universal. Los matrimonios exógamos (donde uno de los cónyuges es de fuera de la comunidad o *isolat*) son analizados según las mismas reglas.

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

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

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

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

### 1.1.e Aproximaciones desde la sociología

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

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

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

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

Girard (1981: 30 [1964])

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

Ciertamente, en muchos sentidos, el marco de acción en la elección de la pareja o cónyuge es más abierto en las sociedades urbanas modernas, un contexto en el que ha sido crucial el papel del proceso en las relaciones de género, la sexualidad el amor y el erotismo (cf. Giddens 1995).<sup>146</sup> Sin embargo, como sugieren las citas iniciales, la pretendida libertad total en la elección de la pareja o cónyuge en las llamadas “sociedades complejas” (industriales o pos-industriales) es irreal. Más bien, hay una tendencia al matrimonio entre personas que comparten ciertas características; entre categorías de personas, más que entre grupos corporativos. Nos movemos en redes de relación determinadas y nos casamos con personas no demasiado lejanas, ni tampoco demasiado próximas (Zonabend 1981; Carabaña 1983). Todas las evidencias confirman que la endogamia<sup>147</sup> y la homogamia, tanto en su

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

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



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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tabla (1).2

Relación entre distancia espacial y número de uniones

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

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

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

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

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

selección de pareja se explica por factores de: voluntariedad, normativos o sociopsicológicos (Cavan, Kenkel).<sup>152</sup>

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

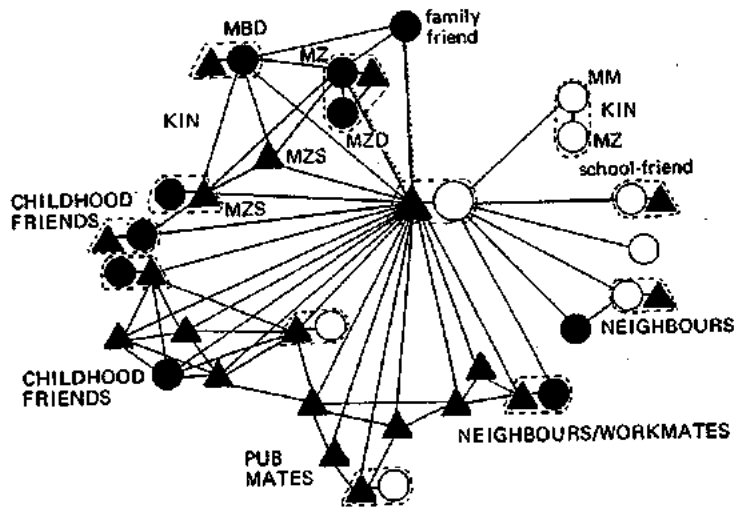
En suma, el proceso de emparejamiento está condicionado por las redes sociales por las que nos movemos, es decir, por los encuentros que surgen en los procesos cotidianos de interacción social. El sistema de parentesco proporciona una base sobre la que un individuo puede construir su red social (Turner,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

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

---

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





Notes to Diagrams 9.1, 9.2, etc:

- △ male
- female
- black
- white
- ◐ mixed ethnicity
- ⊖ membership of common household; unless otherwise indicated, male/female so linked are conjugal couple

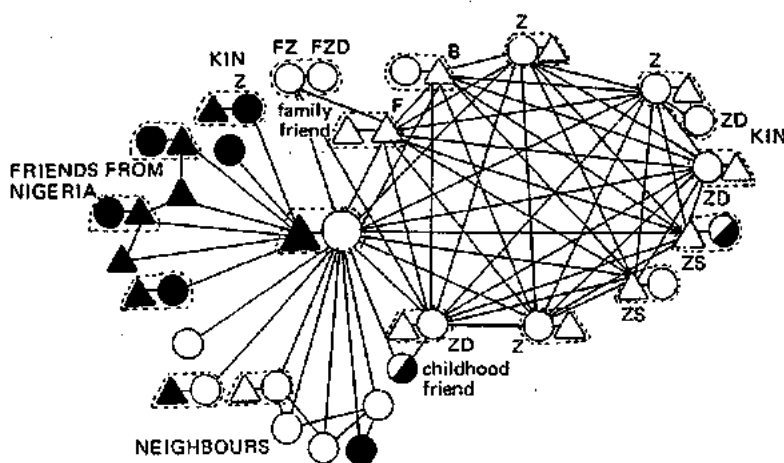
— independent social relationship. In the case of households, links have been drawn between the pivotal individuals in each case, but social relations encompass all household members indicated in diagram

- - - relationships assessed by respondent as important to them

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

Abbreviated kin terms used in diagrams:

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



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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

Norteamérica se sigue hablando tanto de 'minoría étnica' como de 'minoría racial', reservando el primer uso para referirse a los grupos que difieren de la mayoría dominante por criterios más bien culturales, y el segundo para los que difieren por sus características fenotípicas.<sup>161</sup> Así, Murstein (1986) habla de 'ethnicity' (nacionalidad) y homogamia, por un lado (p. 30), y de 'race' (grupo étnico) por otro (pp. 47 y sig.).

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

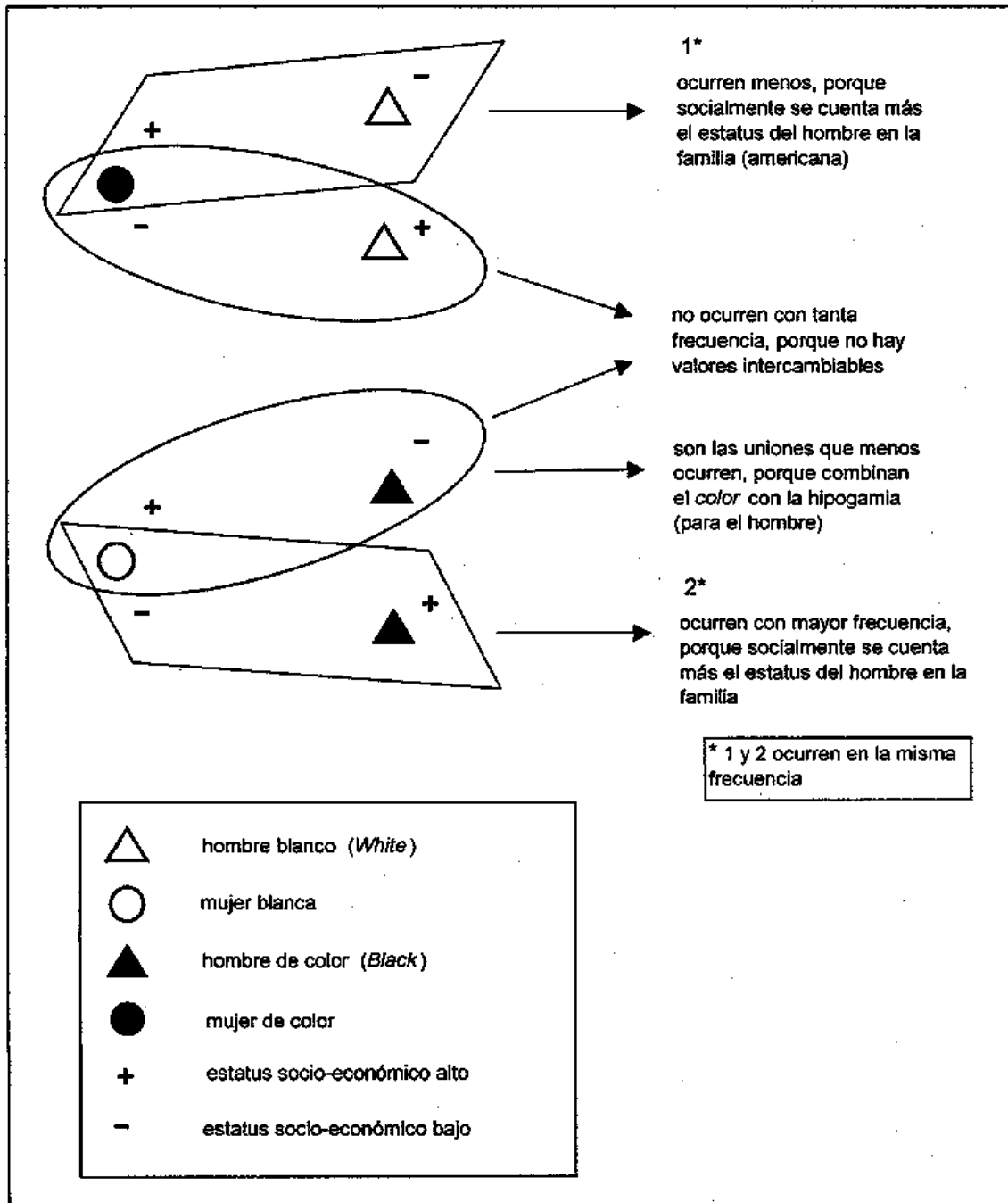
<sup>163</sup> Consúltese L. Wirth y H. Goldhammer (1944) *The hybrid and the problems of miscegenation*, en: O. Kleinberg (ed.) *Characteristics of the American Negro*, New York: Harper, pp. 249-369. Citado por Murstein (1986: 51-52).

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

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

Figura (1).6

Sistema de uniones de compensación recíproca de Davis-Merton



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

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

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

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

---

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

<sup>167</sup> En esta línea, consúltese también Kalmijn (1998).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### 1.1.f Aproximaciones desde la psicología social

##### 1.1.f.1 Definiciones: prejuicios y estereotipos

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

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



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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

En el apartado dedicado a la sociología (1.1.e) ya se señaló que la atracción es uno de los factores que, paralelamente a otros (clase social, educación, etc.) influyen en la elección del cónyuge. El amor, como comportamiento social y sentimiento individual, es un fenómeno extremadamente complejo y variable en forma y contenido.<sup>172</sup> Los griegos diferenciaban entre tres formas de amor; a saber: *phileos* se refería al amor de amistad, *eros* al amor sexual, y *agape* el amor platónico o desinteresado. Una de las complicaciones del análisis es que estos tres significados se han juntado en un solo término (Lamberth 1989: 407). La relación entre amor y matrimonio es también compleja. Como señala San Román (1997: 116): "casarse y enamorarse no es necesariamente lo mismo en ningún punto del planeta". Recordemos los casos citados sobre las políticas de promoción del matrimonio en países como Suecia, Austria o Hungría, donde las primas a la formación de matrimonios hicieron incrementar la nupcialidad, y su eliminación disminuirla. O el "matrimonio de amor" y el "matrimonio sin amor" entre los woodabe del Níger (¿sólo?).

La pregunta básica que se formula desde la psicología social es la siguiente: ¿porqué nos atraen más unas personas que otras?; pues, de hecho, no todos los cónyuges potenciales tienen las mismas posibilidades de ser elegidos. En este sentido, siguiendo los desarrollos sociológicos de Kerckhoff, cabe explorar el grado en el que el campo de elegibles es un 'campo de *disponibles*' o un 'campo de *deseables*' (Anderson 1971: 185). La

<sup>171</sup> Por ejemplo, el trabajo de Eshleman (1985) plantea que la endogamia étnico-cultural es preferible a la exogamia, pues en los matrimonios interétnicos las tasas de inestabilidad matrimonial son mayores. Aquí, las teorías de la reciprocidad, semejanza, etc. se usan para afirmar que el éxito de la pareja depende de ello.

<sup>172</sup> Sobre el tema específico del amor analizado desde la sociología y la psicología social, véase: Murstein (1986: Cap.6: Love, pp. 101-119); Lamberth (1989, Cap. 9: Atracción y amor, pp. 405-452); y Alvarado *et al.* (1996: Cap. 15: Atracción y relaciones interpersonales, pp. 410-441). Para un análisis sociológico del concepto de amor, consúltese Fernández Villanueva (1998).

atracción interpersonal se puede entender, según los desarrollos de Baron y Byrne, como: “el juicio que una persona hace de otra a lo largo de una dimensión actitudinal cuyos extremos son la evaluación positiva (amor) y la evaluación negativa (odio).” (Alvarado *et al.* 1996: 412). En principio, podemos decir que atracción y amor son procesos que se refieren o descansan en lo que se puede llamar ‘afiliación’; esto es: “la tendencia humana básica que lleva a buscar la compañía de otras personas [cuya función principal consiste en] garantizar la supervivencia tanto del individuo como de la especie.” (Alvarado *et al.* 1996: 410-411). Los primeros estudios sistemáticos sobre la atracción fueron realizados por Sir Francis Galton en 1870, que analizó las pautas matrimoniales de un grupo de hombres ilustres y sus familias, concluyendo que estos se casaban con mujeres de su misma clase social. Más tarde, Pearson cuantificaría éstos y otros datos para concluir que entre los esposos se da una selección basada en la semejanza (Lamberth 1989: 408). Según la teoría psicoanalítica de Freud, la elección de la pareja incluye el factor de semejanza según el complejo de Edipo; es decir, que las mujeres se casan con hombres parecidos a sus padres y los hombres con mujeres parecidas a sus madres. A nivel psico-social, la semejanza incluye características como la edad, la procedencia, la religión, los valores, etc., que influirían en la atracción. Es oportuna aquí una cita de Lamaison (Lamaison y Bourdieu 1985: 98), que relaciona la atracción espontánea por la semejanza con el mantenimiento de la homogamia:

Le plus sûr garant de l’homogamie et, par là, de la reproduction sociale, est l’affinité spontanée (vecue comme sympathie) qui rapproche les agents dotés d’habitus ou de goûts semblables, donc produits de conditions et conditionnements sociaux semblables.

Es un tópico decir que la gente se siente atraída por quien se le parece. Y aunque también existe el tópico de que “los opuestos se atraen”, los resultados de las investigaciones desde la psicología social muestran que, en general, conforme aumenta la semejanza entre dos o más individuos, también aumenta la atracción.

Pero existen otras muchas teorías psicosociales sobre la atracción, es decir, sobre qué es lo que hace que una persona resulte o no atractiva a otra, que se relacionan con las teorías sociológicas sobre la complementariedad, la similaridad y la satisfacción de las necesidades. Las teorías motivacionales sobre el narcisismo de grupo, la protección, el autoritarismo, el refuerzo, etc. se han aplicado a la atracción y la afiliación. Así, la teoría de la consistencia cognitiva mantiene que las personas buscamos mantener coherencia (Teoría de la congruencia de Osgood) o equilibrio (Teoría del equilibrio de Heider) ente nuestras actitudes y entre éstas y nuestras conductas (i.e. coincidir con personas que tengan los mismos gustos, aficiones, etc.). La atracción también puede explicarse por las consecuencias que tiene la asociación; esto es, que nos sentiremos atraídos hacia quienes aparezcan asociados a experiencias gratificantes y rechazaremos a quienes estén asociados a malas experiencias. La Teoría del refuerzo, o modelo de atracción por afecto-refuerzo, desarrollada por Byrne y Clore, nos dice que la atracción se dirige hacia quien, de una

forma u otra, nos recompensa o que coincide en un contexto de recompensa. Pero estos efectos deben ser tenidos en cuenta en el contexto de la interacción; es decir, de quien ejerce el refuerzo. La Teoría del intercambio social, expone que una persona nos resultará atractiva si pensamos que nuestra relación con ella será beneficiosa para nosotros; es decir, si las recompensas son mayores que los costes o si, en cualquier caso, la *ratio* entre lo que se ha dado en la relación y lo que ha recibido de ella es equitativa ('justicia distributiva'). Una teoría paralela a ésta es la de la interdependencia, que se centra en la interacción entre dos personas y mantiene que la atracción depende del nivel de comparación (lo que uno cree que se merece) y las alternativas (comparación con el resto de posibilidades de elección).<sup>173</sup> También hay teorías que vinculan la atracción con la proximidad: la probabilidad de relación/atracción aumenta con la frecuencia de la interacción. La frecuencia de la relación depende tanto de factores sociales o institucionales como individuales. Uno de los conceptos que explican los mecanismos psicológicos que hacen que la proximidad actúe sobre la atracción es el llamado 'efecto de la mera exposición' de Zajonc, según el cual "la percepción de forma repetida de un estímulo que inicialmente es neutral o positivo, ya se trate de una cara, de una melodía musical o de determinado logotipo nunca antes visto, lleva a una mayor atracción hacia el estímulo." (Alvarado *et al.* 1996: 416).

Es preciso reiterar que las características físicas y lo que es o no es atractivo es algo percibido también socialmente. Es decir, que los cánones de 'belleza/fealdad' no existen ontológicamente (naturalmente), sino que son relativos: están culturalmente construidos en contextos socio-culturales e históricos particulares (Murstein 1986: 35-40; Hewstone *et al.* 1996: 362 [1988]; Young, L. 1996: 42-44). Por ejemplo, entre los gitanos, el ideal de feminidad es cercano al de las imágenes de las mujeres de Hollywood de los años 1950s: mujeres rollizas, con grandes pechos y grandes traseros. El pelo largo, tanto en hombres como en mujeres, es también signo de sensualidad y belleza (*cf.* Gay-y-Blasco 1997: 522-524). Pero estos cánones no tienen porqué coincidir con los de otros grupos (sin olvidar tampoco la diversidad interna). Las categorías 'bello' y 'feo' fueron ya utilizadas por Buffon para comparar la naturaleza del Nuevo Mundo con la del Viejo Mundo, y luego por Meiners para compara las "razas humanas". Durante el siglo XVIII, estas nociones fueron racializadas; y hay evidencias de una conjunción de ideas que relacionaban el bienestar socio-económico con la "riqueza del aspecto" (Young, L. 1996: 44).<sup>174</sup> De hecho, hasta no

---

<sup>173</sup> Sobre todas estas teorías, véase Hogg y Vaughan (1995: 415-422). Específicamente sobre la Teoría del intercambio social, consúltese Blau, P. M. (1974). Y sobre la Teoría del refuerzo, consúltese D. Byrne y G. L. Clore (1970) A reinforcement model of evaluative responses, *Personality: An International Journal*, 1: 103-128.

<sup>174</sup> Existe un estudio sobre el caso contemporáneo de Perú, en el que se analizan las categorías 'feo'/'bonito' en el marco de la creación cultural de lo estético y la condición social. El estudio muestra como en la categoría 'feo' se condensan las ideas: marginal, ignorante, de la sierra, de raza mestiza/india, colonizado, pobre, etc. Mientras que en la categoría 'bonito' se condensan las nociones de: raza blanca, centro, colonizador, rico, etc. Estas categorías dependen fundamentalmente de los sentimientos (p.e. prejuicios) de unos sujetos respecto a otros, lo que a su vez depende de los procesos históricos de conflicto interétnico. Consúltese: S. K. Yrigoyen Fajardo (1994) Lo 'feo', lo 'bonito', y la clasificación social, *Quaderns*

hace mucho en Estados Unidos en los tests de inteligencia era común la comparación de imágenes de dos rostros de mujer, una con rasgos anglosajones y otra con rasgos negroides, ante las que el niño debía contestar "cuál era la más bonita". El niño debía seleccionar el tipo más próximo al nórdico-anglosajón, aunque, razonablemente, un niño mexicano o negro no escogería esa opción (lo que mide el test, por tanto, es el acuerdo del individuo con las normas del grupo dominante) (véase Volumen II, Anexo IV, IV.13: Lo 'feo' y lo 'bonito'). Otro reflejo de esta dicotomía es la problematización de la negritud como rasgo físico (color), que se refleja en la propaganda de blanqueamiento de la piel en Estados Unidos durante la primera mitad del siglo XX (véase Volumen 2, Anexo IV: IV.14: Propaganda de cremas blanqueadoras en EE.UU).

Al fin y al cabo, la dicotomía 'belleza/fealdad' se incluye en una dicotomía más abarcadora de los procesos de categorización y marcación social que es la de 'normalidad/anormalidad' y que, en mi opinión, puede estar en ocasiones por encima de factores étnicos o socio-culturales en el proceso de elección de la pareja.<sup>175</sup>

Los estereotipos sexuales raciales o étnicos no son exclusivos de un grupo, sino que se dan entre diferentes grupos en contextos diversos. Así, según el trabajo de O. Gaines (1997) sobre los estereotipos sexuales atribuidos a los latinos y asiáticos en los Estados Unidos, al hombre latino se le atribuye un masculinidad exagerada, y a la mujer latina sumisión e hipersexualidad. Por otro lado, a los hombres se les considera asexuales, y a las mujeres asiáticas exóticas y sensuales (objetos sexuales). Otro ejemplo de repertorio de estereotipos sexuales es el que ofrece el trabajo de Shibata (1998), que analiza las dinámicas de endogamia/exogamia entre africanos y asiáticos en la Guayana: la imagen general de las mujeres asiáticas, es la de mujeres bellas, sumisas en lo doméstico, devotas, dóciles, diligentes, orientadas a la vida en familia, castas y decentes; aunque muchos hombres, tanto indios como africanos, niegan muchos de estos atributos y señalan su (pretendida) hipersexualidad. Por otro lado, a los hombres indios, se les atribuyen estereotipos tanto positivos (p.e. elegancia, sacrificio, respeto por la tradición, diligencia, etc.) como negativos (p.e. sexistas, machistas, desconfiados, celosos, mandones, racistas, etc.), en gran parte sustentados por las mujeres indias. Los estereotipos negativos sobre las mujeres africanas, construyen una imagen de éstas como: moral y sexualmente peligrosas, promiscuas, feas, vagas, materialistas, mandonas y agresivas con sus parejas. Los hombres indios que han tenido relaciones con ellas, aprecian su belleza, independencia y madurez; aunque en general para ellos las africanas son atractivas para mantener relaciones sexuales, pero no para el matrimonio. En cuanto a los estereotipos sobre los hombres africanos son

---

*d'Antropologies 2*, Barcelona: Antropologies, Actas de la IIª Trobada d'Estudiants d'Antropologia de l'Estat Espanyol, pp. 16-18.

<sup>175</sup> Es pertinente la referencia a un testimonio que recoge Calvo Buezas (1990: 89) de una niña madrileña de 13 años de 7º curso de EGB que, ante la pregunta de si se casaría con un gitano, contesta: "molestarme no me molestaría casarme con un gitano; pero, según los gitanos y amigos y amigas dicen, que yo nunca me podré casar ni con un gitano, ni con un payo; dicen que soy la chica más fea de la clase."



también negativos en general: poco religiosos, sin un "comportamiento adecuado" (frente al "buen comportamiento" de los hombres indios), con tendencia a la criminalidad y a las drogas, causantes de problemas, sexistas, brutales, etc. Estos estereotipos son mantenidos básicamente por parte de los hombres indios. Sin embargo, muchas mujeres indias los niegan, y pueden sentirse atraídas por éstos en base a otros estereotipos positivos, como: la mayor potencia sexual, la mayor libertad de ideas y comprensión, etc. En el sentido opuesto, las mujeres africanas consideran a los hombres indios menos potentes sexualmente, autoritarios y sexistas.

De hecho, no hay evidencias que indiquen una dotación diferencial entre la sexualidad de los 'negros' y la de los 'blancos' o cualquier otra categoría (Murstein 1986: 49). Como veremos a continuación, el mito fuertemente enraizado de la 'hipersexualidad negra' es producto de una gigantesca fantasía creada y recreada a lo largo del tiempo.

#### 1.1.f.4 El prejuicio étnico-racial y los orígenes del imaginario sobre la 'sexualidad negra'

Sexuality is the most salient marker of otherness, organically representing racial difference.

Gilman (1985-b). Citado por Stoler (1989: 636)

The imaginary becomes the real. This applies to nations, worlds, and the racial/sexual borders that construct them.

Eisenstein (1996: 18)

Racism defined African peoples as having only bodies and no minds: Black men and women were seen as muscle machines and thus the superexploitation of slavery could be justified.

K. Mercer e I. Julien (1992) True Confessions. A discourse on Images of Black Male Sexuality, en E. Hemphill (ed.) *Brother to Brother, New Writings by Gay Men*, Boston: Alyson, p. 171. Citado por Boyce Davies (1994: 73)

Las conductas y comportamientos en torno a la endogamia/exogamia étnica están altamente influenciados por los prejuicios y estereotipos étnico-raciales. De ahí la importancia de tener en cuenta los procesos colectivos de percepción social, en tanto que conformadores de esas actitudes. Las características del prejuicio racial son básicamente las mismas que las del prejuicio en general; del mismo modo que la formación de la

identidad étnica se inscribe en los procesos generales de la formación identitaria (Jenkins 1997: 63-70; Liebkind 1992: 152-153). Según Lagunas Rodríguez (1992: 12-13) el prejuicio racial se caracteriza por ser producto de un estado afectivo-activo y nunca el resultado de la reflexión; varía con el tiempo; está influido por circunstancias políticas y económicas y es aprendido en la infancia.

La historia –y la memoria histórica– de las relaciones interétnicas son cruciales para entender la formación y mantenimiento de los prejuicios y estereotipos étnico-raciales (Berguere 1996: 280 y sig.; Sigler 1987: 121 y sig.; Waters 1994). Así, en un contexto social étnicamente segmentado, o que históricamente lo haya estado (real o ideológicamente), la decisión de establecer una unión interétnica se convierte en un acto social, incluso político (Benson 1981: 13). En general, cuanto más segmentada está la sociedad, más significativo es el matrimonio mixto. Por ejemplo, en Irlanda, donde la sociedad está estructurada en términos identitarios en la división católicos/protestantes, el matrimonio mixto tiene una directa significación política, y la hostilidad es mayor. Lo mismo ocurriría en Israel, respecto a los matrimonios entre musulmanes y judíos (especialmente en el momento de conflicto actual).

La importancia de la memoria colectiva en estos procesos conduce a Bastide (1970: 80-91) a proponer reubicar la sexualidad en las situaciones sociales globales:

[...] por situación global no entendemos tan solo la coyuntura presente sino también toda la herencia del pasado, un pasado más o menos lejano que ha trazado las líneas del presente, porque los seres que se unen no son únicamente cuerpos, sino también personas sociales, dotada cada una de ellas de lo que Halbwachs denominaba con razón una 'memoria colectiva'.<sup>176</sup>

Aunque ya los escolásticos y viajeros de la Edad Media (p.e. Marco Polo) recogieron ideas estereotipadas sobre las características físicas y temperamentales de los negros africanos – entonces denominados genéricamente 'etíopes'– (Jahoda 1999: 27), fue con los primeros viajes de aventureros ingleses a la costa oeste africana a mitades del siglo XVI, el tráfico de esclavos hacia las metrópolis y el desarrollo de las sociedades de plantación en las Américas, cuando el imaginario en torno a las diferencias fisionómicas y sexuales entre 'blancos' y 'negros' se consolidó. Estas ideas estaban estrechamente conectadas con la ideología victoriana, que contraponía la 'civilización' a la 'barbarie'. El concepto-imagen del 'África oscura/profunda' ('*Darkest Africa*', '*Dark Continent*'), consecuencia de la ignorancia e incompreensión acerca de los límites geográficos y el contenido del territorio, condensaba las nociones de: salvajismo, brutalidad e ignorancia, opuestas a las de: racionalismo y progreso de la sociedad inglesa de la época (Chamberlain 1976: 17). La colonización implicó la invención de territorios, comunidades y gentes, incluyendo la racialización y sexualización de sus cuerpos, a través de las relaciones jerárquicas entre

---

<sup>176</sup> *Ibid.*: 81.

colonizadores y colonizados, según los principios del estado-nación: territorialidad, soberanía y nacionalidad (cf. Young, C. 1985). Allport ya señaló que el prejuicio anti-negro tiene sus raíces en la esclavitud (Allport 1954). Ciertamente, el sistema esclavista reforzó el estereotipo del 'negro' en su forma extrema, según la cual no se les consideraba humanos (poligenismo); una actitud presente incluso entre aquellos que abogaban por la abolición a finales del siglo XVIII (Chamberlain 1976: 19).

Los florecientes cuerpos de conocimiento científico sobre la naturaleza y la sociedad durante ese período coincidieron con la exploración del interior de África y los intereses de las naciones europeas en el territorio. Así, la imagen de África y de los africanos es, en gran parte, herencia de los relatos de exploradores como: Livingstone, Burton o Stanley, que tuvieron un papel crucial en la recreación del imaginario de África y la negritud. En este contexto, según los imperativos de la metodología científica, se aplicó la clasificación de la naturaleza; una metodología derivada del trabajo de Linneo (*System of nature*, 1735), fundador de la taxología biológica moderna, continuado por las clasificaciones raciales de Buffon (*Histoire naturelle*, 1749-1789), las teorías del Conde de Gobineau (*Essai sur l'inégalité des races humaines*, 1853), y culminado con la obra de Darwin (*Origin of Species*, 1859) (Chamberlain 1976: 22-23; Jahoda 1999). Estas publicaciones jugaron un papel fundamental en la creación de estereotipos acerca de la sexualidad de los africanos. Así, Linneo, que había dividido a los humanos en seis razas (i.e. americana, europea, asiática, africana, salvaje y monstruosa), describía a los africanos como: "negros, flemáticos, relajados [...] de pelo negro y rizado, piel sedosa, nariz plana, labios túmidos, astutos, indolentes, negligentes, unguados con grasa, gobernados por capricho." (Chukwudi Eze 1997: 13, la traducción es mía). La raza monstruosa incluía a los Hottentotes. La descripción de Buffon también enfatizaba la lascivia, y el apetito sexual simiesco de la 'raza negra', introduciendo una incipiente literatura de viajes en un contexto científico (Gilman 1985-a: 231). Esto se transfería al pensamiento político. Así, Thomas Jefferson – que se conoce tuvo relaciones con Sally Hemmins, una esclava mulata que, desde la adolescencia, fue sirvienta de sus hijas huérfanas– se refería a los negros africanos como más ardientes que reflexivos:

[...] they are more ardent after their female; but love seems with them to be more an eager desire than a tender delicate mixture of sentiment and sensation [...] in general, their existence appears to participate more of sensation than reflection.<sup>177</sup>

Los conceptos raciales evolucionistas proveían de un lenguaje y unos estereotipos que podían ser fácilmente entendidos y utilizados. Así, a lo largo del siglo XVIII y XIX, los iconos que representaban a las mujeres negras en la medicina y el arte recreaban estos estereotipos raciales y sexuales. Quizás el caso más conocido sea el de Saartjie Baartman, la llamada 'Venus Hottentote', una mujer de etnia khoisan que se llevó a Europa, donde fue exhibida como atracción, primero en Londres (1810) y luego en París (1814). Allí fue

<sup>177</sup> T. Jefferson (1787) *Notes on the State of Virginia*. Citado por Chukwudi Eze (1997: 98).

examinada por el naturalista Georges Cuivier, que la comparó anatómicamente con un simio y la describió como “un ser de apariencia brutal” (cf. Gilman 1985-a: 248; Jahoda 1999: 79-82).<sup>178</sup> (véanse Figuras (1).7 y (1).8, en las páginas siguientes). Las características fisionómicas de ‘la mujer Hottentote’, reducida a su fisionomía sexual (trasero saliente, pechos protuberantes, etc.), eran vistas como anomalías determinadas naturalmente, que eran transferidas a la esfera de la moralidad. Así, por ejemplo, la esteatopigia (desarrollo excesivo del tejido adiposo de las nalgas) de la ‘mujer hottentote’, se identificó con la misma característica que presentaban las prostitutas (véase Figura (1).9, en las páginas siguientes). La ‘mujer hottentote’ representaba la ‘mujer negra al desnudo’, y la prostituta a la ‘mujer sexualizada’: la *Olympia* de Picasso vs. la *Nana* de Manet. Estos iconos representaban a la vez jerarquías raciales (la figura de la mujer negra como sirviente) y normas morales generales (prostitución). En este contexto, médico y social, la sexualidad del ‘negro/a’ representará un icono de la desviación sexual en general, como opuesta a la sexualidad del ‘blanco/a’; esto es, patología (primitivismo) vs. normalidad (civilización) (Gilman 1985-a: 228; 1985-b). De hecho, la creencia en las relaciones sexuales entre mujeres negras y simios era común durante el siglo XVIII y persistió durante el XIX (cf. Jahoda 1999: 37) (véase Figura (1).10, en las páginas siguientes).

Al igual que en la colonización española de las Américas, la desnudez corporal de la ‘mujer negra’ se pensó como desnudez (inferioridad) cultural y moral, situando a los ‘salvajes’ más cerca de los animales que de los humanos, legitimando así su subordinación.

---

<sup>178</sup> Sobre la ‘Venus Hottentote’, consúltese el sitio web: <http://www.emory.edu/ENGLISH/Bahri/Hott.html>.  
Para bibliografía sobre el tema, consúltese: <http://www.carlagirl.net/words/venhib.html#hotven>.  
Para una visión crítica de la representación desde el arte de la Venus Hottentote y otras imágenes estereotipadas (p.e. Mamy), consúltese: <http://www.wam.umd.edu/~yarmo/new>.

Figura (1).7

Saartjie Bartmann, 'La Venus Hottentote'

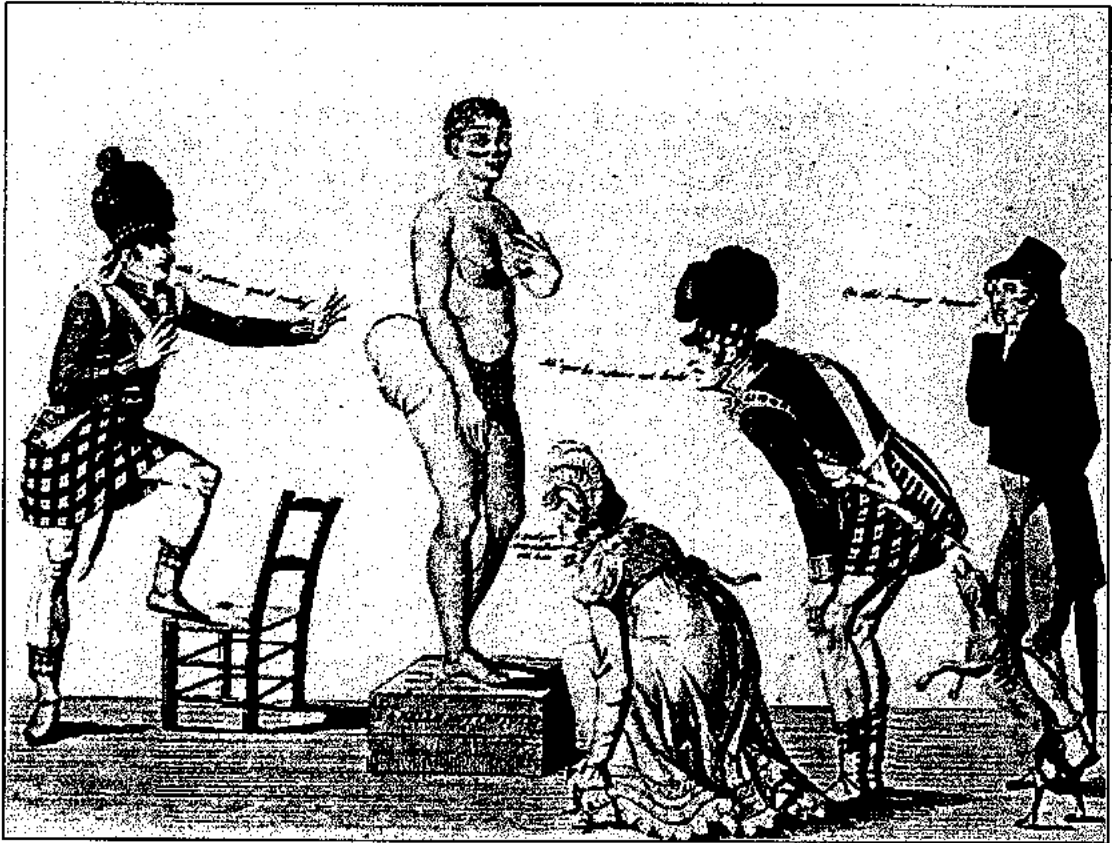
---



Fuente: <http://www.suntimes.co.za/1998/10/18/insight/in04.htm> (también reproducido en: Gilman 1985-a: 179). Extraído de: Georges Cuvier, *Extraits d'observations faites sur le cadavre d'une femme connue à Paris et à Londres sous le nom de Vénus Hottentote*, 1817).

Figura (1).8

'La Venus Hottentote', objeto de curiosidad



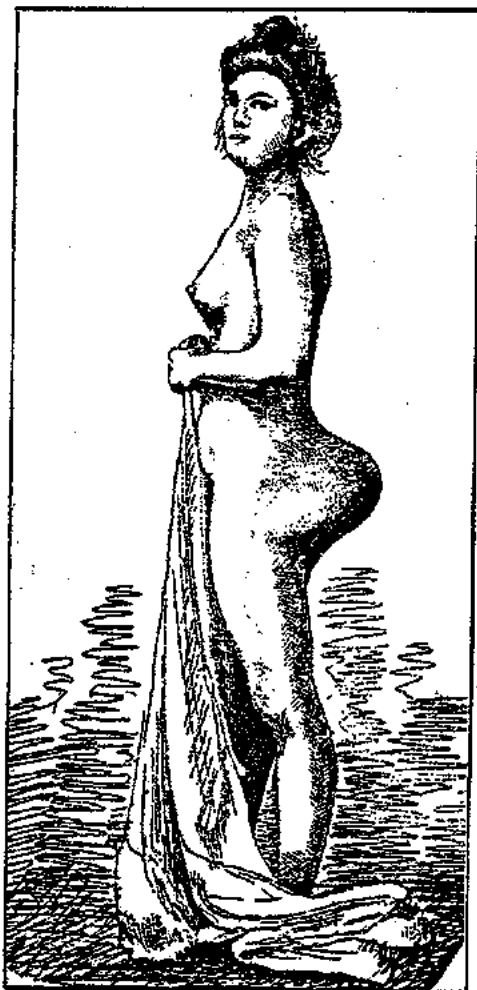
Fuente: <http://www.suntimes.co.za/1998/10/18/insight/in04.htm> (también reproducido en: Gilman 1985-a: 179). Extraído de: Georges Cuvier, *Extraits d'observations faites sur le cadavre d'une femme connue à Paris et à Londres sous le nom de Vénus Hottentote*, 1817.

[El hombre de la izquierda exclama: “¡Dios mio, vaya roast beef!”, el de la derecha: “que extraña belleza”, y el del centro: “¡Que rara es la naturaleza!”]

Figura (1).9

Prostituta italiana con esteatopigia

---



Fuente: Gilman (1985-a: 188). Extraído de: Abele de Blasio, 'Steatopigia in prostitute', plate 1, 1905.



Fuente: Jahoda (1999: 37). El pie de foto dice: 'The Orang-Outang carrying of a Negro Girl' (May 1795).



El imaginario acerca de la sexualidad del 'hombre negro' ha sido abordado desde el psicoanálisis de Freud hasta la actualidad. Eisenstein (1996: 38) señala que el falo es un símbolo de dominación masculina, reforzado racialmente en la figura del 'hombre negro':

Color is also symbolized by the phallus and the fear of sexual desire, given the intimate history of racializing sexuality and sexualizing racism. Thus racism and the phallus are intimately connected.

En la misma línea, para Fanon (1967: 165 [1952]):

[...] the Negro is fixated at the genital [...] The Negro symbolizes the biological danger [while the Jew symbolizes the intellectual danger].

La exageración de los genitales, tanto masculinos como femeninos, es común en las representaciones y descripciones de los siglos XVIII y XIX. Diversos autores han reparado en que siempre hay una exageración sexual en la construcción de los "otros raciales" (Edward Said 1978: 311-312; Eisenstein 1996: 38).

Dentro del mito de la hipersexualidad negra, el estereotipo del 'hombre negro' como individuo esencialmente sexual, endiablado y potencial violador de la "casta" mujer blanca, constituye uno de los miedos comunes en el odio racial contra los negros (Fanon 1967: 165-166 [1952]; Stoler 1989: 641-643); una asociación, ésta del negro como el mal y del blanco como el bien, que el simbolismo cristiano contribuyó a crear y reforzar (diablo de piel negra vs. ángeles y vírgenes de piel blanca). El mito nace en la sociedad esclavista americana del siglo XVII. Irónicamente, el mismo sistema esclavista que demandaba potencia y frecuencia sexual incontrolada entre hombres mujeres negros (con fines reproductivos), los definía a la vez como seres hipersexuales:

A plethora of sexual myths surrounded the Black male slave. The myths ranged from the unusual enormity of the Black male slave's penis to his spectacular feats and endeavours in the sexual arena. Indeed, the Black male slave was an animal...a subhuman who was only fit for working and breeding. This perception of Black male slaves as studs supreme meant that white women had to be protected from the potentially sexually aggressive subhumans. This perception of Black male slave as stud supreme along with the resulting paranoia that Black male slaves would rape white women led to numerous lynchings of and other heinous crimes against Black male slaves.<sup>179</sup>

Se trata, pues de un estereotipo ambivalente: la negritud se asocia a la naturaleza (primitivismo) y esto lleva implícita una concepción de sexualidad y sensualidad superiores y

<sup>179</sup> Clyde Franklin II (1993) 'Ain't a Man?: The Efficacy of Black Masculinities for the Men's Studies in the 1990s', en: R. Major y J. V. Gordon (eds.) *The American Black Male: His present status and his future*, Chicago: Nelson Hall, p. 5. Citado por Edley y Wetherell (1995: 151).

deseables. Pero, al mismo tiempo, la negritud simboliza, en el imaginario occidental: el vicio, la lujuria, lo diabólico, etc. Una ambivalencia que se nutre del pasado colonial, pero que ya está presente en la Edad Media (cf. Jahoda 1999: 26-30) y que se condensa en la idea del irreprimito salvaje (cf. Bartra 1996: 150-157). Según Pitt-Rivers (1992: 138-139), la vertiente negativa predominaría en la tradición puritana cristiana norteamericana; mientras la imagen imperante en el mundo hispánico es el aspecto positivo (la superioridad que no tiene el blanco).

Es pertinente volver a referirnos aquí a las tesis de Douglas (1991), sobre la delimitación simbólica de los grupos étnicos a través de las nociones de 'pureza' y 'peligro'.<sup>180</sup> Aunque, de nuevo, no es posible desvincular estas ideologías de sus causas e implicaciones socio-políticas: estos prejuicios y estereotipos servían para justificar relaciones de poder. Como señala Blacock (1982: 19).

[...] this fear of rape of white women by black men became one of the "ultimate" justifications for the severe system of social controls that existed throughout the South following emancipation and that reached its height in the several decades following 1890. Fear of rape became the most common reason for the lynchings that reached an annual level as high as 150 during the 1890s. Though the lynchings have disappeared, the fear still remains to an unknown degree, though it is not explicitly mentioned in polite white society.

En la misma línea, Cohen y Bains (1988: 46-54, 80) señalan que el mito del 'negro violador':

[...] links a popular racist myth (blacks come from the jungle) to popular sexual fantasies (blacks breed like rabbits) to reinforce a racist misrecognition (blacks are animals).

Este mito se fortaleció a lo largo del siglo XIX gracias a las teorías científicas biológicas y medioambientales del siglo XIX, especialmente a través de los trabajos del Conde de Gobineau (*Essai sur l'inégalité des races humaines*, 1853) y de Gregor Mendel (*Ensayos sobre los híbridos vegetales*, 1866), que coincidieron con y contribuyeron al crecimiento del Eugenismo y las teorías de la degeneración racial y el declive de la población (decadencia nacional) a través de la misceginación (véase, más arriba, el apartado 1.1.b.4). Así, el estereotipo del 'negro violador' se propagó en el sur de Rhodesia y Kenya durante los años 1920s y 1930s, donde se le denominaba: 'el peligro negro' (*the Black peril*). Cabe recordar que, a la vez que se forjaba el mito del 'negro violador', con el fin de controlar a las mujeres blancas y mantener la jerarquía de clases, los hombres blancos abusaban sexualmente de las mujeres negras, lo que, de hecho, reforzaba las jerarquías. Esto ocurrió tanto en el sistema esclavista del sur de Estados Unidos (Nkweto Simmonds 1992: 214), como entre colonos holandeses y las mujeres sudafricanas (Van der Berghe 1967), como

---

<sup>180</sup> Para un análisis en la misma línea, véase también Eisenstein (1996: 35).

también en las colonias inglesas (Benson 1981: 2), o en Guinea Ecuatorial durante la colonización española (Nerín 1995: 199, 203; 1998: 60-63, 84-85, 91).

Todos estos prejuicios y estereotipos se han mantenido hasta la actualidad; y no sólo entre organizaciones racistas (véase Volumen 2, Anexo IV, IV.15: Propaganda mixófoba de organizaciones supremacistas americanas)<sup>181</sup>, sino también en la sociedad en general. Así, por ejemplo, Herton (1967: 16, 23-27, 90) señala que en los Estados Unidos durante los años 1960s, la idea del hombre negro deseando tener relaciones sexuales con mujeres blancas era una especie de obsesión entre los hombres blancos del sur:

That the white racist's *bestial* concept of sexual activity with and between Negroes is a reflection of his own sexual and moral depravity, cannot be denied [...] the Negro represents the dark sexual monstrosity that rages in the racist's concept of himself [...] is the walking nightmare of the white supremacist's sense of moral inadequacy, an inadequacy which engulfs the whole life of the Southerner, but which the Southerner projects entirely into the sexual area.

En el contexto inglés, Herton (1967: 17-18) recoge el siguiente contenido del especial de la revista inglesa *Science Digest* de octubre de 1963 titulado 'The Negro how he's different, why whites fear him':

[...] it says that the thing whites fear most about Negroes is that Negroes have an uncontrollable urge to mate with the sisters and daughters of white men. White men, specially Southerners, are afraid of the so-called superior, savage sexuality of the Negro male [...].

En la misma línea, Curtin (1972: 138 [1964]) señala que el estereotipo inglés sobre el "carácter africano" es de una persona que tiende a los extremos, con un temperamento ardiente, pasional y violento. También Craven, en su trabajo sobre los nigerianos en Inglaterra, señala que mucha gente piensa que los africanos son físicamente diferentes, especialmente en lo referente a sus órganos sexuales (1968: viii).

Uno de los trabajos más interesantes en cuanto al mantenimiento de estos estereotipos sexuales en la actualidad, es el ya clásico 'Dusky Venus, Black Apollo' de Bastide (1961), quien usa el caso brasileño y francés para cuestionar la asunción tradicional de que en contextos de mestizaje generalizado (lo que él llama 'racial democracy') no existe ni conflicto racial ni prejuicios. Desde una perspectiva psico-social, y a través diversas entrevistas, Bastide analiza las relaciones entre negros y blancos en Sao Paulo, y las

---

<sup>181</sup> Sobre este tema consúltese el trabajo de Daniels (1997), que analiza los discursos y representación gráfica (chistes, iconos, etc.) de unas trescientas publicaciones de organizaciones americanas supremacistas, mostrando cómo los mismos estereotipos y prejuicios racistas y sexistas son recreados en la actualidad (p.e. para los hombres: criminales, lascivos, violadores, drogadictos, holgazanes, irresponsables, etc.; para las mujeres: atractivas/no-atractivas, irresponsables, reproductoras, etc.).

percepciones de una élite universitaria negra en París. En el segundo caso, observó que el concepto 'raza' provocaba la respuesta 'sexo', lo que para Bastide es un indicador de la confusión entre competencia *racial* y competencia *sexual* en países donde los prejuicios no están institucionalizados. La reivindicación de la 'Venus negra' en Brasil y del 'Apolo negro' en Francia, sería una manifestación de los prejuicios raciales heredados de la época de la esclavitud. Las mujeres negras siguen siendo objetificadas, vistas simplemente como objetos de placer, y se considera que entre ellas la sexualidad es una forma de promoción social, lo cual las reduce a prostitutas. En Francia, el fenómeno del 'Apolo negro' es inverso; según Fanon porque, desde un punto de vista psico-patológico, la mujer blanca siente el deseo de ser violada por el hombre negro como resultado de la esclavitud. Aunque para Bastide esto (que simbolizaría una transgresión prohibida históricamente) sería aplicable quizás entre la élite intelectual, pero no en el caso de los individuos africanos de clase baja, argumentando aquí como razón la hipergamia (el modelo ideal de mujer blanca para los negros entrevistados era una mujer rubia, de ojos azules y de buena familia). Según Bastide, en el caso de los hombres, el tabú histórico haría a las mujeres blancas más deseables.<sup>182</sup> Pero esto sería a la vez un acto de crítica social. Así, deseo y venganza son dos ideas que se mezclan en el discurso de los africanos en París:

[...] when we got here the first thing we wanted, partly out of curiosity, partly out of a desire for vengeance, was to go with white women. (*Ibid.*: p.15).

Como señala Bastide en otro lugar (1970: 88, 91):

[...] el apareamiento de los colores representa una forma más de la lucha racial y de ningún modo la eliminación del racismo [...] no estamos así en presencia del amor, que anulando las barreras reúne a los seres; aquí pesan más bien las ideologías raciales, que continúan enfrentándose hasta en la misma alcoba.

En suma, para Bastide, el hecho de que la mujer negra haya sido tabú para los blancos, y la blanca tabú para los negros, las hace deseables. Como ha señalado Kristeva (1987: 159-161), el deseo nace de lo que uno no posee, y se intensifica con la insegura imaginación sobre lo desconocido (Kohn 1998: 72). Sin embargo, Bastide acaba dando más importancia a los factores estructurales (menor número de individuos negros que blancos) para explicar las relaciones mixtas. Aunque esto no implica la ausencia de prejuicios y estereotipos, algo que demuestra el conflicto sexual observado entre los estudiantes en París, donde los estudiantes blancos atribuían epítetos devaluativos tanto a los hombres negros como a las mujeres blancas que salían con ellos. La conclusión de Bastide es que los estereotipos sexuales-raciales se mantienen a través de la memoria colectiva.

Finalmente, es importante dejar claro que los estereotipos y prejuicios raciales no están basados necesariamente en características visibles u "objetivas". Los mismos

---

<sup>182</sup> Sobre la influencia de la "raza" en la atracción consúltese Byrne y Wong (1962).

estereotipos y prejuicios raciales-sexuales aplicados a los negros (p.e. salvajismo, lascivia, etc.), han sido, por ejemplo, también aplicados tradicionalmente en Inglaterra a los irlandeses (Curtis 1996: 54-63 [1984]). Se trata, como en todos los procesos de exclusión/inclusión, no tanto de la *diferencia* como de su *representación* (Solomos 1996: 7).

#### 1.1.f.5 Memoria colectiva y reproducción de los prejuicios y estereotipos raciales sobre la 'sexualidad negra'.

O preto nao se casa, junto-se.  
[los negros no se casan, se juntan]

Proverbio brasileño.  
Citado por Bastide (1961: 11).

Los roles de género, al igual que las categorías referentes al endo-grupo y exo-grupo, incluyendo las variables 'raciales' o 'étnicas', son aprendidas y reproducidas a través de la familia, la escuela y el mismo contexto social desde la infancia (Brown, R. 1995: 119; Barlett 1969: 187). Algunos trabajos demuestran que las calificaciones (positivas/negativas) hacia un grupo concreto en los libros de texto escolares producen también, y de forma importante, estereotipos y prejuicios respecto a ese grupo/s (Bernete 1992: 131-132), con las consecuentes repercusiones en las actitudes y comportamientos de los individuos. Así, por ejemplo, diversos estudios psico-sociológicos demuestran que un niño que se desarrolla siendo objeto de un prejuicio étnico, comienza a lamentar su propia identidad racial o étnica, hasta el punto de rechazar a su propio grupo étnico (Lamberth 1989: 274-275).

Pero paralelamente a la familia y la escuela, los distintos tipos de representación iconográfica y, más recientemente, los *mass media*, en especial el cine y la televisión, han jugado un papel fundamental en la creación y reproducción de estereotipos y prejuicios. La imagen de los negros en la iconografía clásica, el cine<sup>183</sup> y la televisión, ha ido cambiando en función del contexto socio-político. En Estados Unidos, este cambio lo marca la Guerra Civil. Antes de la guerra, predominaba la imagen del negro dócil. Así, las mujeres representaban a las 'tias' o 'mamis', y los hombres negros al 'chico' o 'cantante de club'. Es el personaje de 'Jim Crow',<sup>184</sup> el bailarín exagerado e incansable, que dió lugar al

<sup>183</sup> Analizaremos fundamentalmente producciones de la industria norteamericana, que es la que ha tenido y tiene más influencia a nivel mundial.

<sup>184</sup> 'Jim Crow' era un nombre común entre los esclavos, usado como título de canción en el siglo XIX por el showman Thomas Rice (1808-60), quien ridiculizaba a los negros como divertidos locos, congénitamente vagos pero con un aura de felicidad infantil. El nombre fue aplicado a legislación que legitimaba la segregación entre blancos y afro-americanos. Véase Ellis Cashmore, *Dictionary of Race and Ethnic Relations*, London y New York: Routledge, p. 186.

personaje del 'Zambo': el negro bailarín, sencillo, holgazán, dócil y risueño, más cerca de la niñez que del mundo adulto.<sup>185</sup> Este estereotipo se convirtió en una de las justificaciones más potentes de la esclavitud durante la época de la abolición, pues naturalizaba una pretendida inferioridad y deseo servil. Otro personaje era el 'Zip-cool', o negro espabilado, que en su intento fallido de imitar a los blancos ("prueba" del fracaso de los negros para adaptarse a la libertad) deformaba la idea de igualdad y, de nuevo, servía de justificación para la necesidad de tutela de los negros. El estereotipo de 'Mami', una mujer gruesa, fuerte, fea, asexual y que obedece con alegría a sus amos (pero que, anormalmente, manda en su casa por encima de su marido), también servía para justificar las jerarquías (Blacock 1982: 98).

Con la Guerra Civil y la abolición de la esclavitud, la amenaza que suponía un sistema igualitario para el *status quo* se reflejó en el refuerzo del imaginario de la "amenaza negra", y los estereotipos del negro salvaje, violento, misterioso, lascivo, hipersexual etc., todos ellos también legitimadores de la necesidad de tutela (jerarquía) y/o genocidio y, en suma, de una vuelta a un pasado ideal. El film *The Birth of a Nation* (D.W. Griffith, 1915), contiene toda esta imaginería. La idea principal es que la libertad da rienda suelta a las pasiones más salvajes de los negros. Así, los negros representan personajes brutales, violentos, lascivos e hipersexuales, y las mujeres blancas son caracterizadas en personajes que representan la feminidad y la pureza. En uno de los episodios, Gus, un soldado negro que encarna la bestialidad negra, viola a una chica blanca; en respuesta, su hermano, The Little Colonel, funda el Ku Klux Klan (Pajaczkowska y Young 1997: 214-217 [1992]) (véase Figura (1).11, en la página siguiente).

Hasta la Segunda Guerra Mundial, las caricaturas en el cine y en papel continúan mostrando esta ambivalencia de estereotipos que se trasladan a los modelos de belleza preferentes ('blanco' vs. 'negro') y legitiman a nivel popular (también político) la endogamia de 'raza'. En films más actuales encontramos los mismos estereotipos, aunque muchas veces de forma más sutil. Por ejemplo, en el clásico film 'Mona Lisa, Simone, la protagonista, es una mujer negra que representa todas las formas de perversión: drogodependencia, prostitución, criminalidad, etc. en un ambiente oscuro y sórdido. El personaje negro masculino, Anderson, representa al negro brutal que no puede controlar su apetito sexual y que "se alimenta" de adolescentes blancas. En ambos casos, los personajes negros son reducidos a objetos sexuales (Pajaczkowska y Young 1997: 214-217 [1992]).<sup>186</sup> Aunque podríamos enfatizar las jerarquías de género más que las raciales o étnicas, de hecho están imbricadas (cf. Hill Collins 1992).

---

<sup>185</sup> La idea actual y generalizada del 'negro' como alguien que "lleva en la sangre" el baile, la música (p.e. blues), o el deporte (p.e. baloncesto), tiene su origen en estos estereotipos.

<sup>186</sup> En la industria del espectáculo, la cantante y actriz Madonna constituye uno de los ejemplos más claros de reificación de estos estereotipos, usando representaciones de la negritud como tabú (prohibición y transgresión), donde los hombres negros hipersexuales asedian a la mujer blanca (Hooks 1992: 157-164; 1994: 9-23).

Figura (1).11  
El negro violador

---



Fuente: Gilman (1985-a: 215). Extraído del film de D. W. Griffith, *Birth of a Nation* (1915). El actor blanco Walter Long interpreta a Gus, el negro que encarna lo diabólico y bestial.

Los estereotipos y prejuicios sobre la 'sexualidad negra' se reproducen indirectamente incluso en aquellos films que pretenden criticarlos. Es el caso de films como *She's gotta have it* (Spike Lee), donde la protagonista, Nola Darling, una chica negra americana que tiene tres amantes y que parece no poder tener relaciones al margen de su sexualidad, aunque ese sea su propósito (Nkweto Simmonds 1992: 217; Reid 1993: 70). En otros films del mismo director, como *School Daze* or *Do the Right Thing*, se redefinen también los referentes étnico-raciales al usar los mismos códigos y formas que se pretenden contestar (Lubiano 1996).

De nuevo hay que señalar que las representaciones, prejuicios y estereotipos étnico-raciales no han sido ni son exclusivos de un grupo concreto, y que, como he venido argumentado, la construcción de los estereotipos y prejuicios de un grupo respecto a otro es un proceso relacional (Hagendoorn 1993: 26). Así, la construcción de la 'sexualidad negra' no es un proceso unilateral, sino interactivo y simultáneo. Como señala Fanon (1967: 110 [1952]):

For not only must the black man be black; he must be black in relation to the white man. In the same way, 'black sexuality' is constructed in relation with 'white sexuality [...]

Así, por ejemplo, Bastide (1961: 13-14) encontró en su investigación los mismos prejuicios y estereotipos por parte de los chicos negros hacia los blancos, y hacia ellos mismos:

[...] the white man has a quick orgasm. The black woman prefers to go to bed with a black man. If she takes a white, it is out of pride, or for money, she prefers the Negro in bed.' Afterwards he notes that 'all the Negroes we questioned [in Brazil and French West Indies] affirmed without exception their superior masculinity, claiming that white women preferred them to whites.

Bastide (1961: 16) observó también que los estudiantes negros varones en París expresaban el estereotipo de masculinidad y rudeza, y que contraponían la hipersexualidad de las chicas africanas frente a la feminidad de las francesas blancas. En la misma línea, Ambadiang (1994: 77), analizando los prejuicios de los inmigrantes africanos (principalmente estudiantes cameruneses) en España, señala que uno de los prejuicios más consolidados es que "los blancos no tienen mucha potencia sexual" y que "no son tan hombres como los negros".

La utilización de los estereotipos raciales-sexuales negros ha sido un elemento clave de la lucha política negra. La noción de placer, que incluye un amplio espectro de estereotipos en torno a la sexualidad, ha sido contrapuesta a las fuerzas productivas capitalistas, vistas como una nueva forma de servidumbre (Gilroy 1990: 273-274; Edley y Wetherell 1995: 110-114). Esto ha comportado también una masculinización de la sexualidad negra, que tiene su epicentro en los movimientos de reivindicación de los



derechos civiles en Estados Unidos en los años 1960s. La idea del 'macho negro', a través de categorías como: una hipersexualidad demostrable, habilidades superiores, valentía, etc., ha servido como símbolo de la "liberación del pueblo negro". Esta ideología emergió con el Movimiento del Poder Negro (*The Black Power Movement*), que reivindicaba la superioridad y la unión de la humanidad negra (pan-africanismo). Como ha señalado Wallace (1996 [1978]), el Movimiento Negro era marcadamente patriarcal, pues definía los roles diferenciados de hombres y mujeres, recreando el estereotipo de la 'mujer negra': hipersexual, fuerte, guerrera, etc.; una 'supermujer', pero que a la vez era una *posesión* (la más preciada) de los hombres negros; un símbolo de derrota y un incentivo para la venganza. Un rol que se ha reflejado tradicionalmente en el cine (Reid 1993: 70). En suma, los estereotipos dominantes no cambiaron con los movimientos pretendidamente anti-racistas (Nkweto Simmonds 1992: 214). Este 'machismo negro', como lo llama Wallace (1996 [1978]), tuvo un efecto boomerang, provocando el surgimiento de un movimiento negro feminista (Hooks 1989), que se ha reflejado en todas las formas de representación artística, incluida el cine, y que huye de lo que Reid (1993: 111) llama un 'pan-africanismo falocéntrico'. Esto ha implicado también la reivindicación y visibilidad de otras formas de sexualidad además de la heterosexual, que habían sido excluidas en un modelo con límites rígidos, y que consideraba a los homosexuales como 'no auténticos negros' en la agenda anti-racista (Thomas 1996: 61; Boyce Davies 1994: 73).

A pesar de mis críticas, es necesario considerar que las reivindicaciones esencialistas pueden ser necesarias en una primera fase de despertar de la consciencia crítica entre minorías marginadas; y que, posiblemente, sin esa radicalización racial inicial no se hubiera construido una contra-política activa que supuso una disrupción del status quo (*cf.* Helms 1990: 9 y sig.). Esta consideración no obsta, sin embargo, a la crítica necesaria a cualquier esencialismo. La negritud, como movimiento socio-político que luchó por eliminar la imagen paternalista del negro como "buen niño" y que trató de restaurar la dignidad expoliada durante siglos de colonización, y que ponía de relieve los valores de las civilizaciones del "mundo negro" como el arte simbólico, el espíritu comunal o el misticismo, a pesar de que se presenta como un "racismo antiracista", puede caer, dentro de esa reivindicación del "vivir y obrar en negro", en un esencialismo<sup>187</sup> igual de determinista. Esto es, por ejemplo, a la preconización de la bondad y las virtudes de la melanina, como elemento clave de la superioridad negra (Young, L. 2000)<sup>188</sup> o, en general, a la reproducción de los estereotipos raciales-sexuales, que en gran parte han sobrevivido gracias a esencialización de la conciencia étnica-racial en los *mass media*.<sup>189</sup> No encuentro

---

<sup>187</sup> Siguiendo la definición de Werbner (1997: 228): "to impute a fundamental, basic, absolutely necessary constitutive quality to a person, social category, ethnic group, religious community, or nation [...] It is to imply an internal sameness and external difference or otherness." Sobre este concepto véanse también: Walley (1997: 429) y Brah (1996: 92).

<sup>188</sup> Consúltese C. Barnes (1995) *Melanin: The Chemical Key to Black Greatness*, Houston (Texas): Melanin Technologies. Citado por Young, L. (2000).

mejor forma de concluir este apartado que la siguiente reflexión de Fanon (1967: 8 [1952]):

To us, the man who adores the Negro is as 'sick' as the man who abominates him [...] The Negro is not Any more than the white man. Both must turn their backs on the inhuman voices which were of their respective ancestors in order that authentic communication be possible.

## 1.2 Definición y crítica de la dicotomía 'endogamia/exogamia'

### 1.2.a Las categorías estadísticas: ¿quién es quién?, ¿quién hace a quién?

Statistics are to bodies and social types what maps are to territories: they flatten and enclose.

Appadurai (1993: 334)

Now one of the chief errors of thought is to continue to think in one set of forms, categories, ideas, etc., when the object, the content, has moved on, has created or laid premises for an extension, a development of thought.

C. L. R. James (1980), *Notes on Dialectics*, London: Allison & Busby, p. 15

Una de las dificultades básicas en la observación de la endogamia/exogamia a nivel socio-demográfico es la ambigüedad y falta de intersubjetividad en las categorías estadísticas que se utilizan; además del uso de conceptos homogéneos para definir realidades que son diferentes. Esto tiene como problema de fondo el desfase entre la simplicidad –y politización– de las categorías estadísticas, por un lado, y la complejidad de los procesos de identidad/adscripción en la realidad social, por otro.

En Estados Unidos, por ejemplo, las categorías raciales y étnicas censales han variado con el tiempo (véase Tabla (1).3, a continuación).

---

<sup>189</sup> Por ejemplo, en los shows de la televisión americana, y también de la inglesa, es recurrente la referencia positiva y jocosa hacia los estereotipos sexuales de los negros. Sobre el caso inglés véase Bryan *et al.* (1988: 193).

Tabla (1).3

Evolución de las categorías étnico-raciales en los censos de Estados Unidos

Census	1860	1890 *	1900	1970	2000 **
Race	White Black Mulatto	White Black Mulatto Quadroon Octoroon Chinese Japanese Indian	White Black (Negro descent) Chinese Japanese Indian	White Negro or Black Chinese Japanese Indian (American) Filipino Hawaiian Korean  Other	White Black, African Amer., or Negro Chinese Japanese American Indian or Alaska native Filipino Native Hawaiian Korean Asian Indian Vietnamese Guamanlan or Chamorro Samoan Other Asian Other Pacific Islander Some other race
Hispanic Ethnicity				Mexican Puerto Rican Central/So. American Cuban Other Spanish [None of these]	Mexican, Mexican Amer., or Chicano Puerto Rican Cuban Other Spanish/Hispanic/Latino Not Spanish/Hispanic/Latino

\* En 1890, 'mulatto' se definía como una persona que era de tres-octavos a cinco-octavos negra. Un 'quadroon' era un-cuarto negro y un 'octoroon' un-octavo negro (N.A).

\*\* Para una descripción de estas categorías consúltese: <http://www.ameasite.org/classification/omb15v97.asp>

Fuente: Pollard y O'Hare (1999). Elaboración propia.

A todas estas categorías referentes a la *raza*, el *grupo étnico* y el *origen*, se añaden otras tantas respecto al *idioma*. En los países europeos que son históricamente pluriétnicos se incluyen en el censo diferentes categorías basadas en el origen nacional. Así, por ejemplo, en el Censo inglés de 1991 se daban la siguientes categorías: 'blancos', 'negros caribeños', 'negros africanos', 'otros negros', 'indios', 'pakistaníes', 'chinos', y 'cualquier otro grupo étnico'. Y en el Labour Force Survey 1981-1992: 'blancos', 'antillanos' o 'guayaneses', 'indios', 'pakistaníes', 'bangladeshíes', 'africanos', 'árabes', 'origen mixto' (a especificar) y 'otros' (a especificar) (Coleman 1993: 44).

La pregunta de partida sería: ¿es legítimo caracterizar a los individuos por una pertenencia a un grupo definido sobre una base racial o étnica, sabiendo cuáles son los riesgos de estigmatización social que comporta este tipo de categorizaciones? (cf. Leridon 1998).

En principio, es evidente que el hecho de que los individuos tengan que definirse sólo por *una* categoría/identidad, implica un encorsetamiento estadístico y una reificación de grupos homogéneos y separados, con límites fijos, que no se corresponde con la realidad;

es decir, las respuestas de auto-definición son diversas, y no se limitan a una única opción (cf. Appadurai 1993: 334; The Radical Statistics Race Group 1988: 13; Mullard 1973: 47-64) (véase Volumen 2, Anexo IV. IV.6: El dilema de la auto-clasificación étnico-racial). Esto es también extensible a la categoría 'mixto' (Banton 1988: 95; Tizard y Phoenix 1993: 46-50; Luthra 1997: 54-55; Phoenix y Owen 2000).<sup>190</sup> La categoría 'mixto' (*'mixed'*) implica una concepción previa esencialista de los individuos, según la cual éstos son entidades clasificables en grupos claramente diferenciables. La construcción bipolar del 'blanco' (*White*) y el 'negro' (*Black*) es responsable de la idea de la pertenencia identitaria excluyente ("de un grupo/identidad u otro"), en lugar de múltiple y coexistente ("uno y otro") (Phoenix y Owen 2000: 73). Según Banton, la categoría 'mixto' no deja de ser en gran parte una construcción social-legal, pues lo que en las estadísticas demográficas inglesas se tiene en cuenta como 'mixto' depende de las ideas populares y administrativas, que muchas veces recuerdan a las clasificaciones coloniales (1988: 92-95). Como expresan Bryan *et al.* (1988: 233):

Already we have begun to demand redefinitions of our understanding of Blackness, rejecting divisive terms like 'half-caste' and challenging the confusions which still survive in our community about mixed race.

En cambio, la eliminación la categoría *'mixed'*, supone para otros una limitación en las posibilidades de auto-clasificación (Coleman 1992-a: 488) y su presencia el reconocimiento de una realidad creciente, que se refleja en la inclusión en el Censo de 2001 de varias combinaciones posibles o sub-categorías (Phoenix y Owen 2000: 92). En América existe también la forma algo menos rígida del compuesto: 'Asian-American' (para indicar el origen asiático), 'African-American' (origen africano), 'Spanish-Canadian' (origen español), etc. En cualquier caso, es útil considerar la distinción entre el significado de 'grupo' y de 'categoría'; y es necesario insistir en la relación entre categorización y poder y en los procesos de racialización o étnificación a partir de categorías construidas,<sup>191</sup> es decir, en cómo contribuye la categorización a la formación de la identidad de grupo.<sup>192</sup> Asimismo, hay que insistir en la gran influencia del modelo nacional sobre las categorías utilizadas en ciencias sociales (Simon 1998). Tales categorías justifican un cierto sentido común y conducen a olvidar el carácter múltiple y dinámico de los fenómenos observados,

---

<sup>190</sup> La trascendencia del tema en Inglaterra se refleja también en actos públicos, como una conferencia que tuvo lugar en el National Institute for Social Work de Londres en 1997, a cargo de Charlie Owen (Thomas Coram Research Unit, University of London), titulada: 'Mixed Race in Official Statistics', dentro del programa de conferencias-workshop: Rethinking Mixed Race. Este material se recoge en C. Owen (2000) *Mixed race in official statistics*, en M. Song y D. Parker (eds.) *Rethinking Mixed Race*, London: Pluto.

<sup>191</sup> Aunque no estoy del todo de acuerdo con las definiciones que establece Jenkins (1997: 54) de *grupo* (una colectividad que es significativa para sus miembros, de la que son conscientes) y de *categoría* (una colectividad definida según criterios del investigador, es decir, definida externamente), pienso que la distinción es útil para no perder de vista la relación entre categorización (construcción/imposición de la diferencia) y poder.

<sup>192</sup> Sobre esta última cuestión véase Jenkins (1997: 70-73) y The Radical Statistics Race Group (1988: 13).

utilizando ideas implícitas *a priori* de las diferenciaciones en lugar de ser consecuencia de un análisis en profundidad del objeto de estudio (Blum 1998).

El mismo concepto de 'inmigrante' (inmigrado), que sirve de base a muchas de estas categorías, es uno de los más usados y a la vez uno de los más indefinidos. Algo que reconocen las mismas administraciones: el Pla interdepartamental d'Immigració 2001-2004 (Generalitat de Catalunya 2001: 34-37), por ejemplo, señala la falta de homogeneidad y gran ambigüedad en la definición de 'inmigrante'.

La definición de 'migrante' está delimitada por las variables de tiempo y espacio. Así, la ONU define como 'inmigrante' ('migrante internacional') a la persona que cambia su 'país de residencia', definido éste como el país donde vive la persona, tiene un lugar para vivir y duerme habitualmente. Los viajes temporales, por tanto, no se consideran como inmigraciones. Se diferencia también entre 'migrante a corto término' (cambio de residencia entre 3 y 12 meses, con excepciones según la actividad a realizar), y 'migrante a largo término' (a partir de un año).

Pero el 'inmigrante', además de ser una persona física, es un concepto, una construcción mental, cuya base es la diferenciación construida entre el 'autóctono' y el 'no-autóctono'. La etiqueta es una marca de alteridad en función de criterios físicos y socio-económicos, más que geográficos. El término ha ido cambiando de forma: extranjero, trabajador extranjero, inmigrante, trabajador inmigrante, etc. El 'extranjero' o 'migrante' ha pasado a ser el 'inmigrante' entre 1960 y 1990. El término 'migrante' simboliza cierta neutralidad, pues no se centra en el origen, y se usa a nivel administrativo/científico. El término 'extranjero' también se usa a nivel oficial; mientras que el de 'inmigrante' es más accesible a nivel social, y se define en términos de origen y estatus social. Así el concepto de 'inmigrante' tiene cada vez un contenido menos preciso, y se convierte en una proyección de estereotipos (p.e. pobre, inculto, ilegal, etc.), con complejos vínculos subyacentes. A todo esto contribuye la imagen mediática del inmigrando (Gastaut 1994). Además, los términos se usan a la vez y se confunden, como ocurre con la confusión entre 'extranjero' (i.e. residente empadronado sin nacionalidad) e 'inmigrado' (i.e. nacido fuera de España/Europa con estatus de extranjero o español/europeo). Así, en la UE, la mayoría de inmigrantes se acoge al régimen general (residencia para los ciudadanos de países que no pertenecen a la UE); pero algunos se acogen al régimen comunitario, bien porque poseen una nacionalidad de la UE o bien porque su cónyuge es de nacionalidad española (es el caso de los inmigrantes de República Dominicana, de los que el 30% son inmigrantes en régimen comunitario). De hecho, y volviendo a la variabilidad de usos y significados de las categorías de registro censal según el país, la 'nacionalidad', que puede entenderse como la situación jurídica de una persona que la vincula a un estado determinado (y según esto, sinónimo de 'ciudadanía'), puede también tener un carácter distintivo de una cierta pertenencia étnica dentro de países que tienen alguna diversidad al respecto. Por ejemplo, en China se distingue entre

nacionalidad: han, mongol, iugur, etc., pero todos comparten la nacionalidad china. Desde este punto de vista, se puede oponer 'nacionalidad étnica' a 'nacionalidad jurídica' o 'ciudadanía' (Pressat 1987: 120), lo que complica todavía más el panorama de identificaciones.

La ambigüedad de la clasificación afecta también, por tanto, a la llamada "segunda, tercera... generación" de inmigrantes. Ciertamente, es paradójico que también se considere 'inmigrantes' a los hijos de inmigrantes nacidos en el país de inmigración de sus padres, con la carga de prejuicios que ello conlleva (Mullard 1973: 13, 145; Bryan *et al.* 1988: 229; Rex 1994: 10-11; Skellington 1996: 54). Esta confusión está ligada a la consideración de la población inmigrante como 'población temporal', distinguible de los 'ciudadanos de pleno derecho', y por tanto vistos como un agregado del cuerpo social (Sayad 1991). En general, podemos decir que cuanto más visible es la diferencia, tanto en términos de fenotipo como en términos socio-culturales (religión, clase social, etc.), más clara es la marca que condiciona la categorización, tanto a nivel político como a nivel popular. Un ejemplo es el caso de Francia, donde el concepto 'segunda generación' se aplica esencialmente a los hijos de los inmigrantes norte-africanos, popularmente conocidos como '*beurs*' (un derivado del término 'árabe', en argot). De hecho, la expresión 'segunda generación', que nace en Suecia a principios de los años 1970s, es extra-académica y aún está pendiente de tener una definición específica, lo que algunos ven como razón suficiente para descalificar el concepto. El concepto es también rechazable porque trata en bloque a todos los hijos de inmigrantes, obviando las diferencias internas, tanto grupales como individuales, y marcando socialmente a los individuos así descritos (Gaspard y Servan-Schreider 1984: 47). Esto es aplicable tanto a las llamadas "segundas generaciones" como a los inmigrantes en general, que, como se señaló en la Introducción de este trabajo, pueden mostrar una configuración mucho más fragmentada que la "comunidad" en la que sociológicamente y socialmente se les puede clasificar. Comparto, sin embargo, la idea de Noiriel (1996: 161) de que el concepto puede ser útil si, en lugar de sólo designar individuos, también sirve para ilustrar un proceso histórico y sociológico que no puede ser aprehendido con los marcos analíticos actuales. En este trabajo, el concepto se usa para referirnos a una realidad que es más o menos significativa para los propios implicados, y que parte del interés en conocer las vinculaciones físicas y/o simbólicas con el origen de los padres (o padre o madre) y los procesos identitarios, y cómo estos procesos se vinculan con la elección de la pareja o cónyuge. Por otro lado, y como ya se apuntó en la Introducción del trabajo, la cuestión de los fenotipos tampoco se puede obviar; pues, de hecho, son marcas (visibles y construídas) que juegan un papel importante en los procesos identitarios.

Esta diversidad y ambigüedad de categorías y usos se traslada a la observación de los matrimonios 'mixtos', 'interraciales' o 'interétnicos' (según dónde de ponga el énfasis). En primer lugar, y como ya argumenté anteriormente al analizar las paradojas del discurso del mestizaje (apartado 1.1.b.5), atendiendo a su sentido etimológico, 'mixto' (del latín *mixticius*) indica mezcla de dos mitades iguales, lo que no se corresponde con la fluidez de

la acción social a la que me he referido, lo que pone en duda la existencia misma del objeto que trata de categorizarse. Como señala Varro (1995: 29):

Le mot 'mixte' est aujourd'hui couramment utilisé pour parler d'un mariage entre un(e) national(e) et un(e) étranger(e), comme l'atteste la présence du terme dans de nombreux titres d'ouvrages et d'articles [...] Il pose néanmoins problème, à la fois par son imprécision et par le fait qu'il désigne un objet dont l'existence même peut être mise en doute.

En otro orden de análisis, el concepto de 'matrimonio mixto' (en general) depende de la variable que tomemos para distinguir entre los individuos/grupos de pertenencia implicados: país de origen, país de nacimiento, nacionalidad, grupo étnico, religión, rasgos fenotípicos, idioma, etc. Así, por ejemplo, una investigación basada en el Labour Force Survey en 1982 mostraba que, basándose en la etnicidad de los cónyuges, los matrimonios entre 'blancos' (*White*) y 'negros' (*Black*)<sup>193</sup> eran el 38%; mientras que basándose en el lugar de nacimiento de los cónyuges lo eran el 67% (Crestor 1990: 229; Booth 1992: 48).

Una dificultad de partida son los distintos criterios de clasificación del individuo (no sólo del inmigrante) en base a tres variables distintas: el lugar o país de origen del desplazamiento, el lugar o país de nacimiento y la nacionalidad. Estos tres criterios suelen coincidir; aunque no siempre lo hacen. De forma que una misma persona puede ser clasificada hasta de tres formas diferentes. El uso diferenciado de estos criterios, hace que muchas veces no se puedan comparar los datos, pues se refieren a realidades distintas. Por otra parte, la misma distinción crea la invisibilidad, pues un individuo puede casarse con alguien de su mismo origen, pero uno de los dos puede haber adquirido recientemente la nueva nacionalidad. En ese caso, estadísticamente y legalmente contará como un 'matrimonio mixto' (Noiriel 1996: 155). *L'Enquête Famille* de 1982 en Francia, por ejemplo, proporcionaba las estadísticas de matrimonios (legales) entre inmigrantes y nativos franceses (pero que podían ser hijos de inmigrantes) y del lugar donde se casaron. Esta encuesta mostró que, mientras solamente el 6% de los matrimonios eran mixtos atendiendo a la nacionalidad, el porcentaje ascendía al 11% si lo que se consideraba era el estatus de inmigración. Proporciones en sentido diferente se daban entre españoles y francesas (Coleman 1993: 69-70) (las naturalizaciones están directamente relacionadas con este fenómeno). Igualmente hay problemas de subestimación y sobreestimación de los 'nacimientos mixtos', según el tipo –y los cambios– en la clasificación. Por ejemplo, en Holanda, antes de 1985 los hijos de progenitores de distinta nacionalidad adoptaban la del padre; pero a partir de ese año se consideran como holandeses si uno de los padres lo es (matrimonio mixto), produciéndose entonces una subestimación de los nacimientos de hijos de madre extranjera (y una sobreestimación de la fecundidad).

---

<sup>193</sup> En la literatura anglosajona el término 'Black' se usa generalmente tanto para referirse a la población africana y afro-caribeña como a la de descendencia sud-asiática, lo que demuestra su gran ambigüedad. Sobre este tema, consúltese F. J. Davis (1991) *Who is Black?*, University Park: The Pennsylvania State University Press. Citado por Model y Fisher (2001).

Otro problema en el análisis de los matrimonios es que los datos pueden referirse a las uniones que se realizan o a las ya existentes, lo que no queda claro en la mayoría de casos. Además, generalmente, los análisis no clarifican o mezclan el número o proporción de todos los matrimonios interétnicos y el número o proporción de personas de cada sexo y origen que ha contraído matrimonio interétnico.

Por otro lado, existe un sesgo por exclusión derivado de la consideración exclusiva de las uniones *formales*. Como ya planteé en el apartado dedicado a la demografía (1.1.c), además de la unión matrimonial (formal) hay que tener en consideración los emparejamientos y todas las formas de unión no regulada por una u otra razón. No sólo porque los contenidos y significados sociales de las diferentes formas de relación son distintos; sino también porque ambas esferas se complementan. Así, muchas veces una pauta matrimonial endógama coexiste con el mantenimiento de relaciones exógamas a nivel informal. De hecho, la baja tasa de matrimonios interétnicos en todo el mundo es paralela a la abundancia de relaciones sexuales interétnicas –y a menudo en contextos de explotación (Gregory y Sanjek 1994: 103-130). Diversos estudios muestran también un nivel de uniones interétnicas mayor en las uniones de cohabitación que en las matrimoniales (Berrington 1994: 535).

Un concepto que enriquece el análisis y que supone deconstruir gran parte de estas categorías es el de ‘transnacionalidad’. En las últimas décadas ha aumentado en todo el mundo el número de personas migrantes que comparten varios países como lugar de residencia, manteniendo un contacto continuado con su país de origen; una tendencia favorecida por las cada vez mayores posibilidades de movilidad. Este fenómeno del transnacionalismo se refleja en los esquemas de las migraciones a nivel internacional: de África y Turquía a Europa, de Méjico, América central y las Antillas a los EE.UU, de la China al Canadá, de Australia a EE.UU o de Mozambique y Lesotho a África del Sur. El ‘transnacionalismo’ o la ‘transnacionalidad’ ha sido definido como:

[...] the process by which immigrants forge and sustain multi-stranded social relations that link together their societies of origin and settlement.<sup>194</sup>

En la perspectiva transnacional, se enfatiza el carácter fluido y dinámico del proceso migratorio:

[...] a social process in which migrants establish social fields that cross geographic, cultural, and political borders. Immigrants are understood to be transmigrants when they develop and maintain multiple relations –familial, economic, social, organizational, religious, and political– that span borders.<sup>195</sup>

---

<sup>194</sup> Basch *et al.* (1994: 7)

<sup>195</sup> Glick Schiller *et al.* (1992: ix).



[...] an ongoing process through which ideas, resources and people change locations and develop meaning in multiple locations, suggesting that by retaining social, cultural, and economic links with various locations and contexts, people can surmount the impediments traditionally associated with long-distance and international borders.<sup>196</sup>

La idea de la 'transnacionalidad' y de la 'transmigración', pues, se refiere al hecho de que los migrantes siguen fuertemente involucrados en la vida de sus países de origen aunque no vivan allí de forma permanente. Es decir, no están "entre dos culturas", como los estudios sobre minorías étnicas ingleses planteaban en los años 1970s (p.e. Watson 1977), sino que se produce una simultaneidad y fluidez de experiencias que vinculan las sociedades de origen y de destino. Desde esta perspectiva, se asume que la 'raza', la 'etnicidad' y la 'nacionalidad' son categorías construidas que se reconfiguran y son estratégicamente utilizadas por parte de los Estados-nación, que definen las fronteras en términos más sociales que geográficos para incluir a los ciudadanos en el extranjero (Glick Schiller *et al.* 1995).

Paralelo a este marco conceptual, y relacionando los procesos de *globalización* con los de *localización*, existe la noción de 'diáspora', originalmente atribuida a la migración judía, y que se refiere a las formas de descripción del movimiento de grupos y de los procesos implicados ('migración' describiría más el movimiento, y 'diáspora' el proceso), donde el 'origen' (*homeland*) no es algo fijo, sino algo más o menos imaginado, recreado y transformado en el proceso migratorio o diaspórico a través de dinámicas de localización/globalización, esencialización, etnificación, etc., tanto por parte de los desplazados como de los que no lo han hecho. El 'origen' sería una entidad flexible y cambiante fruto de esa relación. Y la dinámica que existe entre las dos o más partes interconectadas sería la 'cultura diaspórica' (*cf.* Brah 1996). (Más adelante plasmaremos esto en un esquema).

Las categorías clasificatorias rígidas, pues, no son adecuadas. Hay espacios intersticiales y liminales. Las categorías trazan límites claros; pero en realidad, unas tienen partes de otras; esos espacios liminales están sujetos a interrelación, a reflexión y reformulación, lo que pone en cuestión las mismas clasificaciones. Todo esto es aplicable a los conceptos de: 'inmigrante', 'segunda generación', 'matrimonio mixto' o personas de 'origen mixto'.

Como señala Simon (1998), las transformaciones en estas clasificaciones anuncian rupturas todavía más decisivas y, añadiría, necesarias. En este sentido, es crucial plantearse el tema de los procesos de marcación y de percepción social de la diferencia; ¿o es que alguien piensa en el matrimonio entre una gallega y un vasco como un matrimonio interétnico?. ¿Dónde está, pues, la diferencia?. De hecho, lo que es un matrimonio "mixto"

---

<sup>196</sup> Gold (1997: 410). Sobre el concepto de 'transnacionalidad', consúltese también Rivera-Salgado (2000). Sobre los migrantes transnacionales en Europa, consúltese Kastoryano (1994).

varía según el contexto y los sujetos implicados.<sup>197</sup> Se trata, pues, de considerar en el análisis qué es lo que hace que un matrimonio sea ‘mixto’ o ‘interétnico’ tanto para los investigadores (observadores), como para los propios implicados.

Considero que la utilización de conceptos analíticos que se aproximen lo más posible a las realidades observadas es imprescindible para avanzar en la construcción teórica en antropología. Pienso que no es posible penetrar en un fenómeno y concebirlo e interpretarlo sin teoría previa —esa especie de inmersión *emic* pura que proponía Schneider, D. M. (1986 [1984])— porque siempre llevamos un bagaje teórico previo. En cambio, sí creo que plantear los conceptos controlando al máximo ese bagaje teórico, el sesgo y la subjetividad, y considerando en el análisis tanto los aspectos significativos para el investigador como para los propios implicados, es algo posible y deseable para poder comparar, explicar y predecir. Es por eso que la *deconstrucción* debería ir siempre acompañada de una *construcción*.

### 1.2.b Definición de endogamia/exogamia

Como expliqué al principio de este capítulo (apartado 1.1.b.2), fue McLennan quien acuñó la dicotomía ‘endogamia/exogamia’ en *Primitive Marriage* (1865), donde se refería a la ‘exogamia’ como la captura de esposas fuera del grupo. Más tarde, Lewis Henry Morgan utilizaría la dicotomía para referirse concretamente al matrimonio *dentro* o *fuera* de un grupo. Desde entonces hasta ahora, esta dicotomía se ha usado para hacer referencia, desde diferentes disciplinas, a realidades diversas. Así, tradicionalmente los sociólogos se han referido a la ‘endogamia’ como a la tendencia de los *consuegros* a ser iguales, reservando el uso de ‘homogamia’ para referirse a la tendencia de los *esposos* a ser iguales. Para los antropólogos, la ‘endogamia’ apunta más bien al matrimonio dentro de un grupo o categoría social.

En este trabajo, recuperando en parte su sentido original, utilizo la dicotomía ‘endogamia/exogamia’ para referirme al matrimonio dentro/fuera de un grupo o categoría social determinado (Giddens 1993: 398 [1989]; Barfield 1997: 150, 177; González Echevarría 1993). Y utilizo la dicotomía ‘homogamia/heterogamia’ para referirme a las uniones entre individuos de similar/diferente estatus socio-económico.

Me parece útil mantener la diferenciación conceptual entre ‘endogamia’ y ‘homogamia’, precisamente para analizar su interrelación. Como desarrollaré a lo largo de los siguientes capítulos, puede ser que la homogamia sea la razón de la endogamia; es decir, que puede que lo importante sea la homogamia, pero que ésta se vehicule a través de

---

<sup>197</sup> El trabajo de Waldren (1998), por ejemplo, muestra que las ideas sobre lo que es un matrimonio “mixto” en Mallorca, han variado según los cambios sociales y políticos acontecidos en los últimos doscientos años.

la endogamia. En cualquier caso, lo importante es lo que la endogamia implica de homogamia –y, en todo caso, de hipergamia.

El concepto de ‘grupo’ es relativo, y puede referirse a diferentes variables; por ejemplo: país de nacimiento, nacionalidad, grupo de parentesco (familia), religión, grupo étnico, área geográfica, etc. Por tanto, considero que no es posible utilizar la dicotomía ‘endogamia/exogamia’ para hablar en general de patrones matrimoniales; sino que es necesario especificar el nivel categorial al que nos referimos en cada caso (cf. Seymour-Smith 1986: 107). Distinguiremos, pues, entre distintos niveles de endogamia/exogamia.<sup>198</sup> Aunque, obviamente, la endogamia o la exogamia a varios niveles puede coexistir. Además, dentro de una categoría grupal puede haber distintos niveles de organización o agrupación que permitan hablar de endogamia/exogamia referida a esas sub-categorías. Un ejemplo que desarrollaremos en este trabajo es la endogamia/exogamia de ‘grupo étnico’. El ‘grupo étnico’ en la población estudiada (senegambiana) se refiere al grupo lingüístico-territorial. Como veremos, un grupo étnico puede incluir a varios sub-grupos (dialectales, etc.), de forma que podemos hablar de endogamia/exogamia de grupo étnico a varios niveles. Igualmente –y como también veremos– ocurriría con la categoría ‘religión’, en base a la cual se puede hablar tanto de endogamia/exogamia inter-religiosa, si lo que observamos es el matrimonio entre personas de distinta religión, como de endogamia/exogamia intra-religiosa, si nos referimos a tipos o grados religiosos dentro de la misma religión (este es el caso de la religión del Islam, en la que existen distintas escuelas o cofradías, además de, como en cualquier otra vivencia religiosa, distintos niveles de observancia).

La variable ‘grupo étnico’ o ‘etnia’ se ha utilizado también para hacer referencia a las diferencias culturales. Ya se dijo en un apartado anterior (1.1) que en Norteamérica –y en general en la literatura anglosajona– se utiliza tanto el concepto de ‘minoría étnica’ como el de ‘minoría racial’, reservando el primer uso para referirse a los grupos que difieren de la mayoría dominante por criterios más bien culturales, y el segundo para los que difieren por sus características fenotípicas. Según esto, se habla de ‘matrimonio inter-étnico’ para referirse al matrimonio entre personas de culturas diferentes, y de ‘matrimonio inter-racial’ para hacer referencia a diferencias fenotípicas. Sin embargo, estas dos esferas se confunden. En mi opinión, es necesario explicitar el uso exacto que se le quiere dar en cada caso.

Por otro lado, en Estados Unidos y Gran Bretaña se suele llamar a los matrimonios interétnicos ‘matrimonios mixtos’ (*‘mixed marriages’*, que normalmente aglutinan las categorías: *white* o ‘blanco’ y *colored* o ‘de color’).<sup>199</sup> Este término se confunde con el

---

<sup>198</sup> Un ejemplo de esto es el trabajo de Chaveau (1990) *Les Gagou de Cote d’Ivoire*, donde analiza las alianzas matrimoniales entre los gagou de la Costa de Marfil, y establece varios tipos de endogamia: “endogamia dentro del linaje”, “endogamia de poblado”, “endogamia en el área de la alianza” y “endogamia dentro de la etnia *gba*”. Véase Héritier-Augé y Copet-Rougier (1990: 70).

reservado históricamente a los matrimonios entre personas de distinta religión, concretamente entre católicos y no-católicos. A esto se le suma otra acepción muy distinta, referida a la opción sexual; esto es, el 'matrimonio heterosexual'. Si a lo que nos referimos es a: matrimonios entre personas de distinto país, será más claro hablar de 'matrimonios inter-nacionales', donde nos referimos a la variable 'país' como clave diferenciadora, y cabría añadir de qué países o continentes estamos hablando. De hecho, en la literatura inglesa y americana se usa cada vez más el término '*intercountry marriage*' para hablar de parejas mixtas. Sin embargo, con este uso podría confundirse la variable 'país de nacimiento' o 'país de origen' con la variable 'nacionalidad'. Habría que clarificar, pues, si se está hablando de 'endogamia/exogamia de país de nacimiento' o de 'endogamia/exogamia de nacionalidad' en cada caso, si fuera pertinente. El uso de la categoría 'interétnico' para referirse a los matrimonios entre cónyuges de países distintos, es más ambiguo. Entre otras cosas porque, como hemos visto, se puede confundir con usos del concepto más específicos (p.e. idiomático-territorial).

La opción que me parece más operativa es hablar: de endogamia/exogamia de *país*, como de endogamia/exogamia de *grupo étnico*, de endogamia/exogamia *religiosa*, de endogamia/exogamia de *distrito/área geográfica*, o de cualquier otra variable. Podemos utilizar el término 'mixto' si, a la par que analizamos el propio concepto críticamente, dejamos claro a qué nos estamos refiriendo. Lo importante, insisto, no es el término en sí, sino que se sepa de qué se está hablando en cada momento.

En otro orden, y como he argumentado a lo largo de este capítulo, aunque la dicotomía 'endogamia/exogamia' hace referencia únicamente a las uniones matrimoniales (*formales*), es necesario incluir en su análisis todas las 'relaciones íntimas informales' o no reguladas legalmente; a saber: relaciones estables con cohabitación (no necesariamente institucionalizada), relaciones estables sin cohabitación, relaciones sexuales casuales o asociaciones breves. Seguimos aquí la dicotomía 'formal/informal' definida por Giddens, según el cual: "son relaciones *formales* las que existen en grupos y organizaciones basadas en normas o reglas del sistema oficial de autoridad." (1993: 742 [1989]). Otras relaciones íntimas, incluidas la cohabitación –"dos personas que viven juntas en una relación sexual de cierta permanencia, sin estar casados" (*ibid.*: 750)– son consideradas *informales*. En relación con la población estudiada en este trabajo hay que decir que, aunque en muchos sistemas de parentesco africano la distinción entre 'formal' e 'informal' o entre 'matrimonio' y 'no-matrimonio' no es tan clara como en la tradición cristiana, la población de estudio es mayoritariamente musulmana, y la ley islámica (Sharia) es un sistema oficial de autoridad que establece explícitamente esta distinción.

---

<sup>199</sup> En la literatura americana se habla tanto de 'relaciones raciales' o 'interraciales' (*race relations* o *inter-racial relations*) como de 'relaciones inter-étnicas' (*inter-ethnic relations*) del mismo modo que se habla de 'relaciones inter-religiosas' o de 'relaciones inter-lingüísticas'. Véase Banton (1988: 10 y sig). Una aproximación más reciente a la dicotomía raza/etnia es la que ofrece Banks (1996: 97 y sig).

Es preciso diferenciar, pues, entre 'pareja' (emparejarse) y 'cónyuge' (casarse), no sólo porque se trata de fenómenos distintos con significados sociales diferentes, sino porque las esferas *formal* e *informal* se complementan (a veces contradiciéndose) y se dan sentido la una a la otra. En la literatura actual sobre el tema se usa el término '*intermating*' para hablar de 'emparejamiento mixto', y el de '*intermarriage*' para hablar de 'matrimonio mixto'. En este trabajo se usará directamente la acepción, en lugar del compuesto, en cada caso.

## CAPÍTULO 2

### EL CASO BRITÁNICO COMO FUENTE DE HIPÓTESIS PARA EL CASO CATALÁN: PATRONES DE ENDOGAMIA/EXOGRAMIA ENTRE LOS GAMBIANOS DE LONDRES

#### 2.1 Introducción

Tras la elaboración de un marco teórico interdisciplinar sobre el tema de la endogamia/exogamia, y una fase de prospección de campo que planteaba las bases para una investigación sobre endogamia/exogamia étnica con población inmigrante de origen africano en Cataluña, tuve ocasión de realizar una investigación sobre endogamia/exogamia y relaciones interétnicas de la población centroafricana en el Reino Unido, centrada en la población gambiana de Londres, con la que se realizó el trabajo de campo.<sup>200</sup> Con esta investigación, me proponía estudiar las trayectorias migratorias de la población senegambiana en el Reino Unido, y ver la conexión entre el proyecto migratorio y el ciclo vital en cuanto a la elección y formación de la pareja y la familia, así como dilucidar los factores más relevantes implicados en estos procesos. El objetivo último era avanzar en el establecimiento de una serie de hipótesis que se aplicarían después al caso de Cataluña. Se trabajó con varias hipótesis iniciales o proto-hipótesis derivadas de la reflexión teórica. Dos de ellas, las principales, se centraron en los factores de clase social y religión, y otras tres, secundarias, se centraron en tres variables: sexo, edad (generación) y carácter formal/informal de la relación (las explico más adelante).

#### 2.2 Contexto de la inmigración extranjera en el Reino Unido

Como veremos detenidamente en el Capítulo 3, en contraste con los países del sur de Europa, (España, Italia, Portugal y Grecia), que han experimentado las tasas de inmigración internacional más altas durante las dos últimas décadas, en el norte de Europa el fenómeno de la inmigración internacional masiva tuvo lugar entre los años 1950 y 1970 (King 1993).

En el caso de Gran Bretaña, la inmigración extranjera empezó a aumentar significativamente a partir de los años 1950s. En 1997, Gran Bretaña registraba unos 2 millones de residentes de nacionalidad extranjera (véase Tabla (2).1), de los cuales más del 60% eran individuos con nacionalidad no europea. Debido a los vínculos coloniales, el Reino Unido ha recibido tradicionalmente inmigrantes de la *Commonwealth* y, desde la posguerra, cada vez más de los países de la *New Commonwealth* (Castles y Miller 1993: 140; Layton-Henry 1992: 18; The Runnymede Trust and The Radical Statistics Race

<sup>200</sup> Dentro del Master Programme in Culture, Race & Difference, en la Universidad de Sussex.

Tabla (2).1

Población extranjera residente en los países de la UE, a 01/01/2000

Países de la UE	Población Total	Población nacional	Población extranjera (no-nacional)	% extranjeros
BÉLGICA	10.239.085	9.385.716	853.369	8,33
DINAMARCA	5.294.900 <sup>3</sup>	5.045.200	249.600	4,70 <sup>3</sup>
ALEMANIA	82.183.475	74.819.884	7.343.591	8,94
GRECIA	10.511.000 <sup>3</sup>	10.325.400 <sup>2</sup>	161.200 <sup>2</sup>	1,50 <sup>2</sup>
ESPAÑA	40.499.791	39.698.462	801.329	1,97
FRANCIA	58.726.900 <sup>3</sup>	53.055.400 <sup>1</sup>	3.596.600 <sup>1</sup>	6,20 <sup>1</sup>
IRLANDA	3.786.931	3.529.328	257.603	6,80
ITALIA	57.679.895	56.409.342	1.270.553	2,20
LUXEMBURGO	429.200	276.300	152.900	35,62
PAISES BAJOS	15.863.950	15.212.418	651.532	4,11
AUSTRIA	8.075.400 <sup>3</sup>	7.341.100 <sup>3</sup>	732.700 <sup>3</sup>	9,10 <sup>3</sup>
PORTUGAL	9.997.590	9.806.692	190.898	1,91
FINLANDIA	5.171.302	5.083.622	87.680	1,70
SUECIA	8.861.426	8.374.251	487.175	5,50
REINO UNIDO	58.185.000 <sup>2</sup>	56.058.000 <sup>2</sup>	2.066.000 <sup>2</sup>	3,50 <sup>3</sup>
TOTAL 1998	374.582.800 <sup>3</sup>	355.500.000 <sup>3</sup>	19.100.000 <sup>3</sup>	3,50 <sup>3</sup>
TOTAL est. 2001 *	377.614.000	-	-	5,5

<sup>1</sup> datos de 1990; <sup>2</sup> datos de 1997; <sup>3</sup> datos de 1998

Fuente: Para los datos de 1997 y 1998 : CE (2000) *Statistiques sociales européennes: Migration*; Office des publications officielles des communautés européennes; Luxembourg. Para los datos de 2000: Eurostat (2001) *NewCronos - migración*; I.N.E.-base: *cifras oficiales de población a 01/01/2000* (I.N.E). Elaboración propia.

Group 1980: 1). Así, después de los irlandeses, que constituyen el 21% del total de inmigrantes extranjeros, la mayoría de inmigrantes provienen de India, Pakistán y Bangladesh, además de América del Norte y Australia. Mientras que en España la mayoría de la población extranjera de nacionalidad no-europea procede de África, en Gran Bretaña ese lugar lo ocupan las nacionalidades asiáticas, aunque en números absolutos haya más africanos que en España (véase Tabla (2).2). Por otro lado, hay una diferencia sustancial en cuanto al origen en la población extranjera africana en España y en Gran Bretaña: mientras en España más del 80% de los inmigrantes de origen africano proceden del norte de África, concretamente de Marruecos, en Gran Bretaña casi el 90% proceden de países del África Negra, especialmente de Nigeria, Somalia, Sudáfrica y Ghana.

Tabla (2).2

Población extranjera de nacionalidad africana residente en algunos países de la UE, a 01/01/1999

	ESPAÑA	REINO UNIDO	ALEMANIA	P. BAJOS	SUECIA	PORTUGAL
<b>ÁFRICA DEL NORTE</b>	<b>149.687</b>	<b>41.668</b>	<b>146.691</b>	<b>136.240</b>	<b>3.836</b>	<b>512</b>
Argelia	7.043	13.698	17.641	1.090	485	80
Egipto	919	6.143	13.976	2.930	596	51
Libia	181	7.017	2.531	110	165	42
Marruecos	140.896	12.758	82.748	128.580	1.325	298
Tunez	536	2.152	24.549	1.440	893	26
<b>ÁFRICA NEGRA</b>	<b>30.224</b>	<b>255.071</b>	<b>166.942</b>	<b>32.185</b>	<b>24.547</b>	<b>84.306</b>
Angola	700	221	7.208	1.605	163	16.598
Benin	23	0	1.093	50	7	4
Botswana	1	472	97	30	33	3
Burkina Faso	52	0	1.290	80	14	2
Burundi	9	0	442	80	46	2
Cabo Verde	2.691	0	566	1.795	67	40.454
Camerún	442	0	7.269	335	47	16
Chad	7	0	357	0	35	0
Comores	0	0	57	5	2	0
Congo	32	0	890	70	41	18
Congo (Rep. Dem.)	602	0	18.723	2.430	685	200
Djibouti	8	0	70	20	25	1
Eritrea	0	0	3.398	175	779	0
Etiopía	89	1.484	17.500	1.635	2.894	7
Gabón	10	0	248	30	0	0
Gambia	6.969	3.303	2.569	110	1.649	2
Ghana	755	29.852	22.447	3.975	411	22
Guinea (Conakry)	880	0	2.103	210	41	211
Guinea Bissau	943	0	553	25	36	12.995
Guinea Ecuatorial	3.158	0	100	5	3	0
Costa de Marfil	119	0	2.661	85	173	78
Islas Mauricio	64	6.983	838	50	54	12
Kenia	185	10.737	4.016	380	561	284
Lesotho	4	0	105	15	5	4
Liberia	487	0	4.718	765	100	40
Madagascar	9	0	641	15	11	5
Malawi	4	3.978	128	15	12	22
Mali	1.189	0	832	50	26	61
Mauritania	1.147	0	530	100	8	24
Mozambique	63	0	2.703	50	50	4.425
Namibia	2	0	273	20	12	0
Niger	59	0	836	30	5	0
Nigeria	1.464	44.010	15.863	1.885	321	64
Rep. Centroafricana	16	0	142	5	2	2
Ruanda	154	0	1.059	140	90	19
Santo Tomé y Príncipe	40	0	49	5	0	4.411
Senegal	6.657	0	2.632	175	97	337
Seychelles	7	524	201	10	30	1
Sierra Leona	337	4.500	5.092	325	56	93
Somalia	201	41.016	8.849	8.900	13.450	1
Sudáfrica (South Afr.)	310	36.253	4.762	2.300	222	1.723
Southern Africa	320	35.725	5.294	2.370	277	1.738
Sudan	112	0	5.246	1.090	372	15
Swazilandia	3	0	67	5	5	8
Tanzania	23	5.799	967	270	369	321
Togo	41	0	11.275	245	143	4
Uganda	13	15.501	1.344	155	926	6
Sahara Occidental	0	0	0	0	0	0
Zaire	0	1.273	0	0	0	0
Zambia	11	1.281	347	100	96	9
Zimbawe	22	13.159	502	95	97	66
<b>TOTAL ÁFRICA</b>	<b>179.487</b>	<b>291.388</b>	<b>303.269</b>	<b>163.975</b>	<b>27.734</b>	<b>83.066</b>

Fuente: Eurostat (2001) *NewCronos* - migración. Elaboración propia.



Sin Embargo, España cuenta con mayor número tanto de gambianos como de senegaleses que Gran Bretaña. De hecho, España es uno de los países de Europa con más población senegalesa, junto con Francia e Italia, y el país con mayor número de gambianos (véase Tabla (2).2, en la página anterior).

### 2.3 Características socio-demográficas de la población senegambiana en el Reino Unido

El análisis estadístico de la población senegalesa residente en Gran Bretaña es difícil. Los individuos originarios de Senegal no constan en ningún registro. Tampoco es posible conocer el volumen de su presencia en el Censo de 1991, pues Senegal se incluye en la categoría de "Otros Africa" (esto ya es un indicador de su escaso número). Cabe tener en cuenta que estas estadísticas recogen la población extranjera según su país de nacimiento, por lo que los individuos nacidos en Gran Bretaña de padres o abuelos senegaleses, no aparecen registrados. En cualquier caso, el volumen de población senegalesa en Gran Bretaña no es significativo.

En cuanto a la población gambiana, se trata también de un colectivo pequeño en el conjunto de la población africana (véase Tabla (2).3), aunque mayor que el senegalés.<sup>201</sup>

Tabla (2).3

Población nacida en África\* residente en Gran Bretaña (Inglaterra, Gales y Escocia) en 1991 según el país de nacimiento y el sexo

	TOTAL	HOMBRES	MUJERES	% sobre el total del África Occ.	% sobre el total de África
ÁFRICA	331.313	166.084	163.229	-	-
ÁFRICA OCCIDENTAL	87.455	43.084	43.371	-	26,3
- Gambia	1.388	773	615	1,58	0,4
- Ghana	32.672	15.867	16.805	37,3	9,8
- Nigeria	47.085	23.483	23.602	53,8	13,6
- Sierra Leona	6.310	2.961	3.349	7,2	1,9
ÁFRICA DEL ESTE	220.605	113.830	106.775	-	66,5
ÁFRICA DEL SUR	23.253	11.170	12.083	-	7,1

\* Los individuos nacidos en Gran Bretaña de padres o abuelos nacidos en África no están representados aquí.

Fuente: OPCS (Office of Population Censuses and Surveys) 1991, *Census of Population: Ethnic Group and Country of Birth*, Great Britain, Vols.1, London: HMSO. Elaboración propia.

<sup>201</sup> Hay que decir que en Gran Bretaña apenas existen estadísticas que recojan datos pormenorizados de la inmigración gambiana, y africana en general. El Censo ofrece muy poca información, y de las embajadas de los respectivos países sólo es posible obtener datos de los estudiantes becados por el Gobierno. El hecho de que los gambianos han emigrado a Gran Bretaña en diferentes momentos y a través de diversas vías, contribuye a la dificultad en hacer una estimación rigurosa del volumen de este colectivo. En este caso, las apreciaciones de los presidentes de asociaciones africanas suponen una fuente de información más precisa: Mr. Brian Jeng, Presidente de la Gambian Society of London, estimaba el número real de gambianos en Gran Bretaña en 1998 en 2.500 individuos, frente a los 1.388 que mostraba el Censo de 1991.

Tras una escasa inmigración de marineros, entre 1910 y 1950, la primera migración significativa de gambianos hacia Gran Bretaña empezó en los años 1960s, incrementándose durante la década siguiente, cuando muchos reunificaron a sus familias. En esa época la entrada era fácil, pues no se precisaba visado. Las leyes migratorias de 1962-68 y 1971 restringieron la inmigración de los países de la *Commonwealth*, pero no de los familiares dependientes de los primeros inmigrantes, que emigraron para reagruparse. A partir de los años 80 las restricciones aumentaron, especialmente con la aplicación de una ley en 1981 destinada a 'reducir todavía más el número potencial de población negra en Gran Bretaña' (The Radical Statistics Race Group 1988: 16). Así, entre finales de los 1970s y principios de los 1990s, la mayoría de los gambianos que entraban en Gran Bretaña lo hacían solicitando asilo, y cada vez más empezaron a quedarse en el Sur de Europa, principalmente en España.

La migración gambiana –y africana– hacia Gran Bretaña ha seguido un patrón diferente de la migración hacia España y los países del Sur de Europa. En España, la migración procedente de África es fundamentalmente económica; es decir: jóvenes de clase baja, muchos de ellos clandestinos, empleados en ocupaciones no cualificadas en la agricultura, la construcción y los servicios, que han sustituido a la tradicional mano de obra nacional. En Gran Bretaña, en cambio, los inmigrantes subsaharianos son predominantemente inmigrantes cualificados, principalmente estudiantes, procedentes de áreas urbanas (Craven 1968: 4; Coleman 1992-a: 502). Esto es paralelo a la composición étnica de la población migrante. Mientras que en España y otros países del sur de Europa la mayoría de gambianos y senegaleses son individuos de etnia mandinga, procedentes de áreas rurales, en Gran Bretaña la mayoría son wolof, procedentes de áreas urbanas (Banjul y Brikama en Gambia, y Dakar en Senegal). Los wolof de Gambia han emigrado mayoritariamente hacia Inglaterra y los EE.UU, porque el trabajo que podían desempeñar en España durante los años 1980s –cuando empezó la emigración– era en el sector de la agricultura, y no contemplaba otras posibilidades para los que tenían formación. Esta inercia continúa hoy día, cuando en España se mantiene la oferta de trabajo en la agricultura. Y aunque las posibilidades laborales se han diversificado, el cambio en el patrón migratorio según el grupo étnico es lento, pues la emigración hacia Inglaterra y EE.UU generó unas redes migratorias que hacen que se mantenga la tendencia de los wolof a emigrar a esos países, igual que las redes de los mandinga en España. El caso de los Mourides de Senegal en New York es un ejemplo interesante de migración por razones comerciales (venta ambulante, etc.), que ha dado lugar a redes migratorias consolidadas, al igual que ocurrió en Francia.

La mayoría de gambianos emigraron como estudiantes. Los que no tenían ayudas de su Gobierno compaginaban los estudios con el trabajo en otros sectores (Craven 1968: 81; Jerrome 1978: 369). Otros trabajan como profesionales y como representantes de instituciones (embajadas, asociaciones, etc.); y otros tantos en el comercio de arte y música africanos, un mercado en expansión. Actualmente, las razones para la migración gambiana

hacia Gran Bretaña no han variado sustancialmente respecto de las migraciones de los años 1960s y 1970s, dado que este país aún proporciona la posibilidad de obtener capital y formación cualificada que luego puede invertirse en Gambia (p.e. comprando un trozo de tierra y construyendo una casa para vivir, estableciendo un negocio propio, etc.). Este es el patrón migratorio mayoritario, común también entre las 'nuevas generaciones' nacidas en Gran Bretaña, como veremos en el estudio de casos (p.e. Caso 1). Sin embargo, el cumplimiento del proyecto de retorno dependerá en gran parte de haber conseguido esos objetivos iniciales, y en la mayoría de casos, la estancia suele prolongarse, lo que tiene efectos en las estrategias de formación de la pareja y/o familia.

La distribución residencial de la población gambiana en Gran Bretaña sigue el mismo patrón que el conjunto de la población africana (Skellington 1996; Coleman 1992-a: 489). En general, la mayoría de minorías étnicas en Gran Bretaña están fuertemente concentradas geográficamente, residiendo la mayoría en Londres y Birmingham. Este patrón es similar al que siguen los inmigrantes en España, mayoritariamente concentrados en Barcelona y Madrid. En 1991, más de la mitad de los individuos nacidos en África residentes en Gran Bretaña residían en Greater London, y mientras los africanos procedentes del África del Este se concentraban en el área de Outer London, casi el 70% (68,2%) de los procedentes de países del África Occidental –incluidos Gambia y Senegal– se concentraban en el centro de la ciudad (Inner London) (véase Tabla (2).4 y Tabla (2).5).

Tabla (2).4

Población nacida en África residente en Gran Bretaña en 1991 por zona de origen y área de residencia en Londres

	GRAN BRETAÑA	GREATER LONDON	Inner London	Outer London
<b>TOTAL AFRICA</b>	331.313	183.341	76.021	107.320
- África del Este	220.805	108.341	25.743	82.598
- África del Sur	23.253	6.471	3.473	2.998
- África Occidental	87.455	68.529	46.805	21.724

Fuente: OPCS (Office of Population Censuses and Surveys) 1991, *Census of Population: Ethnic Group and Country of Birth*, Great Britain, Vols. 1, London: HMSO. Elaboración propia.

En ese año, más del 60% de los gambianos de Gran Bretaña residían en Greater London, de los cuales casi el 70% (68.46%) lo hacía en Inner London (véase Tabla (2).6). Esta distribución se confirmó con el trabajo de campo realizado en Londres (véanse Mapa (2).1 y Mapa (2).2). Cabe señalar que algunos distritos, como Lambeth, donde reside mucha población africana, no encontramos muchos gambianos, lo que indicaría una distribución más específica por país de origen, y no sólo por continente (véase también Skellington 1996: 53, 69). Sin embargo, esto no es un patrón generalizado, pues el distrito con más densidad de población nacida en Gambia (Hackney) cuenta con una gran densidad de residentes africanos en general, así como de asiáticos. Actualmente, muchos jóvenes gambianos se están asentando en ciudades como Birmingham y Manchester.

Tabla (2).5  
Población nacida en África (Total) y África Occidental, según área residencia en Londres en 1991

	% en GREATER LONDON		% en Inner London				% en Outer London			
	de África en Gran Bret. (331.313)	de África Occ. en Gran Bret. (87.455)	de África en Gran Bret.	de África en Greater London	de África Occ. en Gran Bret.	de África Occ. en Greater London	de África en Gran Bret.	de África en Greater London	de África Occ. en Gran Bret.	de África Occ. en Greater London
ÁFRICA	55,3	-	22,9	41,4	-	-	32,3	58,5	-	-
ÁFRICA OCCIDENTAL	-	78,3	-	-	53,5	68,2	-	-	24,8	31,7

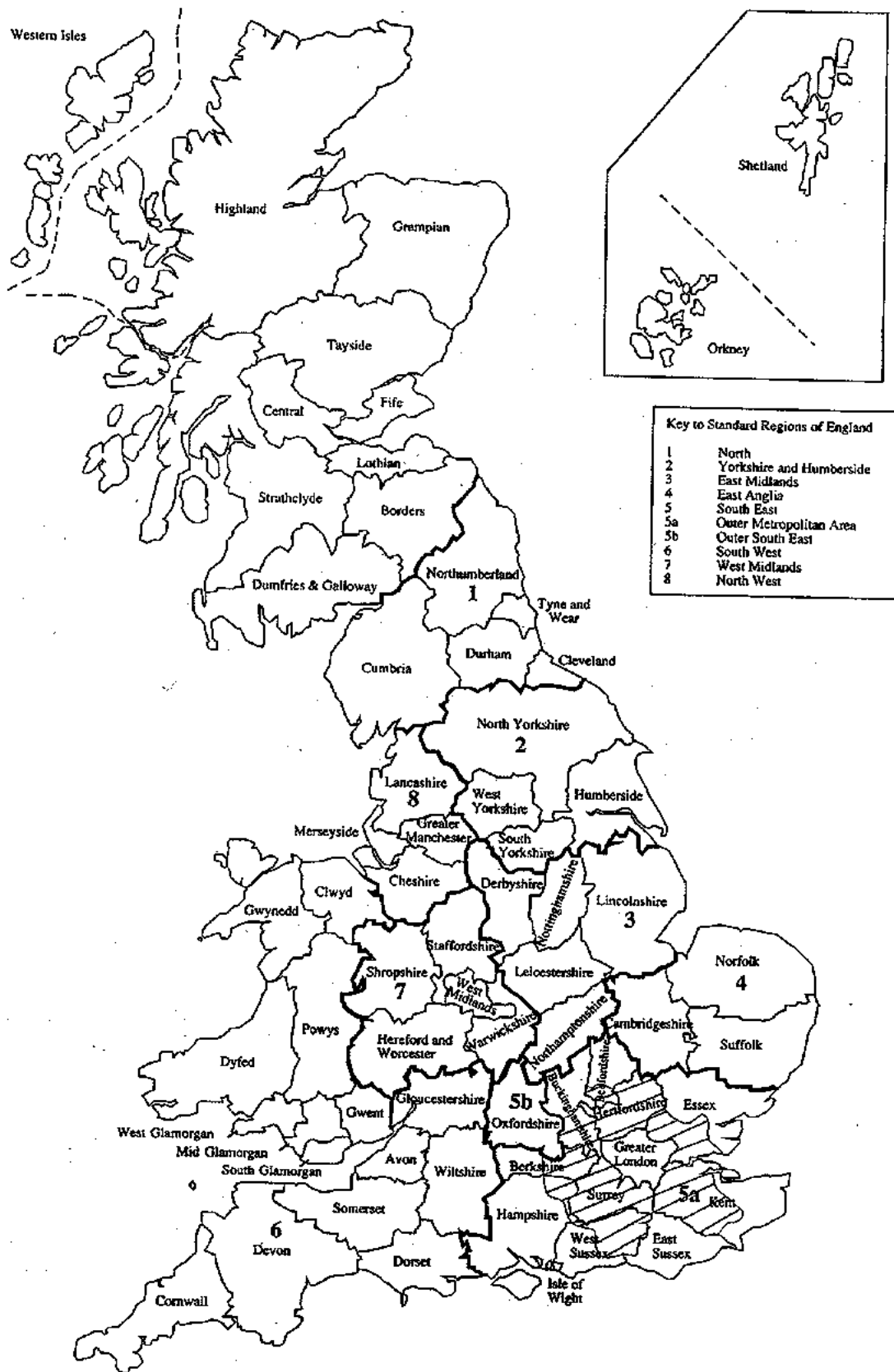
Fuente: OPCS (Office of Population Censuses and Surveys) 1991, *Census of Population and Country of Birth, Great Britain, Vols.1, London: HMSO. Elaboración propia.*

Tabla (2).6  
Población nacida en Gambia, África Occidental y 'Black Africans', según el sexo y el área de residencia en Londres en 1991

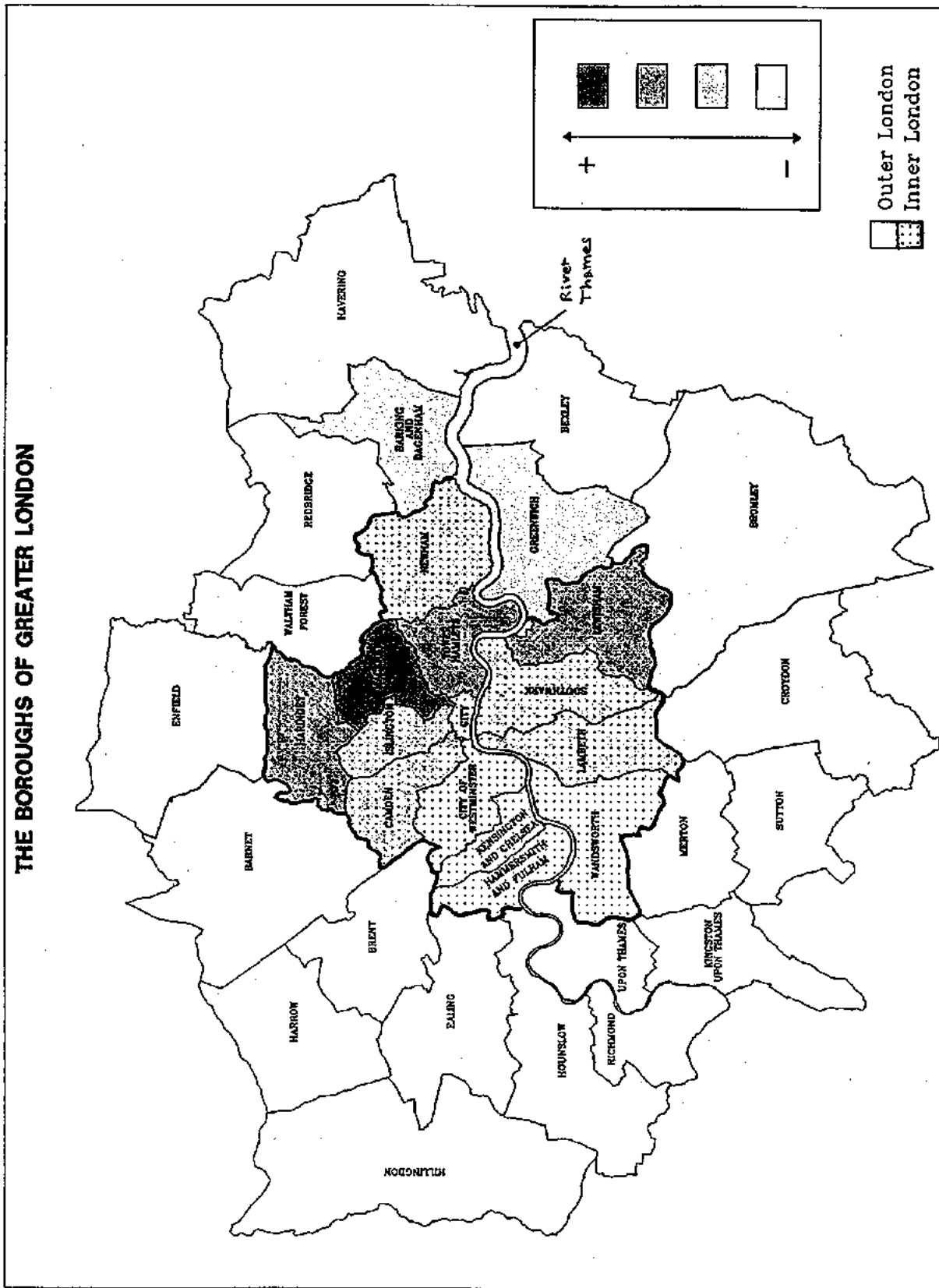
	GAMBIA (país de nacimiento)				ÁFRICA OCCIDENTAL (área de origen)			'BLACK AFRICANS' (grupo étnico)			
	TOTAL	%	Hombres	Mujeres	% de los Gambiaños de Gran Bretaña	TOTAL	Hombres	Mujeres	TOTAL	Hombres	Mujeres
GREATER LONDON	853	-	447	406	61,45	68.529	32.454	36.075	163.635	79.941	83.694
- Inner London	584	68,46	315	269	42,07	46.805	21.942	24.863	109.024	53.207	55.817
- Outer London	269	31,53	132	137	19,38	21.724	10.512	11.212	54.611	26.734	27.877

Fuente: OPCS (Office of Population Censuses and Surveys) 1991, *Census of Population: Ethnic Group and Country of Birth*, Great Britain, Vols.1, London: HMSO. Elaboración propia.

Mapa (2).1  
 Gran Bretaña: demarcación regional



Fuente: OPCS (Office of Population Censuses and Surveys) (1991) *Census of Population: Ethnic Group and Country of Birth, Great Britain, Vols.1 y 2*, London: HMSO.



Fuente: Trabajo de campo en Londres. Fuente del mapa-base: London Research Centre (1991) *London From the Labour Force Survey. Some Key Facts*. Statistical Series, 74. Elaboración propia.

En cuanto a la edad, la población africana residente en Gran Bretaña es joven; la mayoría de gambianos tienen entre 20 y 45 años de edad. La distribución por sexos es ligeramente favorable a los hombres, a la inversa que en el resto de los países del África Occidental (véase, más arriba, Tabla (2).3). En parte, las causas de esta diferencia tienen que ver con la influencia de la religión musulmana en el patrón de migración masculino (la presencia del Islam en Nigeria, Ghana y Sierra Leona es mucho menor que en Gambia). Sin embargo, la feminización de la migración es también extensible al caso de los gambianos en Gran Bretaña, donde el motor son los procesos de urbanización. En este sentido, el divorcio tiene un rol importante en esta tendencia, siendo frecuente que mujeres gambianas divorciadas emigren solas con sus hijos. En 1991, a pesar de que hay más casados que solteros, ya se observa un alto porcentaje de mujeres gambianas solteras, aunque hay más hombres divorciados; significativamente, entre los inmigrantes del África Occidental el porcentaje de divorcios es mucho mayor entre las mujeres que entre los hombres, lo que, una vez más, puede ser atribuido a los factores socio-religiosos (véase Tabla (2).7).

Tabla (2).7

Población nacida en Gambia residente en Gran Bretaña en 1991 según el sexo y el estado civil

	GAMBIA			ÁFRICA OCCIDENTAL			RESTO ÁFRICA *		
	TOTAL	Hombres	Mujeres	TOTAL	Hombres	Mujeres	TOTAL	Hombres	Mujeres
Solteros	592	336	256	34.875	17.115	17.760	18.983	11.113	7.870
Casados	643	359	284	45.351	23.537	21.814	13.453	6.688	6.785
Divorciados	114	65	49	5.680	2.108	3.572	1.078	400	678
Viudos	39	13	26	1.549	324	1.225	671	115	566
<b>TOTAL</b>	<b>1.388</b>	<b>773</b>	<b>615</b>	<b>87.455</b>	<b>43.084</b>	<b>44.371</b>	<b>34.195</b>	<b>18.296</b>	<b>15.899</b>

\* Todos excepto: África Occidental, África del Este, África del Sur, Argelia, Egipto, Libia, Marruecos y Tunes

Fuente: OPCS (Office of Population Censuses and Surveys) 1991, *Census of Population: Ethnic Group and Country of Birth*, Great Britain, Vols. 1, London: HMSO. Elaboración propia.

Las mujeres gambianas se casan todavía más jóvenes que los hombres, aunque más mayores que las generaciones anteriores. Los datos del Trabajo de campo realizado en Londres muestran que la edad al matrimonio ha aumentado en unos cinco años entre la generación de los abuelos y la de sus nietos. Según diversos estudios, esta tendencia es general para el conjunto de la población de origen africano (Coleman 1992-a: 503; Berrington 1994: 524, Fig.1f).

Finalmente, hay que destacar el alto grado de asociacionismo existente entre los gambianos de Londres, incluidas las asociaciones dedicadas sólo a los jóvenes. Existen cuatro asociaciones: The Gambian Society, The Welfare Society, The Senegambian Muslim Association, y The Youth Society. Como veremos, el elemento asociativo es fundamental en la cohesión de las redes sociales entre la población gambiana; lo que, a su vez, influye en los patrones de endogamia/exogamia.



## 2.4 Contexto histórico de las relaciones interétnicas entre subsaharianos<sup>202</sup> e ingleses y tendencias actuales en los patrones de endogamia/exogamia

Senegambia –como se conoce a la región del sur-oeste del Sahel que cubre los valles de Senegal y del río Gambia, bordeado por el océano Atlántico, el desierto del Sahara, las praderas de la sabana y el bosque ecuatorial– fue la primera región del África subsahariana en convertirse en principal exportadora de esclavos en la economía atlántica, principalmente durante la segunda mitad del siglo XVII. Hasta tal punto era así, que los europeos la denominaron ‘La costa de los esclavos’. Cabe decir que la mayoría de los esclavos de la costa de Senegambia en tiempos pre-coloniales eran mujeres; los esclavos varones eran reclutados del interior del área subsahariana. Los portugueses tuvieron el monopolio hasta el inicio del siglo XVII, cuando los holandeses, ingleses y franceses invadieron la costa africana. Los franceses y los portugueses se convirtieron en los principales comerciantes de esclavos dentro del sistema triangular atlántico (América-Europa-África)<sup>203</sup>, y del que los esclavos procedentes de Gambia fueron parte hasta el siglo XIX.<sup>204</sup>

Los primeros contactos entre la población gambiana y la europea, primero portuguesa (1455) y luego inglesa (1587), tuvieron lugar, por tanto, dentro del contexto de la esclavitud. El espectro de relaciones íntimas iba desde relaciones sexuales casuales, a las relaciones de concubinato más o menos estables o, incluso, el matrimonio. El matrimonio entre gambianos e ingleses se convirtió en una forma importante de establecer alianzas económicas y sociales, básicamente entre traficantes europeos y visitantes extranjeros acaudalados y mujeres gambianas con buenas conexiones de parentesco o pertenecientes a familias prósperas. El matrimonio constituía así un camino a la movilidad social, y gracias a ello, durante varias generaciones, muchos esclavos mejoraron considerablemente su estatus (véase Wright 1997: 51-53, 86, 112 y 123). En el Capítulo 1 ya se abordó el tema de la política de estado en torno a la endogamia/exogamia en la Inglaterra colonial y pos-colonial. Baste recordar aquí que durante la era colonial, las relaciones íntimas ‘interaciales’, y en especial el matrimonio, estuvieron fuertemente desaprobadas.

Entre los siglos XVIII y XIX, la mayoría de subsaharianos que fueron a Gran Bretaña –principalmente a Londres, Cardiff o Liverpool– fueron marineros, sirvientes domésticos y, en menor medida, hijos de los comerciantes que buscaban educación y formación técnica (Benson 1981: 3; Coleman 1992-a: 474). De hecho, los gambianos con vínculos en

---

<sup>202</sup> Me refiero aquí a población del África Central y del Oeste.

<sup>203</sup> De América salían hacia Europa: azúcar, ron, café y tabaco; desde Europa se enviaban a África: abalorios, tejidos, hierro, caballos y armas, y África abastecía a América de: esclavos (“madera de ébano”), oro, marfil, goma y cuero.

<sup>204</sup> Para una descripción detallada del tráfico de esclavos en Gambia, véase Wright (1997: 65-135). Para un análisis del tráfico de esclavos en toda la región de Senegambia, consúltese Barry (1998 [1988]).

la esclavitud representaban un número muy escaso en comparación con los de otros países (p.e. Guinea o Sierra Leona). Más adelante, durante la Primera y Segunda guerras mundiales, un número considerable de subsaharianos emigraron a Gran Bretaña como soldados, marineros y trabajadores industriales (Benson 1981: 6). Muchos de ellos regresaron a sus países de origen, pero muchos otros se asentaron, reunificando o constituyendo sus familias allí. Durante ese período, los gobiernos ingleses consideraron que la inmigración ayudaría a remontar la economía del imperio, fortaleciendo los lazos con las colonias e incrementando el poder de Gran Bretaña en el mundo. La mayoría procedían de países del Caribe, en menor medida del subcontinente Indio, y en menor número del África y del Lejano Oriente (Abercrombie y Ware 1996: 253 [1994]). Como ya señalé en el Capítulo 1, durante ese período, los inmigrantes fueron bienvenidos en tanto que mano de obra, pero había más reticencias en cuanto al mestizaje con esa población. La ideología anti-mestizaje según la cual la mezcla entre 'negros' y 'blancos' representaba como un peligro para el 'carácter inglés' ('*Britishness*'), la unidad y el orden nacionales, fue paralela a un control de la inmigración estricto durante los años 1950s y 1960s; y con más o menos intensidad perduró hasta mitades de los 1980s.

Actualmente, la mayoría de estudios señalan que, en general, prevalecen dos patrones. Por un lado, existe una tendencia entre los africanos en Gran Bretaña a la endogamia étnica (de país). Así, Crester (1990: 232) señala que en 1983 el 66,7% de los matrimonios eran endógamos. El resto (33%) eran africanos casados con afro-caribeños. Un ejemplo serían las uniones entre hombres nigerianos Ibo que se casan con mujeres afro-caribeñas (Jerrome 1978: 372). De hecho, los africanos y los afro-caribeños son las minorías étnicas más exógamas (Coleman 1992-a: 513). Sin embargo, los africanos del oeste (*West Africans*) son fundamentalmente endógamos (Craven 1968: 20). Como señala repetidamente Benson (1981: 9, 13):

[...] despite some tendency towards greater tolerance over time, interracial marriage remains the object of considerable disapproval on the part of the white, adult, English population [...] evidence suggest that, even today, those who take the decision to enter into an interracial union are regarded with suspicion and disapproval by a significant proportion of both the black and the white populations.

Por otro lado, todas las evidencias muestran que los matrimonios interétnicos son más frecuentes entre hombres africanos ('negros') y mujeres inglesas ('blancas') que al revés (Benson 1981: 21; Booth 1992: 47-48; Coleman 1985, 1992-a: 515; Berrington 1994: 534; The Runnymede Trust and The Radical Statistics Race Group 1980: 12).<sup>205</sup> Esto sería debido en parte al patrón de migración predominantemente masculino; aunque haya otras razones de tipo cultural. Asimismo, la mayoría de estudios señalan las diferencias entre relaciones a nivel *formal* e *informal*. Los porcentajes de cohabitación en las relaciones exógamas de la población africana residente en Gran Bretaña son mayores que los

<sup>205</sup> Véase también Grillo (1985: 113), para el caso de los norteafricanos en Francia.

porcentajes de uniones matrimoniales, siendo los hombres africanos mayoría, en detrimento de las mujeres (Berrington 1994: 529-534).

Respecto a las diferencias intergeneracionales, y como se ha señalado anteriormente, la tendencia general entre las minorías étnicas es que las segundas y terceras generaciones sean más exógamas que las generaciones de sus padres (Coleman 1983, 1985, 1992-a, 1993: 71-74; Booth 1992: 48; Berrington 1994: 535; Anwar 1994: 27; Todd 1996: 71).

La hipótesis iniciales o proto-hipótesis a las que he hecho referencia más arriba son las siguientes:

PROTO-HIPÓTESIS PRINCIPALES:

- 1) La afiliación al Islam es un factor que predispone a la endogamia a varios niveles.
- 2) El factor social predomina sobre el factor étnico: incluso en los casos de exogamia (de país y/o religiosa), predomina la homogamia.

PROTO-HIPÓTESIS SECUNDARIAS:

- a) Los hombres son más exógamos que las mujeres.
- b) Las generaciones jóvenes son más exógamas que las viejas.
- c) La exogamia es mayor en las relaciones informales que en las formales.

## 2.5 Estudios de caso <sup>206</sup>

### Caso 1 (véase Anexo al Capítulo 2: Diagrama genealógico SL-1)

Mrs. M nació en Banjul (capital de Gambia) en 1944 (tiene 54 años). Como la mayoría de gambianos en Londres, vive en el distrito londinense de Hackney. Ha contraído matrimonio en tres ocasiones, y se ha divorciado dos veces. Todos sus matrimonios se han celebrado por el rito islámico; siendo el segundo un matrimonio concertado (i.e. arreglado por los padres de los respectivos cónyuges). Viajó al Reino Unido para reunirse con su segundo marido; y tras quince años de convivencia se divorciaron. Después, en un viaje de vacaciones a Gambia, conoció al que hoy es su tercer marido, un gambiano de 55 años nacido en Basse, en la zona interior del país (allí fue a la escuela primaria, y luego viajó a Banjul para finalizar sus estudios de secundaria). Él es también musulmán, de la escuela Tijaaan<sup>207</sup>, y de etnia wolof, como ella. Aunque él puntualiza que su lengua materna es wolof, pero que su apellido, Faal, proviene de Mauritania, donde predomina el árabe. Llegó a Londres sólo hace tres meses<sup>208</sup> para reunirse con su esposa, que es su segunda mujer. Él también es divorciado, y sus hijos viven en Gambia. Antes de llegar al Reino Unido, viajó por Alemania y España; en España estuvo trabajando algunos años en una fábrica de muebles de Sabadell (Barcelona).

Mrs. M trabaja actualmente en una residencia geriátrica, con un salario mensual de unas £700 (aprox. 180.000 ptas o unos 1.000 euros). Tiene tres hijos, dos hijas y un hijo, de su segundo matrimonio, todos ellos nacidos en Inglaterra. La mayor, de 32 años, trabaja como empleada de banco, y está casada con un hombre gambiano, también musulmán y de etnia wolof, pero algo más joven, y que trabaja como conductor de autobús en Londres. La hija menor, de 28 años, es oficinista en un hospital, y está casada con un hombre nacido en Inglaterra de padres gambianos, cuatro años mayor que ella, también musulmán y de etnia wolof. Él trabaja como guardia de seguridad. Tienen dos hijos, uno de 9 años y otro de un mes, ambos nacidos en Inglaterra. Él tiene otro hijo fruto de una antigua relación de cohabitación con una mujer inglesa. Finalmente, el único hijo varón, de 29 años, trabaja en una agencia inmobiliaria, y no está casado. Todos ellos viven en el mismo distrito que sus padres: Hackney.

---

<sup>206</sup> El trabajo de campo de donde se extrae este material se realizó entre los meses de junio y septiembre de 1998. Esto debe tenerse en cuenta al leer las edades o acontecimientos cronológicos.

<sup>207</sup> La mayoría de los gambianos de Inglaterra son sunnitas de la escuela Malik, una de las cuatro principales escuelas jurídicas del Islam que impera en buena parte de África, y de la cofradía o hermandad Tijaaan o Tiyaniya, una de las cofradías más importantes de Senegambia (desarrollaré el tema de las cofradías religiosas al final del Capítulo 4).

<sup>208</sup> Esta entrevista se realizó el 30 de julio de 1998. Téngase en cuenta en las referencias temporales de los cuatro estudios de caso que, en general, las entrevistas se reliazaron durante el verano de 1998.

Mrs. M tiene dos hermanas, las dos menores que ella, que también viven en Londres, en su mismo barrio. La mayor, de unos 40 años, está casada con un nativo inglés, no convertido al Islam. Ambos trabajan en el mismo hotel. La menor, de unos 30 años, está casada con un gambiano, musulmán y de etnia wolof, como ella. Trabaja en el mismo hotel que su hermana, y su marido no trabaja. Los otros dos hermanos de Mrs. M, ambos varones y también menores que ella, residen en Gambia, donde ejercen de profesores, el mayor de formación primaria, y el menor de formación secundaria.

Cuando se le pregunta acerca del matrimonio, Mrs. M enfatiza que haber nacido en un país distinto, ser de diferente grupo étnico (de hecho sus padres eran de distinto grupo étnico: el padre era mandinga y la madre entre fula y wolof) o tener diferente estatus social no son obstáculos, siempre y cuando el cónyuge sea musulmán. Lo importante es que sea una persona "correcta". Su marido es de la misma opinión, aunque puntualiza que los matrimonios entre musulmanes y cristianos son posibles, algo que está ocurriendo cada vez más entre las generaciones más jóvenes:

[...] nowadays people... you know?, they give them their choice, you know?... if you want to marry with an European, you can go to the register office and marry, you'll be on your own religion [Christian] and the other one will be on her own religion. So, nowadays it's not a problem [...] I give you an example: you see my daughter and you want her, o.k?; I tell my daughter: "tell your boyfriend to convert to Muslim"; if you say: "I cannot convert" [...] then, I can tell this thing to her: "well, you do what you want... the choice is yours; but whatever it happens don't say it's me." Then, that time, she can come and marry to you legal in the registry. Now this is happening most. (SL1-HGW55-CE-UK)

En cuanto al estatus social y las divisiones estamentales tradicionales, el marido de Mrs. M piensa que hoy día no tienen sentido:

Yeah!, that's stupid [...] they are fanatics, because we the young ones we don't believe in that, because [...] into the Bible or into the Qur'an, we are all created by one God, there is no nobility, there is no superiority, there is no ruling class, everybody is equal; so, all this things people are talking are fanatics [...] during the ancient African time, they were doing that, because rich people didn't want to work heavy, people worked for them, you see?... [...] it's different from the past, it's different. (SL1-HGW55-CE-UK)

La hija menor de Mrs. M, al igual que su marido, también expresa su preferencia por cónyuges musulmanes, aunque la diferencia de país no es algo que contemplen como un problema. En esta línea, su marido, que anteriormente tuvo una relación de cohabitación con una mujer inglesa, con la que tiene un hijo en común, lo reitera, señalando que, de hecho, él ha nacido en Inglaterra:

I would!, I would!... because I've got a child with a girl from another country, yeah?... so, yeah, I'll say I could do, because I was born here, and, you know that... because I was born here, is such a large modern culture society, so... yeah, yeah.

En cuanto a la poligamia, el marido de la hija menor de Mrs. M, dice que hay algunos gambianos en Inglaterra que tienen varias esposas, pero que es una situación peligrosa, porque en este país está penalizado: "if they catch you, you are gonna be in trouble".

Tras haber vivido 31 años en Londres, visitando Gambia sólo dos o tres semanas al año, Mrs. M ansía un retorno permanente, aunque no concreta cuando se producirá:

May be in five years time I will see myself going back home... hmm!... I would love to go home. (SL1-MGW54-CE-UK)

Su hija menor y su marido planean también el retorno, aunque no sea de forma permanente. Como señala su esposo:

I prefer Gambia to me, you know? [...] I plan to go, I mean, not like... on permanent bases, you know?... back and forth, back and forth, you know?; may be later on, I will do a business venture; then... I will think about more permanent, you know?.

En la misma línea, y algo más nostálgico, el esposo de Mrs. M señala:

You know, when times come, we are all going back home; because we love our land, we love our country, and also the climate there is good for us [...] For that one [*referring to his grandson in law, Amie's 9 year-old son*] I don't want him to stay here; this one, he would like to be a British [*all the family laughs*] (SL1-HGW55-CE-UK)

Como explica, la mayoría de gambianos en Inglaterra piensan en trabajar para poder regresar a su país a invertir sus ganancias (en educación o en dinero). El marido de la hija menor de Mrs. M lo expresa del siguiente modo, pensando en el futuro que quiere para sus hijos:

I would like them [*his sons*] to get the best education they can get over here. And then, if they could use it up there, you know?... because England, the next decade to come over is gonna be terrible!, is gonna be terrible next decade!, you know?... is gonna be bad in England, you know?... really, really; specially for work, education... even education, you know?, to get a good standard of education, is very hard, you know?.

La misma idea es también expresada por el marido de Mrs. M, que argumenta que con estudios sus hijos y nietos tienen más futuro en Gambia que en Inglaterra:

And you will see that our country will need the people who have got education here, to go and do lot of community administration there, specially the modern technology Europe is using now [...] in the year 2004 you will see a big change in The Gambia, you will see [...] When he [*his grandson in law*] will go back home [*The Gambia*], at least he will have ten chances to one, because the opportunities are there [*rather*] than here; because now, a lot of British people do the same, and may be equal right is here, but they most have to give them the privilege. For instance if you are a foreigner from Gambia and do your studies, here in Britain today, they don't give you the opportunity to work here, when you finish your course, you have to go back to your country. (SL1-HGW55-CE-UK)

## Caso 2 (véase Anexo al Capítulo 2: Diagrama genealógico SL-2)

Mrs. A también nació en Banjul, como sus padres, ahora fallecidos. Tiene 54 años y también vive en Hackney (Clapton), en un piso de propiedad. Fue al instituto en Gambia, y luego viajó a Inglaterra en 1967 para cursar estudios de medicina en una escuela, siguiendo los pasos de su padre, que era administrador de un hospital en Gambia. Desde hace tiempo trabaja como enfermera en el Royal London Hospital, además de ejercer de comadrona y de instructora de partos. Ha viajado por toda Europa, incluso hasta Rusia, y siempre ha tenido una vida muy activa y comprometida con su comunidad. Actualmente representa al colectivo de mujeres en la Senegambian Muslim Association.

Mrs. A está casada con un hombre gambiano de 59 años de edad, también musulmán (de la escuela Tijaan) y wolof como ella, que trabaja en una fábrica textil en Londres. Se conocieron en Londres. Él llegó a Inglaterra antes que ella, y ya estaba trabajando cuando ella todavía estudiaba en la escuela de medicina y vivía en el hospital. Se casaron según el rito islámico; y pocos meses después de que naciera su primera hija, se fueron a vivir a su actual piso. Ahora tienen tres hijos, todos nacidos en Inglaterra. Sólo la mayor está casada. Tiene 24 años, estudia programación informática en la London University y trabaja temporalmente durante los meses de verano. Se casó hace un año con un abogado gambiano de unos 30 años, también musulmán y de etnia wolof como ella. Tienen un hijo de poco más de un año de edad, y viven en el mismo barrio, muy cerca de Mrs. A. Los otros dos hijos, ambos varones, son estudiantes, y viven con sus padres. El mayor de los hijos varones, de 21 años, estudia económicas en la universidad, y trabaja como taxista a media jornada. El menor, de 18 años, está acabando el Bachillerato, y el año que viene irá a la universidad.

Según Mrs. A, casarse con alguien de otro país no resulta un problema; de hecho, su padre era de Senegal, y su madre de Gambia. Para ella el prejuicio que lleva a la preferencia por la endogamia de país indica ignorancia. Lo importante es que el cónyuge sea musulmán, el amor y la seguridad. En sus propias palabras:

[it is] not a problem at all; all of us are human beings, if you get someone who loves you, and care for you... [...] it doesn't matter, as long as they're good, they don't keep in the street, they love you, they are good, finish!; even still they don't have money [than] they have a lot; you want love and security; that's it!. [...] You'll find most Gambians want to marry Gambians [...] there are different Muslims [...] most people look at the skin, and they'll tell you: "only marry Gambian, only marry Gambian"; because they don't know, they are ignorant, they don't know; but if they'd know... (SL2-MGW54-CE-UK)

Su hija también expresa su preferencia por cónyuges de la misma religión, pero además que sean del mismo país de origen, ya que eso implica compartir más cosas; entre otras, el conocimiento entre las familias:

Persons from Gambia have more in common, and our parents all know each other, in the family.

El marido de Mrs. A, tiene la misma opinión. Según él, las relaciones exógamas (entre europeos y gambianos) se producen fundamentalmente por el turismo; esto es, cuando las mujeres europeas, más que los hombres, van a Gambia de vacaciones. Allí se forma la pareja, y luego vuelven juntos a Europa.

Tras haber vivido más de treinta años en Inglaterra, Mrs. A no está segura de querer volver a Gambia. Una posibilidad es alquilar su piso en Londres, y volver temporalmente. De hecho en Gambia tienen ya tienen tres pisos alquilados. Por el momento van a Gambia de vacaciones unas dos veces al año, a veces incluso tres.

En contraste con esto, su hija, que ha nacido en Inglaterra, sí que desea ir a vivir a Gambia. Tiene pensado iniciar un negocio allí tan pronto como obtenga su título de programadora. Tanto ella como su esposo quieren que su hijo crezca en Gambia, que sienten más como su hogar. Como expresa ella:

I feel it is more my home than here... [...] I wont take a permanent job here, just a temporary work, yeah [...] I'd like to open my own business, yeah. [...] I will brought up my son in Gambia, I think it's better in Gambia.

### Caso 3 (véase Anexo al Capítulo 2: Diagrama genealógico SL-3)

Aunque nació en Banjul, en 1956, Mrs. B.S creció en Dakar (capital de Senegal). Cuando tenía seis meses, su tía materna la dio a su hermana (la madre de Mrs. B.S), porque ésta no podía tener hijos. Como ella misma explica, se trata de una práctica común en Gambia:



If you see someone in your family who hasn't got kids, you always gives him a child to adopt it. It's nothing in my country; so that is why I told you, we are very close, you are very carry, you care for each other [...] black people, African, and white people, we are far different ( ) our culture is far different. (SL3-MGW42-ChXa-UK)

Igualmente común es la costumbre de adoptar hijos de una pareja divorciada:

[...] sometimes, if you can't take the children, it's not a big deal [...] mostly the mother take the children, sometimes the father takes the children, but mostly they left with the mother. Sometimes your grandparents look after, and sometimes your aunts look after you... [...] even, you know, you can adopt your sister's, your brother's kids... because when you have, you always give your sister or your brother who doesn't have; you always share things. (SL3-MGW42-ChXa-UK)

Mrs. B.S vivió en Dakar hasta los quince años, donde estudió primaria y secundaria (en francés). Luego regresó a Gambia, donde vivió en una casa de propiedad con su madre y sus hermanos. Su padre, que trabajaba de carnicero, un "big business man" tal como ella lo describe, murió en 1975; pero su madre, que ahora tiene 68 años, todavía vive. Ellos se casaron muy jóvenes, según la costumbre: él tenía unos 20 años, y ella 15 o 16.

Mrs. B.S se casó por primera vez a los 22 años, en Banjul, por el rito islámico. Fue un matrimonio arreglado. Su marido había estado viviendo y trabajando en Londres desde 1962, y el tío de Mrs. B.S acordó el matrimonio con él. Así que ella viajó a Londres para reunirse con él en 1979. Este tipo de matrimonio a distancia es algo común; es lo que llaman el "proxy-marriage". Tal como explica una amiga suya:

You know, Muslim way is different, you don't go to church like here, you don't exchange rings, no. You just marry in the mosque, the elders and your brothers sit down and we do the dowry, the husband has to give it the dowry [...] he [*her husband*] was here; so, that's our law, I mean in Banjul [...] The men went to the mosque, take kola, and money [...] so that mean... whatever you are, if you see someone you want, they can marry without the husband is there, or the wife is there. Like, for example, if I see someone I love now, and the partner is a Gambian, he has got family there, his family went to my family, take some kola and arks, that's it. So my brothers will stand up and went to the mosque, and uncles and people will wait outside the mosque, until five o'clock prayer... so that's the way we marry.

En 1991 Mrs. B.S se divorció de su primer marido en Banjul. El divorcio en Gambia es algo más común de lo que nos pueda parecer:

In The Gambia we are not fanatic Muslim [...] if the marriage doesn't work really, you can get a divorce, yes, you know? ... sometimes you've got there plenty kids, you cannot go away, you just stay there, you stop there, because if you leave, who gonna look after the kids? [...] but divorce is nothing, you can divorce, and get remarried again, yeah, is not a big deal... (SL3-MGW42-ChXa-UK)

Actualmente vive en Hackney, donde cohabita con un hombre senegalés, musulmán y de etnia wolof como ella, y muy conectado con Gambia. Se conocieron en Londres, y planean casarse pronto. Él trabaja como guardia de seguridad, y Mrs. B.S trabaja como ama de casa.

Mrs. B.S no tiene hijos. De hecho, tuvo dos pérdidas dando a luz. Pero tiene una familia muy grande: son nueve hermanos y hermanas. Dos hermanas, ambas mayores que ella, y dos hermanos, uno de ellos más joven, viven en Gambia. Los cuatro están casados con cónyuges gambianos, y todos tienen hijos (la mayor siete). Los otros cuatro hermanos y hermanas viven en distintos países del norte de Europa: el mayor de estos cuatro, de 40 años, vive en Noruega, y está casado con una mujer nativa (noruega), con la que tiene tres hijos. Él trabaja como soldador y ella es profesora. Una hermana, de 37 años, vive en Dinamarca, y también está casada con un hombre nativo (danés), con el que tiene cuatro hijos. Ella trabaja en un hospital, y él como asistente social. La otra hermana, de 35 años, vive en Suecia, concretamente en Estocolmo, donde trabaja como asistente de gente mayor. También está casada con un nativo (sueco), y tienen tres hijos. Finalmente, el menor de estos cuatro, de 29 años, vive en Dinamarca, donde trabaja en el campo de la informática. Cohabita con una mujer danesa, algo mayor que él, y que trabaja como profesora de guardería. No tienen hijos. De todas las parejas de los hermanos y hermanas que viven en el extranjero, sólo el esposo de una de ellas (la de 37 años) es musulmán.

Respecto a la elección de la pareja, Mrs. B.S tampoco encuentra problemático casarse con alguien de distinto país, estatus o grupo étnico. Respecto al grupo étnico, señala que predomina la mezcla, poniendo como ejemplo su propia familia:

We mix, we all mix; you can see my two brothers back home they married Mandinka, their wives are Mandinka. So it doesn't matter, we mix; so that's why you can't say "I'm pure Wollof", Wollof is the language you know [...] because my grandfather was a Serere, but my grandmother was Djola... I mean from my mother side; but from my father, his mother is Wollof, his father is Fula [*laughs*] I'm half Wollof half Fula, because my father speak Fula, but he never speak us Fula... [...] I speak Wollof. (SL3-MGW42-ChXa-UK)

En cuanto al país, tiene varios hermanos casados en el extranjero con mujeres europeas. Para ella, la prioridad es que sean musulmanes; y si no lo son, pueden convertirse. Como señala, los jóvenes son cada vez más exógamos en este sentido:

Yeah, it doesn't matter; it's not a big deal, as long as it's Muslim. Our country the family marry anybody as long they are Muslim [...] you know?; people change, if you really love the man, and you married, the man is Christian, and you are Muslim, you know? ... it bring big problem between the family, yeah, but you know now... love is blind, so... [...] sometimes, when you gonna marry someone, always they change [...] if they like to convert to Muslim, you can marry!, it's not big deal, it's not problem at all, yes. You can marry Nigerian, Whites, anyone, yeah!, because, you know, the younger do it now: whites...  
(SL3-MGW42-ChXa-UK)

En su opinión, ella no se casaría con un cónyuge que no fuera musulmán; y tampoco le gustaría que lo hicieran sus hijos:

I don't mind, it's their choice; as long they are happy, that is matter. But I would like them to marry Muslim... honest; you know?... (SL3-MGW42-ChXa-UK)

Tras diecinueve años en Inglaterra, Mrs. B.S desea volver a Gambia, que hasta ahora ha visitado sólo en vacaciones. Le resulta muy difícil hacerse con lo que llama "the European way", y echa de menos el tipo de vida más familiar al que está acostumbrada. Sin embargo, el momento exacto del regreso no está definido:

I'd love to return to my country one day... may be before five years, I'm not too sure, but I'd like to come back to my country, because I have enough in Europe [...] I have enough in London, because it's so lonely, you haven't got family here, it's so lonely!; yeah [...] one day I'd like to come back to my country... definitely, yeah. [...] In Gambia we are all related; Gambia is a very small country, we know each other, we are so close, even your neighbours are your family [...] you know each other, we help each other, we love each other, you see? ... we give, even... if you went to Banjul you don't know nobody [...] the Gambian there will never leave you starve, or sleep roof, they always welcome you [...] Here is different [...] So, that is why when you come here you find it very difficult to cope... For example, this country, as soon as you marry, your wife and your kids, only your family, your mother is out of it; but us not: until you die, your mother is part of your family; specially the men, they always look after your mom... the men... Your mom is something [...] is your first priority, your mom and dad, in our culture. (SL3-MGW42-ChXa-UK)

#### Caso 4 (véase Anexo al Capítulo 2: Diagrama genealógico SL-4)

Como en los casos anteriores, Mrs. B nació en Banjul, donde terminó la escuela secundaria. Llegó a Inglaterra en 1966. Ahora tiene 50 años, y lleva 32 viviendo en Londres. Se casó por primera vez a los 18 años. Ese primer matrimonio fue arreglado (no conocía a su marido antes del enlace); como también lo fue el de sus padres. Su madre, que tiene ahora 72 años, también se casó a los 18 años, y su marido, que ahora tiene 79, se casó

a los 25. Tiene cinco hermanos, de los cuales sólo uno vive también en Inglaterra, y trabaja como psiquiatra.

Mrs. B se divorció de su primer marido. Para ella el propósito del matrimonio es formar una familia y permanecer unidos. Aunque el divorcio puede ser necesario si las cosas no funcionan. En la misma línea en que se expresaba Mrs. B.S, señala:

[...] the purpose [of marriage] is to stay for ever. But you never know, because... sometimes things come from God, if... God limit it so many... this is where you are gonna stop [...]. But you do, the purpose of marriage is to stay for the rest of your life [...] Because nobody says: "I'm going to marry two years and then divorce", nobody do that; you just marry [and] say you are gonna stay forever ... But sometimes maybe it doesn't work [...] Divorce is not common there [...] but if the things doesn't work, you can divorce; people always keep saying: "try talk to him", "try, try"... but if you try and you can't keep it any more ... you let it go! (SL4-MGW50-CE-UK)

No obstante, se queja de que las mujeres siempre pierden más que los hombres con el divorcio debido a la estructura socio-religiosa, que favorece más a los segundos:

Muslims, the women always lose, because is the women that leave the house [...] it's always been men, always win; they do always, and even if you live in the house, you divorced your husband, it's you have to leave the house, and take your children... and then they stay in the house. But nowadays I think things changing a bit... yeah [...] now at least women have got voice, and they can fight for whatever it's yours... yeah, things change now, mm...

(SL4-MGW50-CE-UK)

Como muchas mujeres de su generación, la razón que la llevó a Inglaterra fue el matrimonio. En la actualidad vive con su segundo marido en un piso del barrio de Tower Hamlets. Él tiene 53 años, también nació en Banjul, y es musulmán y de etnia wolof como ella. Mrs. B trabaja en un comedor de escuela, ganando unas £500 al mes (aprox. 130.000 ptas., unos 780 euros), y su marido es mecánico. Tienen cinco hijos, todos ellos nacidos en Inglaterra: el mayor de los varones, de 28 años, es conductor de un autobús escolar. El que le sigue, de 23 años, es estudiante de instituto, igual que el menor, de 18 años. Respecto a las hijas, la mayor, de 31 años, trabaja como profesora de guardería, y la más pequeña, de 24 años, estudia en la universidad. Su círculo de amigos está compuesto mayoritariamente por gente de Gambia y Senegal, aunque también tiene amistades con nativos ingleses (además de con sus familiares nacidos en Inglaterra).

En cuanto a las preferencias en la elección del cónyuge, Mrs. B opina que no se hubiera casado con alguien de otro país, por una cuestión de proximidad cultural y de entendimiento mutuo. Sin embargo, para ella las diferencias en cuanto al grupo étnico, la profesión o incluso la religión, no son importantes; literalmente: "minor things":

Mm... religion doesn't matter, religion doesn't matter, but ... I wouldn't marry another... I have got to be married on my own, on the same; yeah [...] like... the same culture, like... you know?, like to understand each other; yeah... (SL4-MGW50-CE-UK)

En cuanto a sus hijos, la mayor, de 31 años, está casada con un hombre gambiano, también musulmán y de etnia wolof. Mientras que el otro hijo con pareja, de 28 años, está cohabitando con una chica de Suecia, con la que tiene un hijo. Ambos viven cerca de su madre, porque para todos es importante estar cerca. Al preguntarle sobre las uniones de sus hijos, Mrs. B expresa que son libres para escoger la pareja que quieran:

[with emphasis] doesn't matter, doesn't matter, because my son's girlfriend is a Swedish girl... so, [laughs] doesn't matter me; that is their choice, yeah. Whoever they want to go [with] it's..., just their choice. (SL4-MGW50-CE-UK)

Mrs. B y su familia viajan de vacaciones a Gambia cada año, donde pasan varias semanas. De vez en cuando, reciben visita de sus hermanos, que van a Inglaterra a visitarles. Aunque todavía no tiene planes de retorno definitivos, Mrs. B se plantea regresar definitivamente a Gambia en un futuro no muy lejano, lo que, según ella, dependerá de las oportunidades materiales.

[...] probably, may be one time day, my purpose is to come back home... when I have enough money [laughs]. I don't know, really... I'm still here, I've been here during 32 years!, so... well, whenever. May be another five years and then I go home. (SL4-MGW50-CE-UK)

A pesar de que mantiene la voluntad de retorno, después de más de treinta años de vivir en el extranjero, cuando se le pregunta si siente nostalgia por su país de origen, expresa su apego con Inglaterra:

Oh no!... you see..., because we live here so long... this is the second home [...] you feel it, but not much... because we, look at it now, all my family are here, because I've got my children here, so, and my husband, so; I've got all my family here... (SL4-MGW50-CE-UK)

En cuanto a sus hijos, y ellos están de acuerdo, Mrs. B piensa que no tendría mucho sentido para ellos ir a Gambia, pues Inglaterra es "su país":

They might stay here or go home. But this is their country, so... obviously, may be they would stay. (SL4-MGW50-CE-UK)

## 2.6 Conclusiones

Una característica que hay que señalar en primer lugar es la alta movilidad migratoria de los gambianos y los subsaharianos en general. La mayoría de gambianos entrevistados y de sus familiares han vivido en diversos países (también dentro del continente africano). Esto es algo que señalan distintos estudios sobre africanos en el Reino Unido, como el de Jerrome (1978), para el caso de los nigerianos en Londres, y quien afirma los gambianos son una comunidad donde “la partida” (*departure*) es la norma.

Como se ha señalado más arriba, la mayoría de gambianos que emigraron en los años 1960s hacia Inglaterra eran inmigrantes procedentes de zonas urbanas, la mayoría de etnia wolof, muchos de la capital (Banjul), que salieron de su país con el objetivo de trabajar o estudiar y luego regresar a invertir su capital en Gambia. Actualmente hay cuatro generaciones descendientes de la inmigración gambiana en Londres, que podemos considerar, en su conjunto, cualificada. La mayoría son estudiantes; y muchos de ellos universitarios.

Las conclusiones de la investigación teórica y empírica en cuanto a los patrones de endogamia/exogamia, demuestran que entre la población gambiana en Inglaterra predomina la endogamia a varios niveles. La afiliación al Islam, además de la menor movilidad y conexión de las redes de parentesco, son factores que predisponen a la homogamia religiosa y de estatus social, y a la endogamia de país. El estatus social es definido en términos morales y religiosos, implicando una gran variedad de variables: educación, antecedentes familiares, reputación, riqueza, observancia religiosa, buena conducta, etc. La preferencia no es tanto por la endogamia, directamente, como por un “buen matrimonio”, el “matrimonio correcto”. De modo que, en realidad, lo crucial es la homogamia (y dentro de ésta, la posibilidad de hipergamia). De hecho, entre los casos de parejas exógamas, ambos cónyuges tienen más o menos el mismo estatus socio-profesional (homogamia).

Las diferencias de grupo étnico parecen no jugar un rol significativo en los patrones de endogamia/exogamia. En general, los diferentes grupos étnicos (lingüísticos) comparten las mismas características en cuanto al sistema de parentesco y matrimonio. Como ha señalado Wright (1997: 45, 56), los límites étnicos impuestos en el pasado parecen tener poca correspondencia con la etnicidad real:

Yet official ethnic classifications and linguistic differences mask the fact that today, and for a long time in the past, many aspects of people's ways of life in the region [The Gambia] were similar. These similarities made it easy for persons from different linguistic or ethnic backgrounds to live together, mix, intermarry, and generally to move about *within and through* whatever boundaries a sense of ethnicity imposed [...] Africans did not always think themselves as members of tribes or ethnic groups. Before the nineteenth century, ethnicity in

Senegambia was much more fluid than we tend to think of it –a permeable membrane through which passed marriage partners, members of secret societies or occupational groupings, magico-religious figures (Muslims and non-Muslims), and just everybody else.

De hecho, dada mezcla generalizada entre grupos étnicos por interacción cultural y vía matrimonio, Gambia ha sido denominada en alguna ocasión “un *melting-pot* de grupos étnicos subsaharianos”. No obstante, en un anuncio clasificado de la revista londinense *West Africa*, una agencia de contactos ofrecía la posibilidad de emparejar por nacionalidad, tribu o religión; y sin la demanda, no existiría la oferta (véase Volumen 2, Anexo IV, IV.17: Agencia africana de contactos en Londres). El factor de grupo étnico y su papel en los patrones de endogamia/exogamia debe analizarse, pues, en profundidad (lo haré en el Capítulo 6).

En cuanto a las diferencias por sexo, existe mayor exogamia entre los hombres que entre las mujeres, entre las que la familia ejerce mayor control. La mayoría de las mujeres gambianas jóvenes (entre 20 y 30 años) que han nacido en Inglaterra están casadas con hombres gambianos o de padres gambianos; pero no es así en el caso de los hombres (véase Anexo al Capítulo 2: Diagrama genealógico SL-4, donde tanto el hijo como la hija de Ego han nacido en Inglaterra, pero ella está casada con un gambiano, de la misma etnia, y él cohabita con una sueca; y Diagrama genealógico SL-1: las dos hijas del segundo ex-marido de Ego están casadas con hombres gambianos de primera o segunda generación; pero el marido de la más joven estuvo cohabitando con una mujer nativa inglesa). Asimismo, la mayoría de casos de cohabitación se dan entre los varones.

Respecto a las diferencias generacionales, las generaciones jóvenes son más exógamas que las generaciones de sus padres (véase Anexo al Capítulo 2: diagramas genealógicos SL-1, SL-2, SL-3 y SL-4). En las generaciones más viejas (los que tienen más de 50 años), la endogamia era una consecuencia de un sistema de relaciones productivas y familiares concretas, donde los matrimonios arreglados se realizaban con la idea de mantener la familia y los bienes unidos. Esto contrasta con la mayor libertad entre las generaciones jóvenes, que se han desvinculado de las prácticas tradicionales en el exterior.<sup>209</sup>

La endogamia prevalece básicamente por la conexión de las redes de parentesco en el país de acogida y con el país de origen. Así, entre los gambianos de Londres, la presión directa o indirecta a la endogamia de país –y a la vez socio-religiosa– está vinculada a la conexión de las redes de parentesco, especialmente a las más directas (padres o abuelos). De hecho, entre los hijos que viven en otros países (p.e. Dinamarca o Suecia), sin un vínculo cercano con la familia, hay más casos de exogamia; también entre las mujeres (véase Anexo al Capítulo 2: Diagrama genealógico SL-3). En gran parte, dado que la mayoría de gambianos en Inglaterra son musulmanes, los vínculos familiares y

---

<sup>209</sup> Sobre las actitudes de cambio en cuanto a la endogamia entre los jóvenes musulmanes en el Reino Unido, véase Anwar (1994: 27).

comunitarios son mantenidos a través de la religión, que funciona como un catalizador cultural a través del cuál se organizan celebraciones y reuniones que estrechan esos lazos. Un ejemplo es la Annual London Gamo, un evento anual donde los musulmanes celebran el nacimiento del profeta Mahoma. Fui invitado a asistir a la Annual London Gamo de 1998 durante mi estancia en Inglaterra, que se celebró el 25 de julio en el Hackney Community College (Londres). Se trata de un acontecimiento muy importante, que dura dos días sin descanso y al que asisten importantes autoridades religiosas, algunas de las cuales vienen desde Gambia. Durante la celebración se realizan oraciones, charlas, y se consume comida típica. Pues bien, esta celebración fue organizada por los miembros de la Gambian Society de la de la tercera generación, los que tienen entre 20 y 30 años, lo que demuestra la vitalidad de la vida religioso-comunitaria entre los jóvenes (véanse, a continuación, Fotos (2).1 y (2).2).

---

Foto (2).1: Annual London Gamo (Londres, 1998) - 1

---







Así pues, a pesar de que hay mayor exogamia entre las generaciones jóvenes, la endogamia en términos socio-religiosos (“el matrimonio correcto”) prevalece, fundamentalmente por la cohesión de las redes familiares y comunitarias.

Por otro lado, y en contra de lo que se podría esperar, muchos de los gambianos de generaciones más antiguas tienen una idea del retorno menos concreta que la de muchos de los jóvenes nacidos en Inglaterra, que expresan sus planes de establecerse en Gambia y de que sus hijos crezcan allí (p.e. véase, mas arriba, la descripción de los Casos 1 y 2). Desde luego, en todos los aspectos señalados, la tendencia no implica uniformidad (es preciso no perder de vista la diversidad de casos y opciones).

Las hipótesis iniciales, reformuladas tras el estudio de Londres, serían el punto de partida de la investigación en Cataluña, que se recoge en la Segunda Parte de este trabajo.

**ANEXO AL CAPÍTULO 2**

**Diagramas genealógicos de las entrevistas semi-dirigidas  
realizadas en Londres**



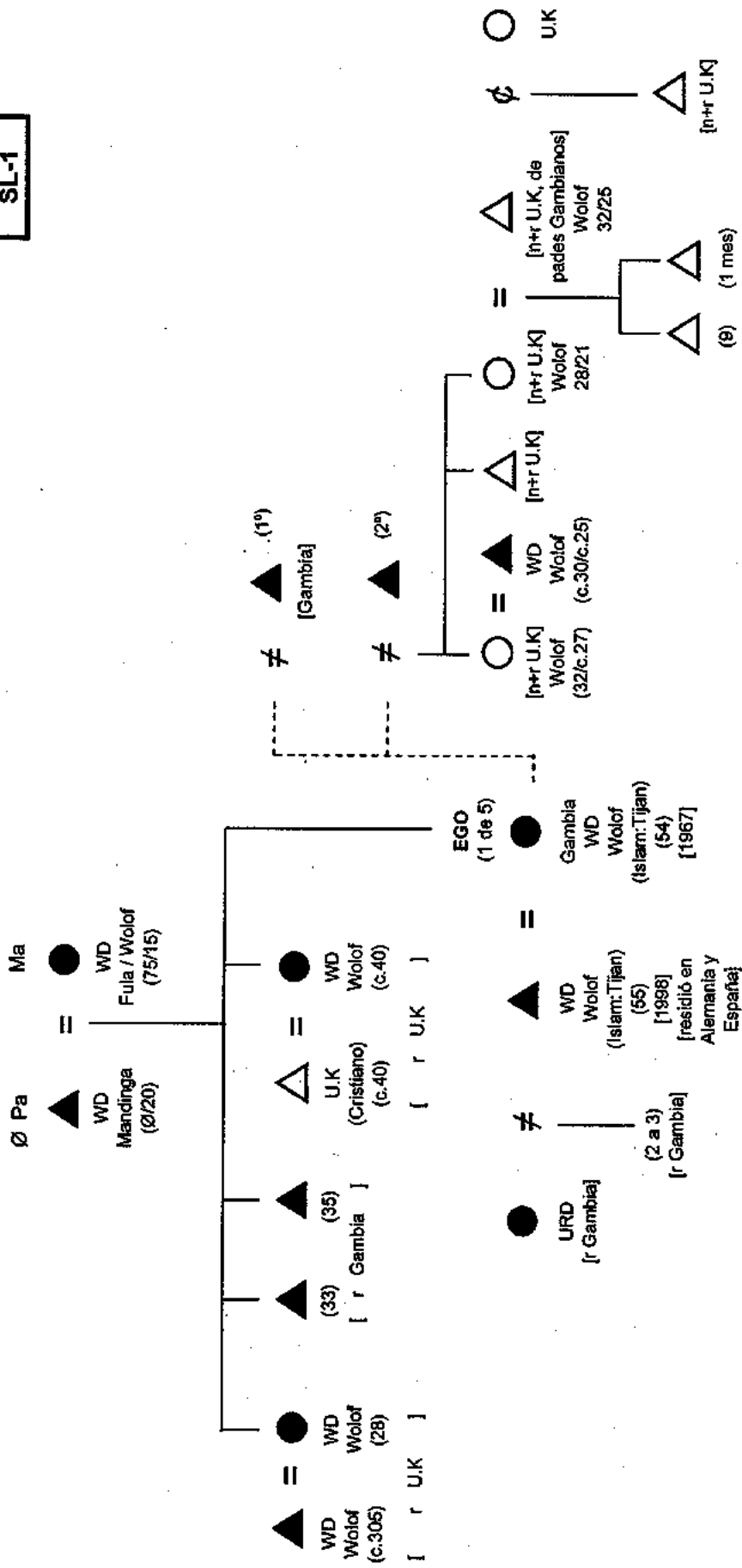
**LEYENDA DE LOS DIAGRAMAS GENEALÓGICOS DE LAS ENTREVISTAS SEMI-DIRIGIDAS REALIZADAS EN LONDRES**

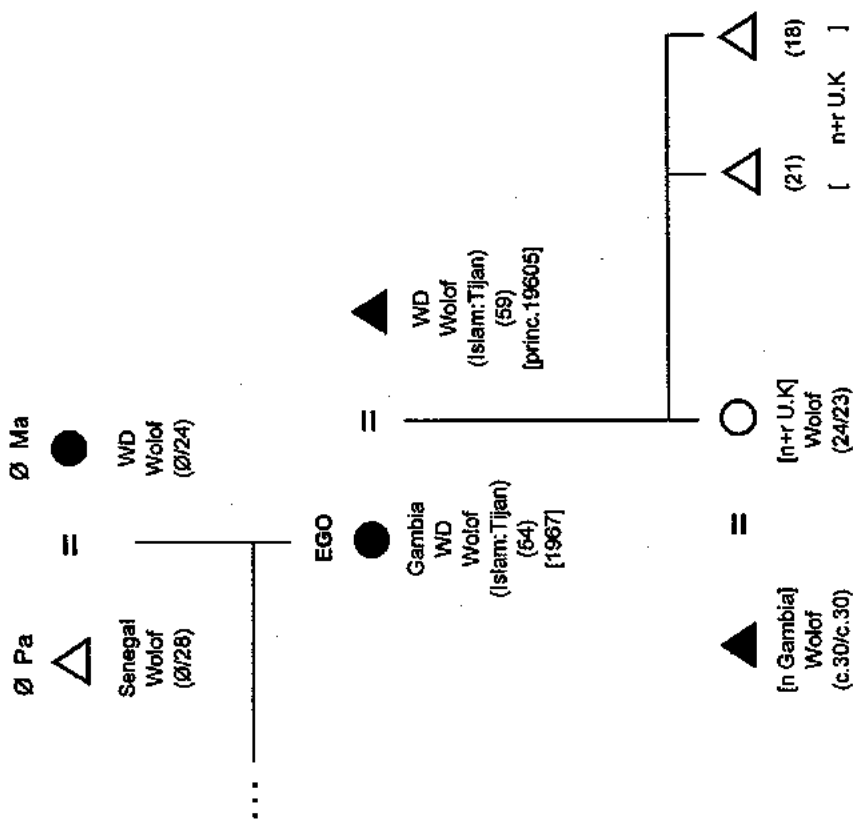
●	Mujer nacida o socializada en el mismo país que EGO (Senegal o Gambia)
▲	Hombre nacido o socializado en el mismo país que EGO (Senegal o Gambia)
○	Mujer nacida o socializada en un país diferente que EGO
△	Hombre nacido o socializado en un país diferente que EGO
◐ ▲	Origen mixto: padre y madre de distinto país de nacimiento (excepto en los casos en que Ego ha nacido en Senegal o Gambia y sus padres en países distintos)
=	Matrimonio
≠	Ruptura de matrimonio
C	Relación estable con cohabitación
¢	Ruptura de relación estable con cohabitación
(C)	Posible relación estable con cohabitación
+	Relación estable sin cohabitación
×	Ruptura de relación estable sin cohabitación
(+)	Posible relación estable sin cohabitación
$\frac{=}{ }$ 3	número de hijos (sin especificar características)
EGO (1 de 3)	Persona entrevistada (el mayor de tres hermanos)
Pa	Padre de EGO
Ma	Madre de EGO
(1*) (1°)	Primera esposa/o
(p)	Relación de parentesco (primos)
∅	Difunto/a
[ 1980 ]	Año de llegada al Reino Unido
(56)	Edad en años (c.56 = circa 56)
(56 / 25)	Edad actual / edad al matrimonio
[ n U.K ]	Nacido/a en el Reino Unido
[ r U.K ]	Residente en el Reino Unido
[ n+r U.K ]	Nacido/a y residente en el Reino Unido
Mandinga	De grupo étnico "Mandinga"
Mandinga / Wolof	De grupo étnico "Mandinga" (por filiación), socializado entre "Wolof"
Mandinga: Yajanke	De grupo étnico "Mandinga", subgrupo "Yajanke"
Guinea Bissau / Gambia	Nacido/a en Guinea Bissau, socializado/a en Gambia

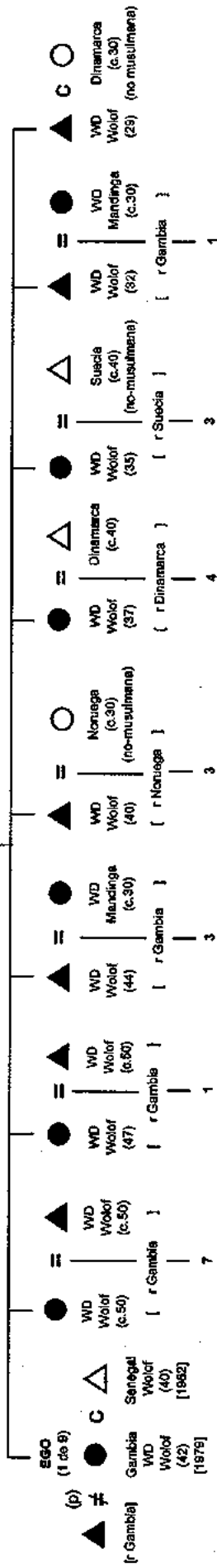
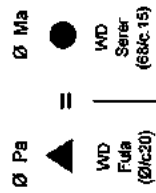
DISTRITOS/ÁREAS GEOGRÁFICAS DE NACIMIENTO	
<u>GAMBIA</u>	
WD	Western Division
URD	Upper River Division
CRD	Central River Division
NBD	North Bank Division
LRD	Lower River Division
<u>SENEGAL</u>	
N-O	(Nor-Oeste)
S-E	(Sur-Oeste)
S	(Sur)
N	(extremo Norte)
N-E	(Nor-Este)

**NOTA:** En los diagramas sólo aparecen los datos descriptivos de las personas con algún tipo de unión (matrimonio, cohabitación, etc.). El orden de los hermanos de EGO es de mayor a menor en edad desde el centro a los extremos, exceptuando a EGO, que tiene indicada la posición que ocupa entre paréntesis.

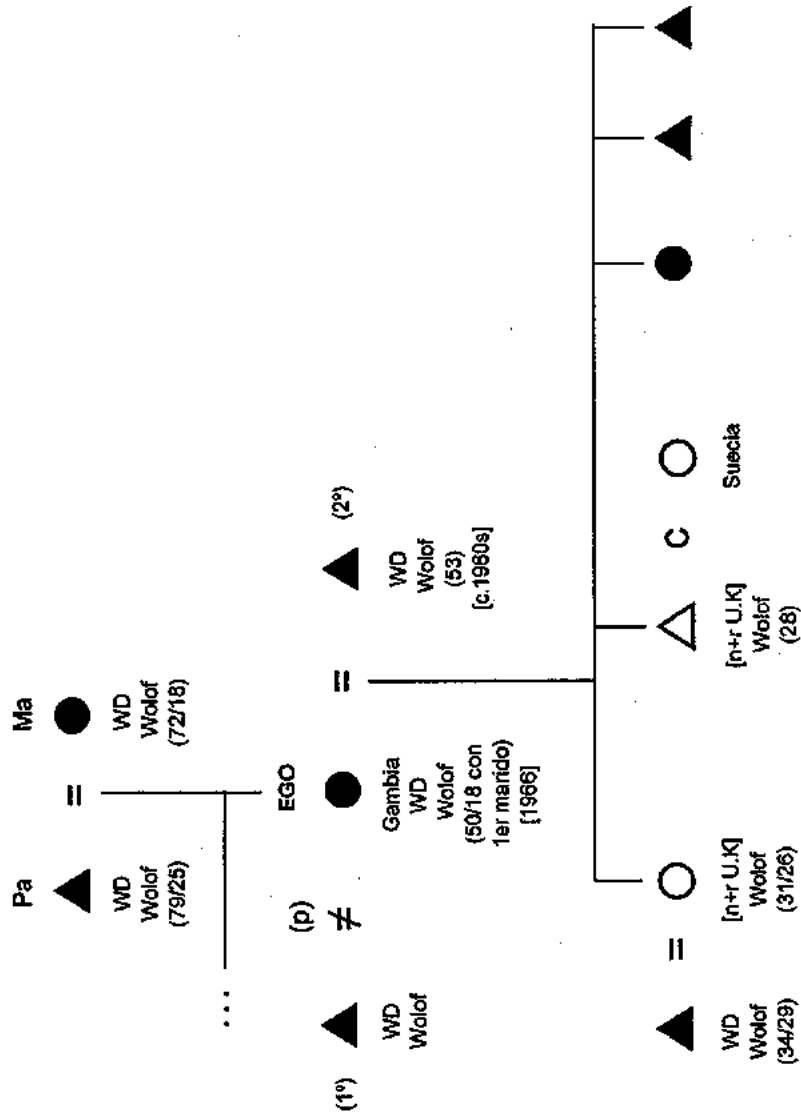












## SEGUNDA PARTE

### CAPÍTULO 3

#### NUEVAS TENDENCIAS DE LAS MIGRACIONES EN ESPAÑA: LA INMIGRACIÓN AFRICANA Y EL CASO DE LA INMIGRACIÓN SUBSAHARIANA EN CATALUÑA

##### 3.1 Introducción

Castles y Miller (1993) se referían al siglo XX como a la “Era de la migración”, por los masivos flujos migratorios internacionales a causa de la expansión del mercado global y la movilidad de trabajadores que caracterizaron ese período. Ciertamente, las migraciones internacionales no son un fenómeno nuevo. Baste recordar que entre 1810 y 1921 alrededor de treinta y cuatro millones de personas, básicamente europeos, emigraron a los EE.UU. Sin embargo, actualmente podemos hablar de un *nuevo orden*; esto es, una mundialización de los flujos migratorios sin precedentes. En el contexto que nos ocupa ha habido cambios significativos en el patrón migratorio: en la actualidad la inmigración extra-comunitaria en los países de la UE es mayor que la emigración de los europeos hacia el exterior, un fenómeno que se inició en 1945 y que se ha acentuado en las últimas dos décadas, por lo que las migraciones internacionales se consideran hoy uno de los factores más importantes de los procesos de globalización (Faist 2000). En este contexto de mundialización de los flujos migratorios transnacionales, los países del sur de Europa han experimentado en las últimas tres décadas un cambio en su tendencia migratoria: han pasado de ser “países de emigración” a ser cada vez más “países de inmigración”, habiéndose incrementado notablemente el volumen de inmigrantes de países del Tercer Mundo. Uno de los países donde este fenómeno ha sido bien analizado es Italia, donde primeramente se produjo el cambio. Sin embargo, cada vez más, los estudios nacionales e internacionales se han centrado en el caso de España, como uno de los países donde se ha incrementado de forma muy significativa la inmigración extranjera procedente de países del Tercer Mundo.<sup>210</sup> Como se mostrará más adelante, África es el continente que ha incrementado más su presencia en el territorio español en los últimos años, un proceso paralelo al declive en los flujos inmigratorios desde otros continentes, como Europa, hasta el momento el primer continente en volumen de inmigración. Los marroquíes son el grupo más numeroso y mejor estudiado. Sin embargo, cabe prestar atención al significativo crecimiento de la inmigración subsahariana, que es una de las áreas desde donde se prevee que más población emigre hacia España, y particularmente hacia Cataluña, en los próximos años.

<sup>210</sup> Sigo aquí la clasificación del Colectivo IOÉ (1994-b: 89, n.4) que define “Tercer Mundo” como: África, Asia (excepto Japón), y Latinoamérica (desde Méjico hasta Argentina); y “Primer Mundo” como: Norteamérica, Japón, Australia, Nueva Zelanda y Europa (cuestionando la inclusión de ciertos países del ex-bloque del Este).

El objetivo de este capítulo es ofrecer una visión de conjunto del cambio en los patrones de inmigración al que me he referido más arriba, centrando la atención en la inmigración africana en España, primero, y en Cataluña, después, para analizar finalmente y con detenimiento el contingente migratorio del África subsahariana. No se pretende aquí analizar en profundidad la inmigración en España en su conjunto; sin embargo, parece razonable empezar por un breve análisis del contexto para detenernos luego en el caso de la inmigración africana en España y Cataluña.

### 3.2 Contexto general: España y el cambio de tendencia migratoria

Tradicionalmente, España ha seguido dos tendencias migratorias: una considerable emigración hacia América y los países de Europa del norte, y una tradicional intensiva inmigración interior, básicamente desde provincias del sur a provincias del norte del país. Este modelo migratorio cambió a mitades de los años 1970s, cuando el balance migratorio pasó de perder a ganar población con la migración (Muñoz Pérez e Izquierdo Escribano 1989; Colectivo IOÉ 1994-b: 84-85). El modelo migratorio español es producto de la migración internacional de la pos-guerra, que tuvo lugar a gran escala desde los años 1950s a los 1970s en Europa Occidental (King 1993: 22-29). Los *guestworkers* españoles sustituyeron a los italianos como principal mano de obra; así entre 1965 y 1975 emigraron un total de 872.974 españoles (sólo contando la salida y no el retorno), el 92% de los cuales se dirigieron hacia el norte de Europa, principalmente a Alemania y Francia. Más adelante, portugueses y griegos primero, luego yugoslavos y turcos, y finalmente inmigrantes procedentes de distintos países en vías de desarrollo (p.e. hindúes hacia el Reino Unido, o africanos a Francia), han ido substituyéndose unos a otros como mano de obra barata. Hacia mitades de los años 1970s, el tradicional modelo de emigración se detuvo, y medio millón de españoles retornaron a España, iniciando así un proceso de descenso progresivo de la emigración que continúa hoy día (véase Tabla (3).1 y Gráfico (3).1, en la página siguiente). El saldo migratorio es negativo (i.e. hay más población retornada que emigrada) de forma ininterrumpida desde 1986. Las causas de este cambio fueron diversas: económicas (recesión, fin de contratos), sociales (dificultades de integración en los países de destino, hostilidad social), y de ciclo vital (vínculos familiares y/o matrimoniales en origen).

Al mismo tiempo que se producía un retorno de españoles a su país de origen, y al igual que ocurría en otros países del mediterráneo desde los años 70 y 80, la inmigración extranjera empezó a aumentar sustancialmente, principalmente procedente de países europeos, Estados Unidos y Japón, pero, especialmente desde mitades de los 80, también procedente de países del Tercer Mundo, básicamente de Marruecos y países latinoamericanos y, en menor cantidad, de Asia y otros países africanos.

Tabla (3).1

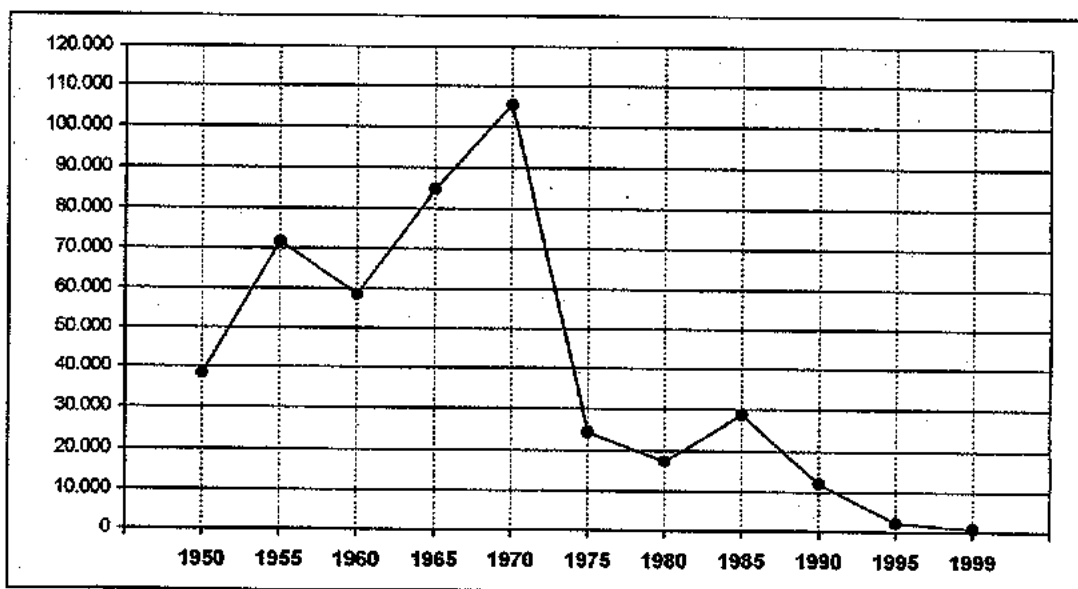
Evolución quinquenal de la emigración española 1950-1999 (datos de flujo)

AÑO	Emigrantes (abs.)
1950	38.401
1955	71.775
1960	58.547
1965	84.760
1970	105.538
1975	24.477
1980	17.413
1985	28.811
1990	12.044
1995	2.136
1999	852

Fuente: *Anuario de Migraciones 2000*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, DGOM. Elaboración propia.

Gráfico (3).1

Evolución quinquenal de la emigración española 1950-1999 (datos de flujo)



Fuente: *Anuario de Migraciones 2000*, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, DGOM. Elaboración propia.

Esto supone un cambio estructural muy significativo: se pasa de recibir inmigrantes del norte europeo –principalmente acaudalados turistas y jubilados– a recibir inmigrantes económicos del Tercer Mundo (King y Rybaczuk 1993; King, Fielding y Black 1997; King 2000; King 2001). Este cambio puede ser básicamente atribuido a tres procesos, a saber: a) diversas causas económicas, políticas y demográficas que actuaban como *push factors*; b) restricciones en la entrada (visado) en los países norte-europeos; y c) el *boom* económico de España de finales de los 1970s y principios de los 1980s, que coincidió con la transición

política española, y que creó una nueva demanda de fuerza de trabajo, tradicionalmente suplida por inmigrantes nacionales.

En contraste con los países del norte de Europa, donde la mayor parte de la migración ocurrió entre los años 1950 y 1970, España y los demás países del sur de Europa (Italia, Portugal y Grecia) han experimentado las tasas de inmigración internacional más altas durante las dos últimas décadas, consolidándose como una de las subregiones receptoras de primera relevancia internacional (Arango 2002: 28). Mientras la inmigración extranjera ha decrecido en Europa Occidental, España ha tenido la tendencia inversa (véase Gráfico (3).2, en la página siguiente), siendo cada vez menos un país de “primer paso a Europa” y más un país receptor de inmigración extranjera permanente. A pesar de que en números absolutos España es aún un país de emigración más que un país de inmigración, es decir, que hay más españoles en el extranjero (alrededor de 1,6 millones en 1999) que extranjeros en España (1,1 millones en 2001), la tendencia es a ser un país receptor de población extranjera, y todavía con un característico doble flujo: por un lado, recibe inmigrantes del norte rico (turistas, jubilados, etc.) y por otro, inmigrantes del sur pobre, especialmente desde los años 1980s (Colectivo IOÉ 1994-b: 89-90; King y Rybczuk 1993: 196).

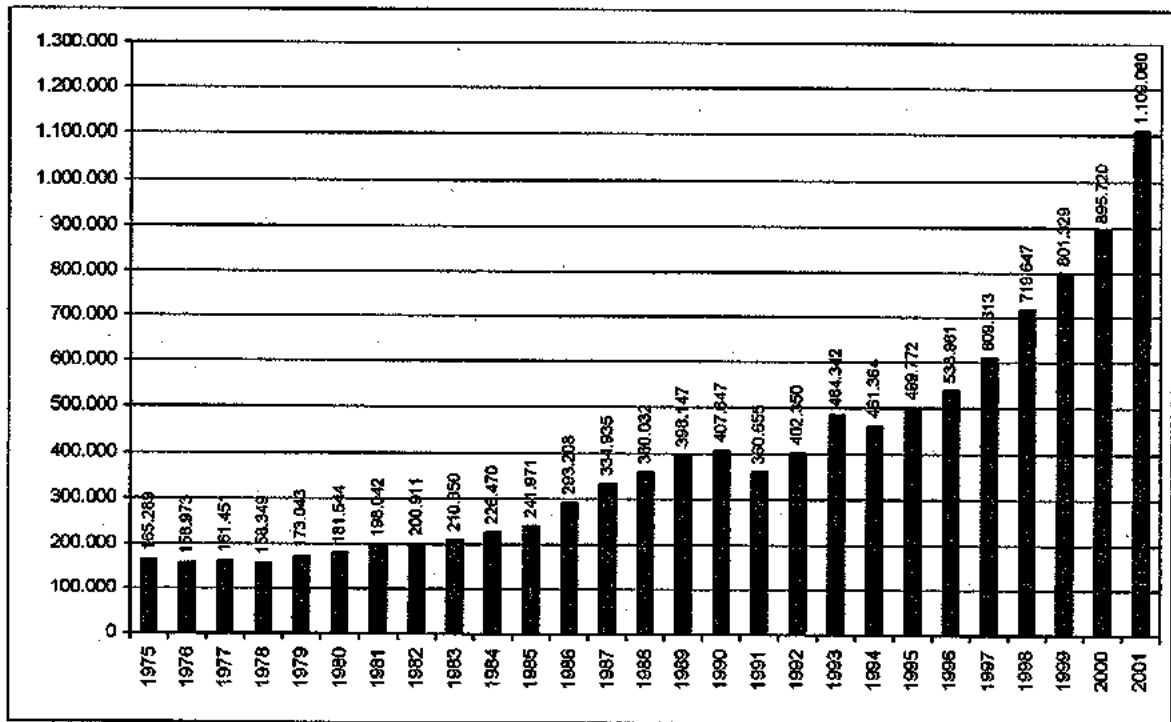
Según datos del Eurostat (2001), al iniciarse el año 2001 la UE tenía 377,6 millones de habitantes, de los cuales unos 20 millones tenían nacionalidad extranjera. Durante el año 2000 llegaron a los países de la U.E 816.000 inmigrantes, casi 100.000 más que en el año anterior. Proceden en su mayoría del Magreb, Turquía, India, los Balcanes y África subsahariana, y principalmente residen en Alemania, los Países Bajos, Francia y Reino Unido, aunque es Luxemburgo el país que presenta la mayor tasa de extranjeros (véase, más arriba, Tabla (2).1). Una vez finalizado el año 2001, había en España 1.109.060 inmigrantes extranjeros registrados.<sup>211</sup>

---

<sup>211</sup> Según datos elaborados por Lluís Recolons en base al Registro de residentes extranjeros de la Dirección General de Policía, que recoge el contingente de extranjeros con permiso de residencia en vigencia a 31/XII/2001. A finales de enero de 2002, y con motivo de un Simposio internacional sobre políticas de inmigración en la Europa mediterránea celebrado en Barcelona (cf. ICM-UPF 2002), el Delegado del Gobierno para la Inmigración, Enrique Fernández Miranda, hacía una la previsión del contingente de extranjeros al final del primer trimestre de 2002 en 1.200.000 personas. En 2002-2003 se dispondrá de datos más fiables a partir del Censo de Población de 2001, que recogerá los datos de todo el proceso de regularización y de todas las personas no contabilizadas por diversas razones, lo que cribará previsiones y aproximaciones hechas desde distintas fuentes. Las estadísticas oficiales sólo proporcionan datos parciales del número de inmigrantes, ya que aquellos que carecen de documentación no están registrados. España es uno de los países de la UE con más inmigrantes en situación ilegal (unos 300.000 a finales de enero 2002). El proceso extraordinario de regularización de extranjeros del año 2000 permitió que muchos de los llamados “sin papeles” legalizaran su situación. La disposición transitoria primera de la nueva Ley de Extranjería (Ley Orgánica 4/2000 de 11 de enero sobre acuerdos y libertades de los extranjeros en España y su Integración Social, modificada por la Ley orgánica 8/2000 de 22 de diciembre), obligaba al Gobierno a abrir un periodo transitorio en la aplicación de dicha ley, que se caracterizó por la tramitación de varios procesos de regularización: el de julio de 2000, para la regularización de los extranjeros que se encontraran en territorio español antes del día 1 de junio de 1999 y acreditaran haber solicitado en alguna ocasión permiso de residencia o trabajo o que lo hubieran tenido en los últimos tres años, a lo que siguió la revisión de oficio de los que quedaron descolgados de éste porque no pudieron demostrar que se hallaban en España antes de esa

Gráfico (3).2

Inmigración extranjera en España 1975-2001 (datos de stock a 31/XII de cada año) \*



\* Los datos generales correspondientes a los años 1991 y 1992 sufren una quiebra apreciable con respecto a los de años anteriores, debido a la depuración aplicada que afecta de modo especial a los datos de extranjeros comunitarios.

Fuente: *Anuario de Migraciones 2000*, Ministerio de Trabajo y AA.SS, DGOM; *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE; y Lluís Recolons para el dato de 2001 (en base al Registro de residentes extranjeros de la Dirección General de Policía, Ministerio del Interior). Elaboración propia.

fecha, y, finalmente, el proceso de regularización por arraigo, que adelantaba la prueba de encontrarse en España al 23 de Enero de 2001. Este es, pues, en su conjunto, el cuarto proceso de regularización después de los habidos durante los años 1985, 1991 y 1996, y del que cabe señalar una patente carencia de información y de seguridad jurídica para los interesados. Según datos de la Dirección General de Ordenación de las Migraciones del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 244.790 inmigrantes se acogieron al proceso extraordinario de regularización en julio de 2000, 115.757 de cuyas solicitudes fueron aceptadas. Durante el proceso de regularización por arraigo, que finalizó el 31 de julio de 2001, se presentaron 322.761 solicitudes más, aunque la mayoría no cumplían los requisitos necesarios. El problema de añadir los regularizados que quedan es que aún no hay un listado oficial sobre los que efectivamente se han regularizado. Al contingente de regularizados habría que sumarles aquellos que obtuvieron el permiso de residencia sin tener que pasar por la regularización extraordinaria y restar las posibles bajas que se hayan producido en los permisos oficiales (retornos, permisos caducados, etc). Teóricamente también se deberían computar los hijos nacidos en España de padres extranjeros que siguen teniendo nacionalidad no española. Por otro lado, hay que tener en cuenta el problema de la sobreestimación por la duplicación (o triplicación) de los individuos por distintos motivos (p.e. muchos inmigrantes presentan varias solicitudes de regularización, en la misma o en distinta jurisdicción y con el mismo o con distinto nombre, con el fin de asegurarse la "legalidad"). Sobre las características y evolución de la inmigración irregular en España, consúltese Colectivo IOÉ (1999). Finalmente, decir que, en mi opinión, un énfasis excesivo en la exactitud de datos de este tipo, siempre aproximativos, carece de sentido y nos desvía de las cuestiones realmente importantes que cabe abordar.

Aunque ciertamente puede apreciarse un crecimiento importante en los últimos años, estamos hablando, en cualquier caso, de entre el 2% y el 3% de la población total<sup>212</sup>, un contingente todavía pequeño en comparación con el volumen de inmigración extranjera en otros países europeos: 35,6% en Luxemburgo, en torno al 9% en Alemania, Bélgica y Austria, 6,2% en Francia o el 3,5% en el Reino Unido<sup>213</sup> (Eurostat 2001).

En el año 2000, por primera vez, el número de inmigrantes extra-comunitarios supera al de comunitarios.<sup>214</sup> Por otro lado, a pesar de que la inmigración procedente del resto de Europa representa todavía el mayor porcentaje del total de extranjeros, su peso relativo ha decrecido en las últimas décadas, mientras que el procedente de otros continentes ha aumentado. Así, la inmigración procedente de América ha aumentado, básicamente por la inmigración latinoamericana, que en 2001 representa el 95% del total continental. Entre los latinoamericanos destacan los inmigrantes procedentes de (por orden): Ecuador, Colombia, Perú, República Dominicana, Cuba y Argentina; estos seis países constituyen más del 80% del total de inmigrantes latinoamericanos residentes en España. Por otro lado, y aunque su peso relativo dentro del conjunto de extranjeros haya decrecido, la inmigración procedente de Asia ha experimentado también un aumento en los últimos años, concretamente la inmigración de China y de Filipinas, que junto con Pakistán representan el 71,2% de la inmigración asiática en España. Pero, sin duda, el aumento más significativo es el que ha experimentado la inmigración procedente de África, especialmente entre 1995 y 2000 (en 2001 el peso relativo de África en el conjunto de residentes extranjeros ha descendido debido al mayor aumento de la inmigración procedente de América) (véanse Tabla (3).2 y Gráfico (3).3, en las páginas siguientes).

---

<sup>212</sup> Si consideramos la población total de España a fecha de 01/01/2000, que es la cifra oficial más reciente disponible en el momento de redacción de este trabajo, y dividimos por el contingente de población extranjera en esa fecha (801.329), obtenemos un 1,97% de extranjeros. Con el contingente de extranjeros a 31/XII/2001, al finalizar el año 2001 el porcentaje habría aumentado a en torno el 2,6%.

<sup>213</sup> Cabe decir que paralelamente, a lo largo de los últimos años, han tenido lugar procesos de regularización de inmigrantes en el resto de países de la UE, como Alemania, Reino Unido, Francia o Italia. En algunos países, como el Reino Unido, se ha dado prioridad a los casos de refugiados y demandantes de asilo, en detrimento de los inmigrantes económicos en situación irregular. Sobre los procesos de regularización habidos en los países de la UE véase: OECD-SOPEMI (2000: 76; 2001: 80-81).

<sup>214</sup> Se pasa del 47,8% de extra-comunitarios en 1999 al 53,1% en 2000, el porcentaje de variación del régimen general entre esos dos años es del 24,26% frente al 0,36% de variación en el régimen comunitario. Según datos preliminares a diciembre de 2001, de los 1.109.060 de inmigrantes residentes en España, 709.000 eran extracomunitarios, lo que supone el 64% del total, un aumento del 4% respecto al año anterior.

Tabla (3).2  
Evolución del peso relativo de la población extranjera residente en España 1975-2001, por continentes de procedencia (a 31/XII de cada año)

	EUROPA	%	AMÉRICA	%	ÁFRICA	%	ASIA	%	OCEANIA	%	APÁTRIDAS	%	TOTAL
1975	102.702	62,1	48.142	29,1	3.232	2,0	9.393	5,7	440	0,3	1.380	0,8	165.289
1980	118.372	65,0	46.701	25,7	4.067	2,2	11.419	6,3	518	0,3	968	0,5	182.045
1985	158.126	65,3	54.067	22,3	8.529	3,5	19.451	8,0	748	0,3	1.040	0,4	241.971
1990	270.022	66,2	80.558	19,8	25.854	6,3	29.116	7,1	1.103	0,3	994	0,2	407.647
1995	255.702	51,1	108.931	21,8	95.725	19,2	38.221	7,6	859	0,2	335	0,1	499.772
2000	361.437	40,4	199.964	22,3	261.385	29,2	71.015	7,9	902	0,1	1.017	0,1	895.720
2001*	411.821	37,1	298.798	26,9	304.149	27,4	91.546	8,3	944	0,1	1.095	0,1	1.109.060

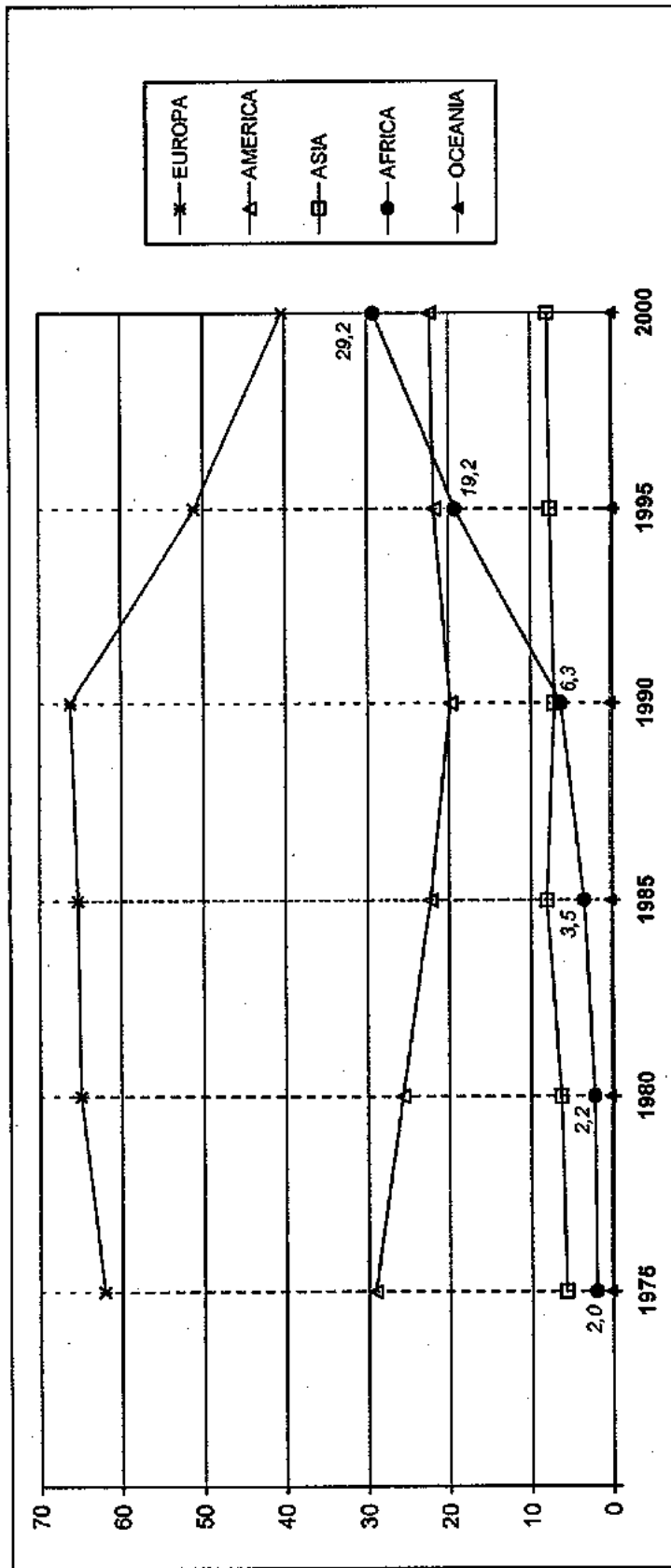
\* hay 707 casos de error u omisión.

Fuente: *Anuario de Migraciones 2000*, Ministerio de Trabajo y AA.SS, DGOM; *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE; y *Lluís Recolons para los datos de 2001* (en base al Registro de residentes extranjeros de la Dirección General de Policía, Ministerio del Interior). Elaboración propia.



Gráfico (3).3

Evolución del peso relativo de la población extranjera residente en España 1975-2000 (períodos quinquenales), por continente de procedencia (a 31/XII de cada año)



Fuente: Anuario de Migraciones 2000, Ministerio de Trabajo y A.A.SS, DGOM; y Anuario Estadístico de Extranjería 2000, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia

### 3.3 La inmigración africana en España y Cataluña

#### 3.3.a El aumento de la inmigración africana en España: causas y características socio-demográficas

Como se ha mencionado anteriormente, la inmigración africana en España empezó a aumentar a mitades de los años 1980s, y notablemente desde principios de los 1990s. Las causas de este incremento son diversas; a saber: el aumento de las restricciones de entrada en los países de Europa del norte; la cercanía geográfica y la relativa facilidad de entrada en España; el especial modelo de crecimiento económico español, basado en la terciarización, informalidad y flexibilidad laborales y la necesidad de mano de obra barata que sustituyera a la de inmigrantes nacionales (ahora clase media); y diversos factores de presión a la emigración en los países de origen (pobreza, conflictos políticos, religiosos o étnicos, causas medio-ambientales y demográficas).

El que la inmigración extranjera en un país proceda de un lugar u otro está en gran parte condicionado por factores de proximidad geográfica; así, en Alemania el 29% de los inmigrantes son turcos, y en el Reino Unido el 21% son irlandeses. Pero la historia colonial del país no es menos determinante: del mismo modo que los zaireños han emigrado a Bélgica, los argelinos o senegaleses a Francia, los caboverdianos, angoleños y guineanos (Guinea Bissau) a Portugal o los nigerianos e hindúes al Reino Unido, los marroquíes y ecuator-guineanos lo han hecho a España (en el caso de Marruecos, también por la proximidad geográfica). De hecho, los marroquíes son la nacionalidad extranjera más numerosa de España (representan el 22,3% del total de extranjeros). La mayoría proceden de las provincias que después de 1912 se convirtieron en protectorado español, y han emigrado hacia España en dos oleadas: tras la independencia (entre 1956 y finales de los 1960s), y, más significativamente, desde finales de los 1980s.<sup>215</sup> El 82% de los inmigrantes africanos en España proceden del Magreb. En este sentido, el Comisario europeo de Justicia e Interior, Antonio Vitorino, señalaba recientemente en un Simposio internacional sobre políticas de inmigración en la Europa mediterránea celebrado en Barcelona (*cf.* ICM-UPF 2002) que los movimientos migratorios procedentes de la zona mediterránea – especialmente de Marruecos, que constituye el tercer mayor colectivo de un país tercero que reside en la UE, y crecientemente de países como Argelia y Egipto– son de una especial importancia para la Unión Europea, y que su adecuada gestión y tratamiento constituye uno de los mayores desafíos sociales y políticos en los próximos años. Sin embargo, el África subsahariana se perfila como un área de inmigración en significativo aumento. De hecho, una de las conclusiones del informe sobre el estado de la inmigración en el mundo de la Organización Internacional de Migración del año 2000 (IOM-ONU 2000) es que las migraciones internacionales cobrarán una importancia creciente en el caso

<sup>215</sup> Sobre la inmigración marroquí en España consúltese: Giménez (1993-b); González Pérez (1995); Pumares (1996: 57-58). Para el caso de Cataluña consúltese Colectivo IOÉ (1994-a, 1995, 1996) y Losada (1994).

del África subsahariana, en gran medida porque las perspectivas y posibilidades de las migraciones internas están cada vez más limitadas, lo que conlleva una situación de pobreza generalizada e inseguridad económica.

Durante los años 1980s muchos africanos entraban en la península clandestinamente usando visados turísticos, y luego convirtiéndose en trabajadores ilegales. Hoy, debido a las causas antes citadas, algunos usan la vía del asilo político para entrar. Otra forma de entrada en la Península (Europa), sin duda la más dramática, y que ha aumentado mucho en los últimos años, es cruzando el Estrecho de Gibraltar, que separa África de España sólo por 14km., en patera, zódiac –más rápidas– o como pasajeros clandestinos en barcos de pesca, una situación de la que se hacen eco tanto los *mass media* nacionales como los internacionales.<sup>216</sup> Alrededor de este fenómeno, ha crecido un mercado clandestino en el que mucha gente saca su tajada: los pescadores cobran unas 100.000 ptas. (600 euros) por cruzar el estrecho; pequeñas empresas familiares organizan viajes en pateras, cobrando parecidas cantidades; taxistas de la costa española cobran por llevar a los inmigrantes a zonas donde les pueden ofrecer un trabajo clandestino; dueños de prostíbulos captan mujeres jóvenes para sus negocios; empleadores de las constructoras buscan mano de obra barata; y funcionarios obtienen sustanciosos sobornos (en Tánger de uno a dos millones por zódiac). La primera oleada de inmigrantes clandestinos tuvo lugar a principio de los 90, cuando el término “espaldas mojadas”, hasta entonces sólo atribuido a los clandestinos mejicanos que cruzaban el Río Grande para llegar a EE.UU, se empezó a usar para referirse a los inmigrantes que cruzaban el Estrecho de Gibraltar. Mientras que las primeras oleadas de pateras eran básicamente de población subsahariana y, más adelante, marroquí, hoy la ruta de los inmigrantes clandestinos o *jarraga* –como se les denomina en Marruecos– también involucra a países como Argelia, Mali, Niger, Libia, Guinea, Togo, Burkina Faso, Zaire, Ruanda, Camerun, entre otros, si bien Marruecos, Senegal, Gambia y Guinea Ecuatorial son aún los países de origen más importantes. De hecho ha habido un significativo aumento de los subsaharianos respecto a los marroquíes durante el último año.<sup>217</sup> La mayoría son hombres, pero cada vez llegan más mujeres solas o con criaturas, incluyendo a embarazadas a punto de dar a luz, y que algunos consideran “hijos salvoconducto”.<sup>218</sup> También aumenta el número de menores que viajan solos y se quitan edad (viajan sin documentación) para ser acogidos en residencias de menores en España. El itinerario por tierra se realiza con escalas hasta llegar a la Península, un viaje que dura meses, incluso años, pues supone atravesar numerosos países, incluyendo el desierto del Sáhara. Para los senegambianos básicamente: Senegal, Mali, Argelia y Marruecos. Una

---

<sup>216</sup> Por ejemplo, el 9 de septiembre de 2001 un periódico canadiense de gran tirada (*The Toronto Star*), dedicaba un extenso reportaje a la situación de la inmigración clandestina procedente de África en España, que titulaba: ‘Banging on Europe’s door’.

<sup>217</sup> Según la Comisaría General de Documentación y Extranjería, a 30 de junio del 2001 se habían interceptado en Andalucía 2.066 inmigrantes subsaharianos, frente a los 2.859 que lo fueron durante todo el año anterior.

<sup>218</sup> Véase, por ejemplo, *La Vanguardia*, 3-12-2000, pp. 16-17, Revista.

vez en Marruecos se espera durante días el momento de entrar en Ceuta a través de mafias, que cobran cantidades entre 200.000 y un millón de ptas. (o entre 1.200 y 6.000 euros). Ceuta y Melilla, en la punta de la costa africana, se han convertido en plataformas para emigrar de África a Europa, la “tierra prometida”. La situación allí viola los derechos humanos más elementales. A sólo 14 km. de Europa, miles de personas esperan su oportunidad en precarios “campos de refugiados” y los escondrijos ilegales más diversos (corrales, subterráneos, etc.) en condiciones infrahumanas a nivel de vivienda, alimentación y sanidad. Muchos llevan en esas condiciones más de un año y, tras la larga espera, muchos mueren cruzando el estrecho, por ahogo, hipotermia o por inhalación de gases producto de la reacción química de la mezcla de carburante y agua salada. Una nueva estrategia de las organizaciones dedicadas al tráfico de inmigrantes es la de no incluir un guía, sino instruir a los propios pasajeros, a los que han cobrado hasta 300.000 ptas. (unos 1.800 euros), a guiar la patera hasta las costas peninsulares. Esto implica menos riesgo para la organización, que prefiere arriesgar una embarcación a perder a un miembro de la organización y la continuidad del negocio, y más riesgo para los inmigrantes, pues aumenta la probabilidad de fracaso por su inexperiencia en la conducción de las embarcaciones.

Las mafias, que ejercen de prestamistas, están mayoritariamente formadas por españoles o marroquíes; aunque en Tanger empiezan a surgir grupos de traficantes de personas controlados por subsaharianos. En la Península, hay también quienes van por libre, como mujeres que cobran a los padres por introducir a sus hijos a la Península haciéndolos pasar por hijos suyos. Sin embargo, muchas veces estas mafias llegan a altas esferas y están muy bien organizadas, con lo que su erradicación se hace difícil.<sup>219</sup> Una vez en la Península, todavía se corre el riesgo de ser secuestrado por las mismas mafias que, previo pago, les habían garantizado un trabajo seguro, y que esta vez reclaman a sus familiares en Marruecos o en España un pago por el rescate, una práctica cada vez más habitual.<sup>220</sup> Cabe decir que paralelamente, especialmente a partir de 1996, se han incrementado en España las redes dedicadas a la explotación sexual de mujeres inmigrantes, procedentes en su mayoría de Europa del Este (principalmente de Rusia, Checoslovaquia y Ucrania), pero también de Latinoamérica (principalmente de Colombia, y en menor medida de República Dominicana y Ecuador) y África (sobre todo de Nigeria). También aquí las mafias pueden ejercer de prestamistas, extorsionando a las mujeres y a sus familias, o dedicarse directamente a la compraventa de éstas y de sus bebés. El secuestro de mujeres, junto a la promesa de aumento del poder adquisitivo o de

---

<sup>219</sup> Un ejemplo es la desarticulación en Julio de 2001 de la Capitanía Marítima en Ceuta, que manejaba una red que introducía a inmigrantes *sin papeles* desde Marruecos a Ceuta para trasladarlos al litoral gaditano en embarcaciones de pesca, encubriéndolos como tripulación de la embarcación. Cobran medio millón de ptas. (3.000 euros) por persona. Véase *El Periódico de Cataluña*, 05-07-2001, p. 41.

<sup>220</sup> Véase, por ejemplo: Seis magrebíes, detenidos en Almería por secuestrar a 19 inmigrantes irregulares, *El País Digital. Edición Cataluña* (<http://www.elpais.es>), 13-07-2001; Una ‘prisión’ en el zoco de Algeciras, *El País. Edición Cataluña*, 19-07-2001, p. 17, España.

matrimonio con un europeo occidental son los procedimientos de captación más comunes.<sup>221</sup>

Debido al aumento de la vigilancia policial en el estrecho,<sup>222</sup> y que entendemos como parte de un objetivo quimérico del control total de la inmigración clandestina, cada vez más africanos (subsaharianos, marroquíes y saharauis), siguen la ruta que va de Marruecos a Fuerteventura y Lanzarote (Canarias), donde piden asilo político como saharauis o intentan entrar con un visado de turista haciéndose pasar por mauritanos, que tienen mejor imagen en Canarias). Esta ruta aumenta en la misma proporción que desciende la del Estrecho; aunque las llegadas en patera a la Península no se detienen, a pesar de lo que auguraban las tesis del Gobierno sobre la eliminación del “efecto llamada” con la entrada en vigor de la reforma de la Ley de extranjería.<sup>223</sup> Por otro lado, cabe decir que la mayoría de los inmigrantes clandestinos que llegan en patera a la Península, son repatriados a sus países. Con la entrada en vigor de reforma de la Ley de Extranjería del 2001 (23/1/2001), los extranjeros sin permiso de trabajo y residencia pueden ser expulsados. Son gente cuyas solicitudes de regularización habían sido rechazadas o archivadas y que no entran en la revisión de oficio que ha prometido el Gobierno para los que no acreditaron su estancia en España antes del 30 de junio de 1999. Este proceso de expulsión es complejo jurídicamente y requiere una gran inversión económica, además de las dificultades prácticas que presenta: muchos inmigrantes (p.e. subsaharianos) destruyen su documentación antes de desembarcar en España, con lo que no se conoce el país de origen. Estas personas nunca obtendrán la residencia, aunque tampoco podrán ser expulsados (si son detenidos, deben ser puestos en libertad en pocos días). Las mujeres embarazadas no pueden ser expulsadas, por razones humanitarias. De ahí que se haya incrementado mucho el número de mujeres – sobre todo subsaharianas– que llegan a las costas españolas embarazadas o, literalmente, dando a luz. Hay que señalar que esta situación no es exclusiva de España, y que puede compararse con el reciente éxodo de albaneses hacia Grecia e Italia, o las arribadas de kurdos a Francia, además de las entradas clandestinas en general, como el paso de inmigrantes clandestinos de Francia a Inglaterra por el tunel del Canal de la Mancha.

Todo esto ha hecho que algunos se refieran al espacio del Mediterráneo como a un nuevo Río Grande (Misiti *et al.* 1995: 184). Aunque, siguiendo a Arango (2002: 27-28), el hecho de que los flujos en la región mediterránea son mucho más complejos y

---

<sup>221</sup> Sobre la prostitución ilegal de mujeres inmigrantes en España en general véase *El Mundo*, 16-01-2002, p. 29, Sociedad. Sobre el caso de la prostitución y compraventa de mujeres y menores en Almería, véase *El Mundo*, 05-07-2001, pp. 18-19, Sociedad. Véase también *El País. Edición Cataluña*, 29-08-2001, p. 18, España.

<sup>222</sup> Se preveen 20.000.000 de ptas. (120.000 euros) de inversión hasta el 2004 en el sistema de control del Estrecho para interceptación de inmigración irregular y narcotráfico. Sobre el sistema de vigilancia SIVE y la defensa tecnológica del Estrecho de Gibraltar, véase: El Estrecho, el muro electrónico, *El Periódico de Cataluña*, 01-04-2001, p. 16.

<sup>223</sup> La media diaria de irregulares interceptados en las costas aumentó en 2001 un 50% respecto a julio del año anterior. Véase *El País. Edición Cataluña*, 19-07-2001, p. 16, España.

multifacéticos, hacen que esta transposición basada en una visión dualista (Ribera Norte/Ribera Sur) no se ajuste al caso mediterráneo.

La distribución residencial de los inmigrantes africanos en España sigue el mismo patrón que la del conjunto de inmigrantes extranjeros: las provincias del litoral mediterráneo (desde Málaga a Girona), Madrid, las Islas Baleares y las Canarias. Sin embargo, en términos relativos, la distribución muestra cómo algunas comunidades con pocos inmigrantes en números absolutos, tienen una mayor densidad que otras donde hay mayor volumen. Así, Cataluña y Madrid son las comunidades que reciben la mayoría de inmigrantes; pero la densidad relativa es mayor en Canarias, Baleares o Melilla para el conjunto de extranjeros, y en Melilla y Ceuta para los extranjeros de nacionalidad africana (véanse Tabla (3).3, Gráfico (3).4 y Gráfico (3).5; y Tabla (3).4, Gráfico (3).6 y Gráfico (3).7, en las páginas siguientes). El patrón de concentración espacial de los inmigrantes en España contrasta con el patrón más disperso de otros países europeos (p.e. Italia), aunque de hecho haya una gran movilidad interprovincial en función del trabajo.

En general, las características socio-demográficas de los inmigrantes africanos son similares a la del conjunto de inmigrantes del Tercer Mundo. Se trata generalmente de inmigrantes económicos que ocupan los trabajos más precarios en la agricultura, la construcción, la industria y los servicios, pero con una diversificada economía sumergida. En general, estos trabajadores han reemplazado la tradicional mano de obra informal y temporal nacional, resultando así una especie de complementariedad entre trabajadores inmigrantes y nacionales (Cabré y Domingo 1993: 514; Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales 1996; Colectivo IOÉ 1994-b: 107-108; Misiti *et al.* 1995: 177-178). A pesar de esto, y en parte por el hecho de que esta nueva inmigración ha llegado en un momento de desempleo agudo, las actitudes xenófobas y racistas son comunes (Mereira Cartea y Caride Gómez 1997: 73-74). Mientras que los hombres trabajan en los sectores industrial y de servicios (aunque también en la construcción y la agricultura, dependiendo del país de origen), las mujeres lo hacen fundamentalmente en el sector servicios, principalmente en ocupaciones que tienen que ver con el empleo doméstico y la limpieza de interior de edificios. Asimismo, hay muchos más hombres que disponen de permiso de trabajo que mujeres (C.I.E 1999: 143).<sup>224</sup>

Los marroquíes constituyen en torno al 40% de la mano de obra legal extranjera en España, y más del 80% de la africana (C.I.E 1999: 168, 172). Los inmigrantes de origen subsahariano, cuyo volumen se ha incrementado sensiblemente en los últimos años, están teniendo cada vez más peso en el mercado laboral, acaso por vías más informales.

---

<sup>224</sup> Los individuos que tienen permiso de trabajo tienen automáticamente permiso de residencia; pero uno puede tener permiso de residencia sin tener permiso de trabajo. Muchas mujeres tienen permiso de residencia a través del permiso de residencia permanente de su marido, aunque eso no implica que estén autorizadas a trabajar.

Tabla (3).3

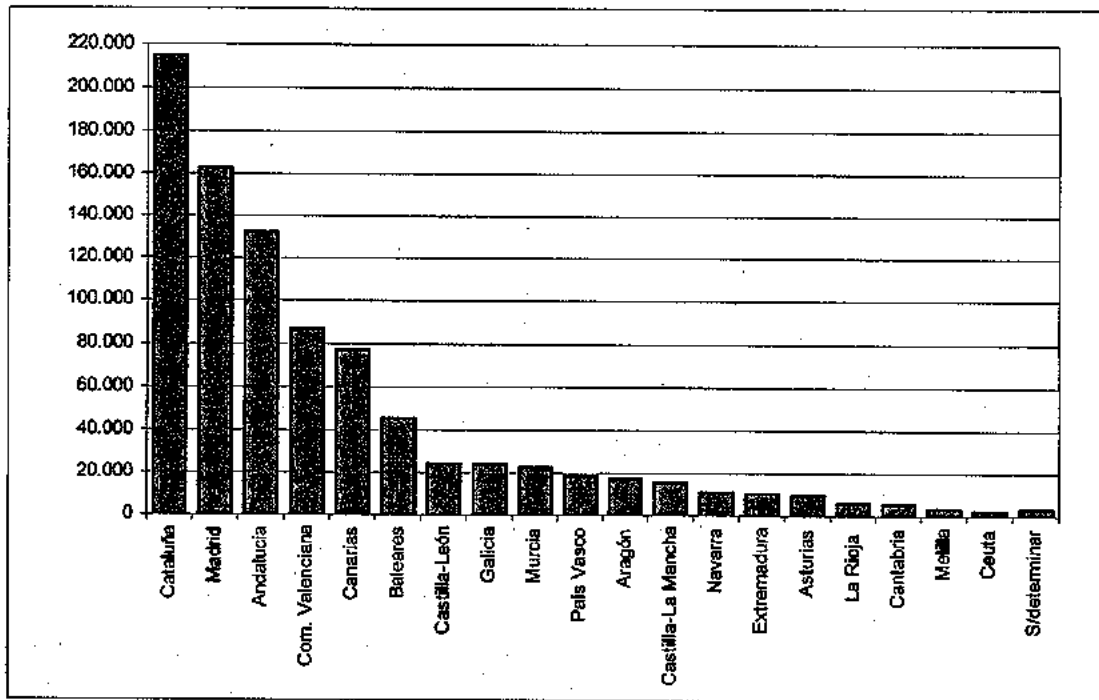
Residentes extranjeros en España. Distribución por CC.AA. a 31/XII/2000: números absolutos y %

CC.AA de residencia	Población de derecho (Rev. Padronal 1/1/2000)	Residentes extranjeros (a 31-XII-2000)	Residentes extranjeros por 1.000 hab.
Andalucía	7.340.052	132.428	18,04
Aragón	1.189.909	17.590	14,78
Asturias	1.076.567	9.519	8,84
Baleares	845.630	45.772	54,13
Canarias	1.716.276	77.594	45,21
Cantabria	531.159	5.388	10,14
Castilla-La Mancha	1.734.261	15.835	9,13
Castilla-León	2.479.118	24.338	9,82
Cataluña	6.261.999	214.996	34,33
Com. Valenciana	4.120.729	86.994	21,11
Extremadura	1.069.420	10.508	9,83
Galicia	2.731.900	24.141	8,84
Madrid	5.205.408	162.985	31,31
Murcia	1.149.328	22.823	19,86
Navarra	543.757	11.002	20,23
País Vasco	2.098.596	18.822	8,97
La Rioja	264.178	5.915	22,39
Ceuta	75.241	2.150	28,57
Melilla	66.263	3.424	51,67
S/determinar	-	3.496	-
<b>TOTAL</b>	<b>40.499.791</b>	<b>895.720</b>	<b>22,11</b>

Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE; e *INE-base: cifras oficiales de población a 01/01/2000*, Instituto Nacional de Estadística. Elaboración propia.

Gráfico (3).4

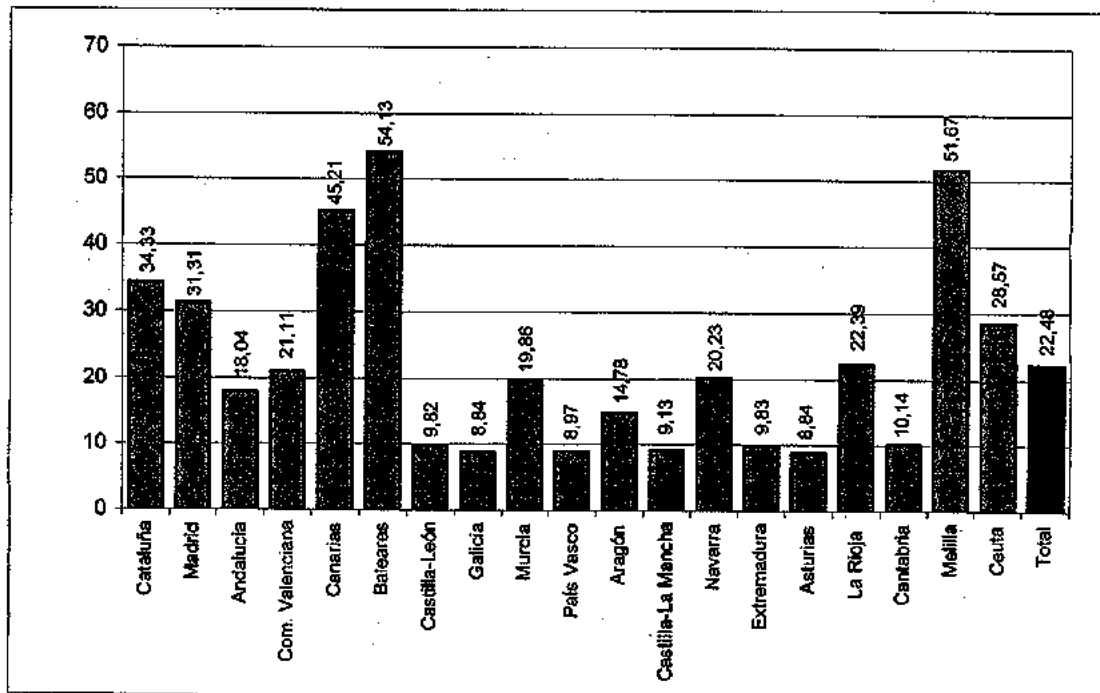
Residentes extranjeros en España. Distribución por CC.AA. a 31/XII/2000: números absolutos



Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE; e *INE-base: cifras oficiales de población a 01/01/2000*, Instituto Nacional de Estadística. Elaboración propia.

Gráfico (3).5

Residentes extranjeros en España. Distribución por CC.AA. a 31/XII/2000: %



Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE; e *INE-base: cifras oficiales de población a 01/01/2000*, Instituto Nacional de Estadística. Elaboración propia.



Tabla (3).4

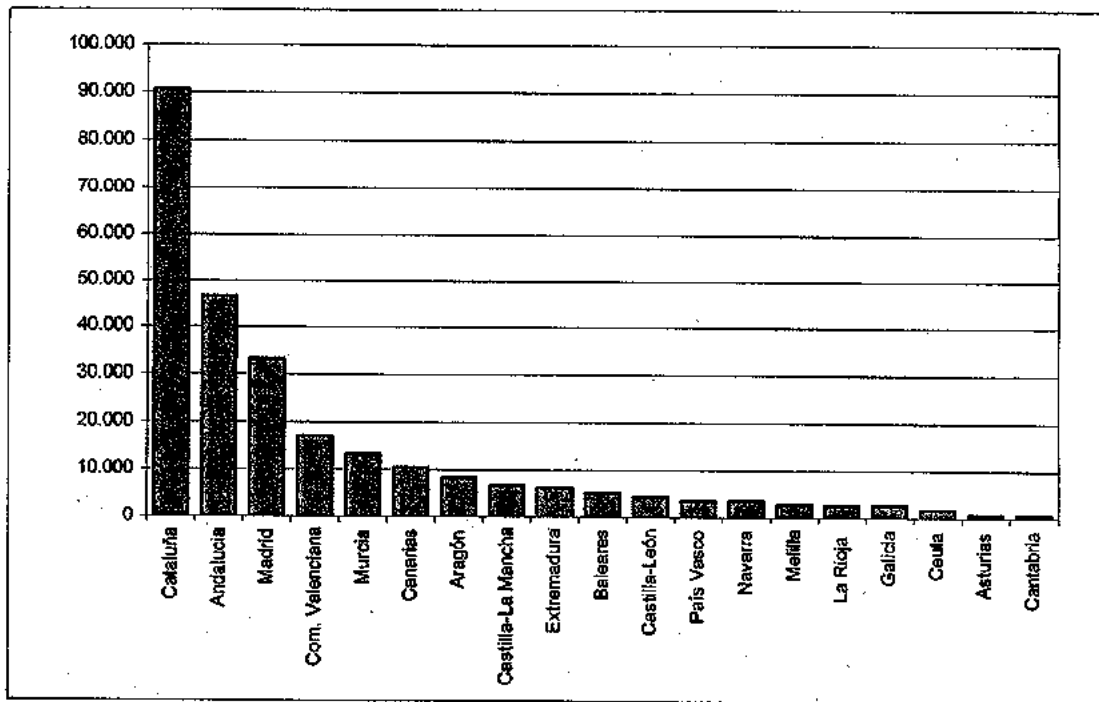
Residentes de nacionalidad africana en España por CC.AA. a 31/XII/2000: números absolutos y %

CC.AA de residencia	Población de derecho (Rev. Padronal 1/1/2000)	Residentes africanos (a 31-XII-2000)	Residentes africanos por 1.000 hab.
Andalucía	7.340.052	46.684	6,36
Aragón	1.189.909	8.276	6,96
Asturias	1.076.567	816	0,76
Baleares	845.630	5.266	6,23
Canarias	1.716.276	10.578	6,16
Cantabria	531.159	684	1,29
Castilla-La Mancha	1.734.261	6.768	3,90
Castilla-León	2.479.118	4.446	1,79
Cataluña	6.261.999	90.633	14,47
Com. Valenciana	4.120.729	17.141	4,16
Extremadura	1.069.420	6.305	5,90
Galicia	2.731.900	2.720	1,00
Madrid	5.205.408	33.183	6,37
Murcia	1.149.328	13.320	11,59
Navarra	543.757	3.471	6,38
País Vasco	2.098.596	3.493	1,66
La Rioja	264.178	2.738	10,36
Ceuta	75.241	1.798	23,90
Melilla	66.263	2.808	42,35
S/determinar	-	259	-
<b>TOTAL</b>	<b>40.499.791</b>	<b>261.385</b>	<b>6,56</b>

Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE; e *INE-base: cifras oficiales de población a 01/01/2000*, Instituto Nacional de Estadística. Elaboración propia.

Gráfico (3).6

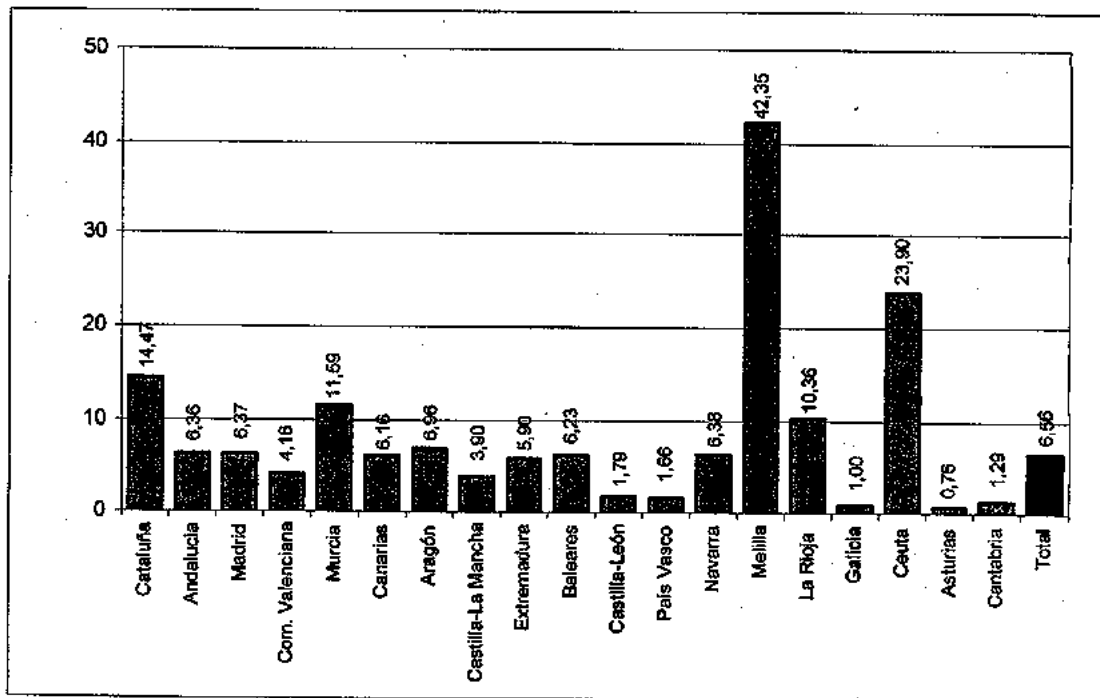
Residentes de nacionalidad africana en España. Distribución por CC.AA. a 31/XII/2000: números absolutos



Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, C.I.E; e *INE-base: cifras oficiales de población a 01/01/2000*, Instituto Nacional de Estadística. Elaboración propia.

Gráfico (3).7

Residentes de nacionalidad africana en España. Distribución por CC.AA. a 31/XII/2000: %



Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000* (C.I.E, Ministerio del Interior), *I.N.E-base: cifras oficiales de población a 01/01/2000* (I.N.E). Elaboración propia.

En cuanto a la distribución por sexos, entre los inmigrantes de nacionalidad africana predominan los hombres, que al finalizar el año 2000 representaban el 67,8% del total (véanse Tabla (3).5, Gráfico (3).8 y Gráfico (3).9).

Tabla (3).5

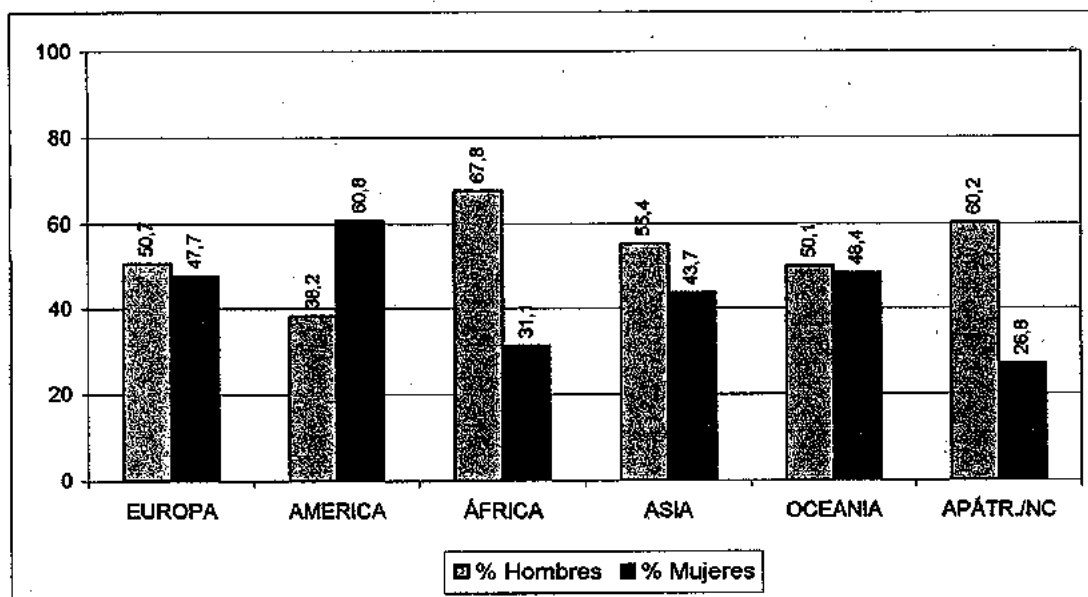
Residentes extranjeros en España según sexo y continente de procedencia (desagregado en el caso de África), a 31/XII/2000: números absolutos y porcentajes

NACIONALIDAD	HOMBRES		MUJERES		NO CONSTA		TOTAL
	abs.	%	abs.	%	abs.	%	
EUROPA	183.262	50,7	172.586	47,7	5.589	1,5	361.437
AMERICA	76.302	38,2	121.674	60,8	1.988	1,0	199.964
ÁFRICA	177.209	67,8	81.396	31,1	2.780	1,1	261.385
África del Norte	144.883	67,3	68.218	31,7	2.287	1,1	215.388
- Marruecos	132.473	66,3	65.250	32,7	2.059	1,0	199.782
África Negra	32.326	70,3	13.178	28,6	493	1,1	45.997
- Gambia	5.869	66,4	2.788	31,5	183	2,1	8.840
- Senegal	9.105	82,4	1.874	17,0	72	0,7	11.051
ASIA	39.318	55,4	31.057	43,7	640	0,9	71.015
OCEANIA	452	50,1	437	48,4	13	1,4	902
APÁTRIDAS/NC	612	60,2	273	26,8	132	13,0	1.017
<b>TOTAL</b>	<b>477.155</b>	<b>53,3</b>	<b>407.423</b>	<b>45,5</b>	<b>11.142</b>	<b>1,2</b>	<b>895.720</b>

Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia.

Gráfico (3).8

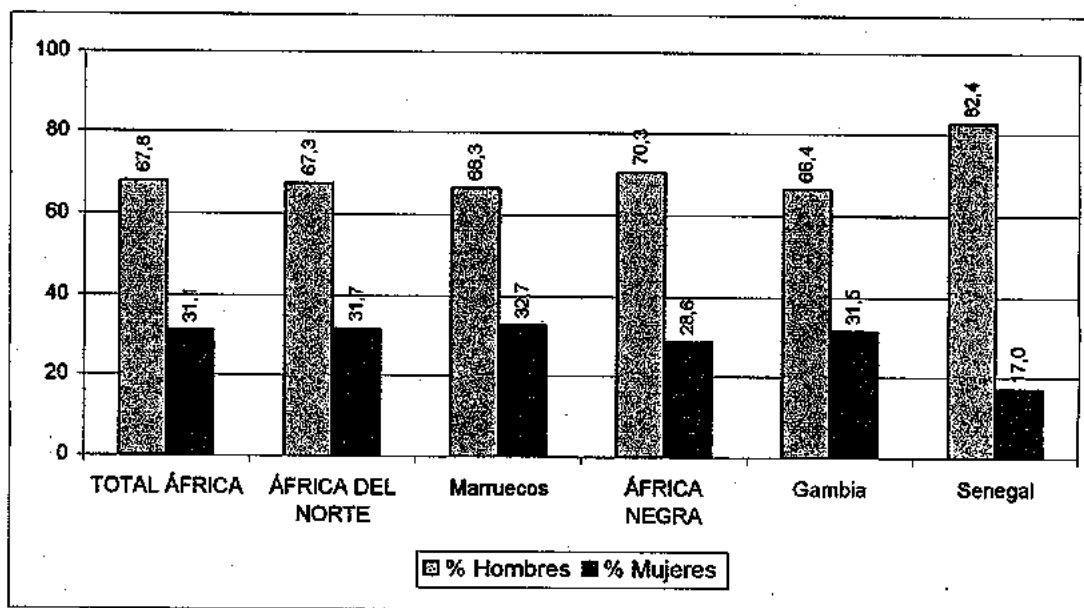
Residentes extranjeros en España según continente de procedencia y sexo, a 31/XII/2000: porcentajes



Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia.

Gráfico (3).9

Residentes de nacionalidad africana en España según lugar de origen y sexo, a 31/XII/2000: porcentajes



Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia.

Esta diferencia es mayor en el caso de los inmigrantes del África subsahariana que en el de los procedentes del norte de África, y todavía más en el caso de los residentes senegaleses, en un 82,4% hombres, frente al de los gambianos (66,4%); es decir, que hay más mujeres gambianas que senegalesas. El desequilibrio favorable a los hombres en el caso del contingente inmigrado africano, contrasta con la tasa de masculinidad del contingente europeo (equilibrado), latinoamericano (desequilibrio a favor de las mujeres, que representan casi el 70% del total, especialmente por el colectivo latinoamericano) o asiático (ligeramente favorable a los hombres, excepto en el caso de Filipinas, donde las mujeres representan más del 60%; también significativamente las mujeres chinas ya representan el 43% del total de ese país). Este desequilibrio de sexos en el caso de los africanos se debe al modelo tradicional de emigración-trabajo masculino asociado a la religión islámica, según la cual las mujeres no pueden vivir solas. Sin embargo, hay también un progresivo aumento en la proporción de mujeres inmigrantes africanas debido a nuevas migraciones de mujeres sin el tradicional acompañamiento de los hombres, y a la reagrupación familiar (González Pérez 1996: 25-26). En este sentido, hay que señalar una tendencia a la heterogenización de los inmigrantes en dos aspectos: en cuanto al sexo y en cuanto a la edad: por un lado, cada vez son más las mujeres que emigran, bien solas, bien por reagrupación familiar. Esta feminización de la migración, el aumento de las corrientes migratorias de carácter económico de mujeres que se desplazan solas, como pioneras de la migración familiar, que se está produciendo en los países del sur de Europa (cf. Anthias y Lazaridis 2000), es de hecho una tendencia mundial (IOM-ONU 2000; OECD-SOPEMI

2001: 17, 20, 27).<sup>225</sup> Por otro lado, el derecho de reagrupación familiar permite conceder permisos de residencia no sólo a los cónyuges, sino también a los hijos y descendientes de los inmigrantes legalizados, por lo que el aumento de la reagrupación familiar supondrá también el aumento la inmigración de niños y ancianos.<sup>226</sup>

En cuanto a la distribución por edad, los residentes africanos constituyen la población con la estructura más joven entre todos los orígenes continentales (véanse Tabla (3).6 y Gráfico (3).10, en las páginas siguientes). Por un lado, la mayoría de individuos de nacionalidad africana se sitúa entre los 19 y los 44 años de edad, y los mayores de 45 años suponen sólo el 10% de los casos. Esto contrasta con la estructura de edad tanto de los extranjeros procedentes de Europa (41,6% mayores de 65 años), como de la sociedad nativa, con una estructura envejecida.<sup>227</sup> Por otro lado, no sólo la proporción de individuos menores de 19 años entre los africanos es la mayor (22,6%), sino que también en edades muy jóvenes (entre 0 y 2 años, y entre 3 y 5 años) se observan los porcentajes más altos, lo que indica un aumento de una "nueva generación", tanto de hijos nacidos en España como, en menor medida, de hijos reagrupados a edades muy tempranas. Esto es especialmente significativo en el caso de los residentes gambianos, que registran los porcentajes más altos en las edades jóvenes, con el 35,7% de menores de 19 años, así como con el 9,7% de menores de 2 años, el 10,2% de 3 a 5 años o el 13% de 16 a 15 años, todos ellos valores que están incluso por encima de la media del conjunto de africanos, del conjunto de subsaharianos (África Negra) incluidos los senegaleses (véanse Tabla (3).6 y Gráfico (3).11, en las páginas siguientes).

### 3.3.b La inmigración subsahariana en Cataluña

#### 3.3.b.1 Tendencias recientes de la inmigración africana en Cataluña: el aumento de la inmigración subsahariana

Cabe empezar señalando que la inmigración ha sido un rasgo esencial de Cataluña desde hace siglos. Esto se evidencia al comparar la inmigración en Cataluña con la de otros lugares del mundo en un periodo de tiempo concreto. Así, por ejemplo, como señala Anna Cabré (Cabré 1989-b: 2), entre 1870 y 1970 Argentina, con una población de unos 30

---

<sup>225</sup> Hay que decir que esta tendencia coincide con la apertura conceptual y de perspectiva en el estudio de la migración, tradicionalmente sesgada masculinamente. La infravaloración tradicional de la migración femenina responde principalmente a un discurso invisibilizador –pues las mujeres siempre han estado presentes en las migraciones internas e internacionales. La percepción de la mujer inmigrante como dependiente de la figura masculina ha sido perpetuada tanto por el sistema legislativo como por el estadístico.

<sup>226</sup> Véase: Dos millones de inmigrantes antes del 2004, *El Periódico de Cataluña*, 08-05-2001, p. 32.

<sup>227</sup> Según la proyección de población del I.N.E para 31/XII/2001, la población mayor de 45 años representaría el 39,2% del total, y la mayor de 65 años el 17,1%. Consúltese I.N.E-base: cifras de población, proyecciones de población a partir del Censo de Población de 1991, <http://www.ine.es/inebase>.

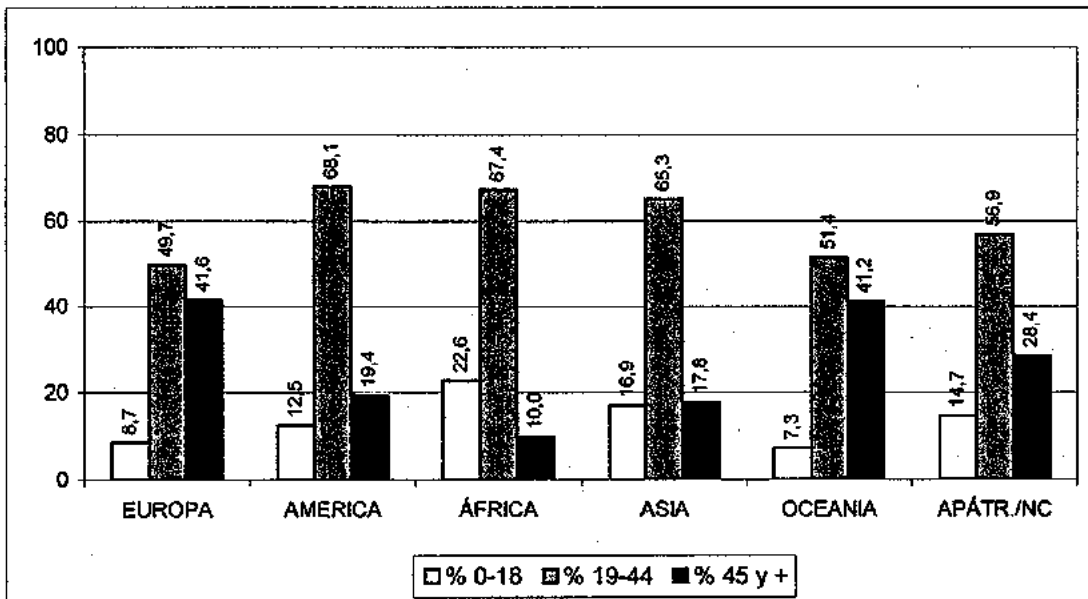
Tabla (3).6  
Residentes extranjeros en España según continente de procedencia y edad (desagregado en el caso de África), a 31/XIII/2000: números absolutos y porcentajes

NACIONALIDAD	Edades																		Edades agrupadas						TOTAL
	0 a 2		3 a 5		6 a 15		16 a 18		19 a 24		25 a 44		45 a 64		65 y +		0 a 18		19 a 44		45 y +				
	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%			
EUROPA	1.897	0,5	4.297	1,2	18.536	5,1	6.586	1,8	23.893	6,6	155.881	43,1	96.726	26,8	53.611	14,8	31.316	8,7	179.784	49,7	150.337	41,6			
AMERICA	933	0,5	2.118	1,1	16.049	8,0	5.957	3,0	21.619	10,8	114.558	57,3	29.694	14,8	9.036	4,5	25.057	12,5	136.177	68,1	38.730	19,4			
ÁFRICA	11.116	4,3	10.493	4,0	26.996	10,3	10.585	4,0	31.283	12,0	144.845	55,4	23.645	9,0	2.422	0,9	59.190	22,6	176.128	67,4	26.067	10,0			
África del Norte	9.483	4,4	8.746	4,1	23.611	11,0	9.369	4,3	28.356	12,2	116.129	53,9	19.597	9,1	2.098	1,0	51.209	23,8	142.484	66,2	21.696	10,1			
- Marruecos	9.044	4,5	8.384	4,2	22.818	11,4	9.152	4,6	25.307	12,7	104.718	52,4	18.451	9,2	1.908	1,0	49.398	24,7	130.025	65,1	20.359	10,2			
África Negra	1.633	3,6	1.747	3,8	3.385	7,4	1.216	2,6	4.928	10,7	28.716	62,4	4.048	8,8	324	0,7	7.951	17,4	33.644	73,1	4.372	9,5			
- Gambia	858	9,7	905	10,2	1.148	13,0	245	2,8	634	7,2	4.281	48,4	764	8,6	5	0,1	3.156	35,7	4.915	55,6	769	8,7			
- Senegal	291	2,6	296	2,7	474	4,3	254	2,3	961	8,7	7.307	66,1	1.442	13,0	27	0,2	1.314	11,9	8.268	74,8	1.469	13,3			
ASIA	1.394	2,0	1.925	2,7	6.330	8,9	2.380	3,4	8.574	12,1	37.789	53,2	10.670	15,0	1.953	2,8	12.029	16,9	46.363	65,3	12.623	17,8			
OCEANIA	6	0,7	17	1,9	36	4,0	7	0,8	34	3,8	430	47,7	257	28,5	115	12,7	66	7,3	464	51,4	372	41,2			
APÁTRIDAS/NC	21	2,1	21	2,1	84	8,3	23	2,3	114	11,2	465	45,7	124	12,2	165	16,2	149	14,7	579	56,9	289	28,4			
TOTAL	15.367	1,7	18.871	2,1	68.031	7,6	25.538	2,9	85.517	9,5	453.978	50,7	161.116	18,0	67.302	7,5	127.807	14,3	539.495	60,2	228.418	25,5			

Fuente: Anuario Estadístico de Extranjería 2000, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia.

Gráfico (3).10

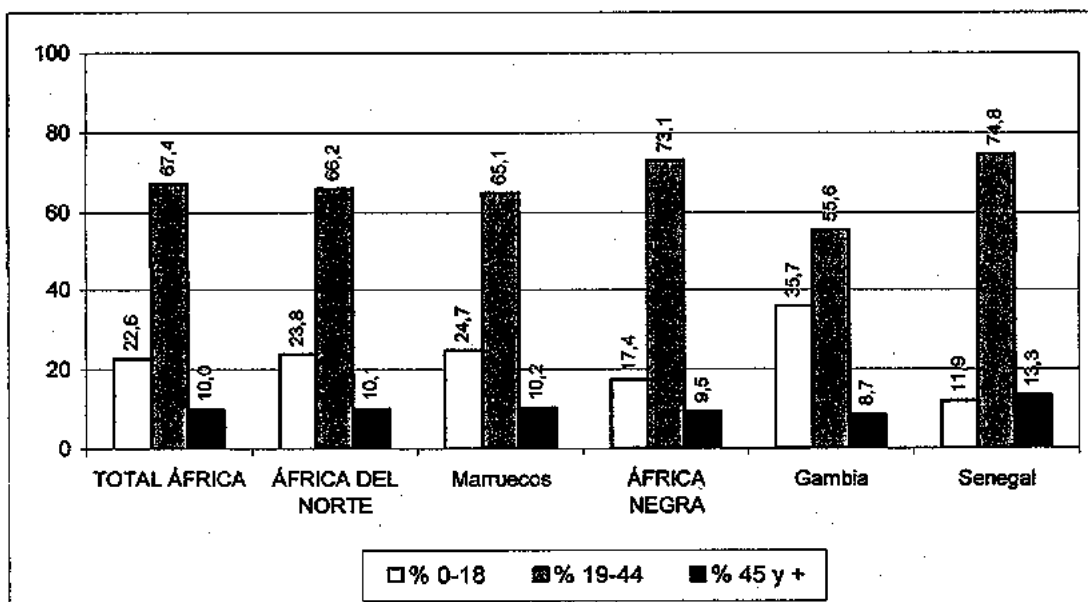
Residentes extranjeros en España según continente de procedencia y edad, a 31/XII/2000: porcentajes



Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia.

Gráfico (3).11

Residentes de nacionalidad africana en España según zona de origen y edad, a 31/XII/2000: porcentajes



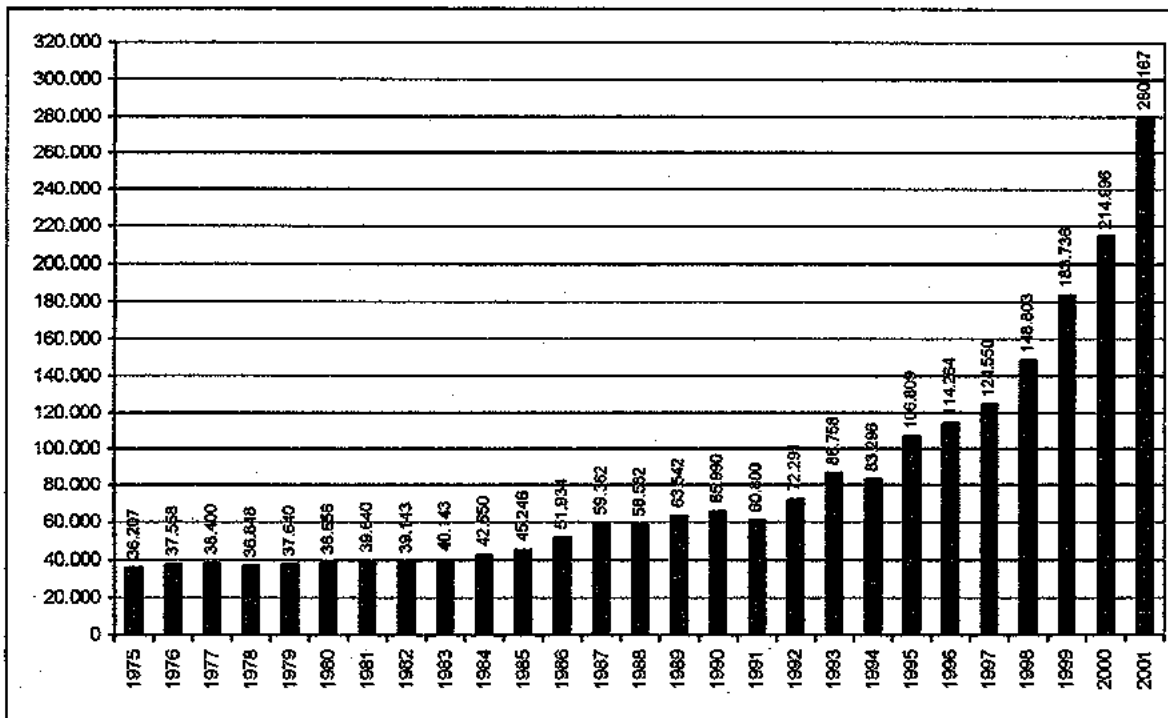
Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia.

millones de habitantes, recibió 5 millones de inmigrantes; el nor-oeste de Italia (Liguria, Piemonte y Lombardia), una de las regiones europeas con las tasas de inmigración más altas, y cuya población es de unos 15 millones de habitantes, recibió 1,9 millones de inmigrantes. Durante el mismo periodo, Cataluña, con menos de 6 millones de habitantes, recibió 2,3 millones de inmigrantes. Históricamente Cataluña ha recibido diversas poblaciones: griegos, cartagineses, romanos, visigodos, árabes, occitanos, gitanos, judíos, etc. Más adelante, entre 1860 y 1900, recibió inmigrantes de las Islas Baleares, Aragón y Valencia; y desde 1900 hasta hoy la inmigración ha sido la regla, en dos oleadas principales: una, durante los años 20, y la otra, más numerosa, entre 1950 y 1975. Esta última oleada, de más de 1,5 millones de individuos, provenía básicamente de provincias del sur de España, sobretodo de Andalucía. En conjunto, entre 1900 y 1980, Cataluña, cuya población en 1900 era de 2 millones de habitantes, recibió 3 millones de inmigrantes; como resultado, el 60% de la población actual tiene su origen en la inmigración.

Así pues, dada su característica baja tasa de fecundidad, la "reproducción" de la población catalana se ha debido principalmente a la inmigración; esto es lo que Cabré (1990) llama "moderno sistema catalán de reproducción". Más aún, en contraste con el resto de España, en Cataluña el saldo migratorio se mantiene positivo durante todo el siglo XX, con una primera inversión en el saldo durante el periodo 1981-1986, que vuelve a ser positivo entre 1986 y 1991, lo cual puede ser atribuido en parte a los nuevos flujos migratorios, mayormente procedentes del Tercer Mundo (Cabré y Domingo 1993: 509-510). En la actualidad, cuando las diferentes provincias del estado comparten niveles de vida similares, como consecuencia del crecimiento económico de finales de los años 1970s, los inmigrantes económicos nacionales, que se emplearon en la agricultura, la construcción y los servicios, han sido reemplazados por inmigrantes económicos extranjeros, la mayoría africanos, y, en menor medida, latinoamericanos y asiáticos. La inmigración procedente del Tercer Mundo en Cataluña fue primeramente notoria entre 1975 y 1985, con poblaciones que tenían diferentes orígenes y características, a saber: latinoamericanos, magrebíes y los primeros inmigrantes subsaharianos, los dos últimos grupos de estatus socio-económico bajo. Entre 1986 y 1992, España, como otros países del sur de Europa, experimentó una llegada sustancial de nuevas poblaciones extranjeras, lo que en Cataluña habría que ver como una vuelta a la normalidad. La novedad estaría en que, como señalan Cabré y Domingo (1993: 509, 513), a diferencia de la libertad de movimiento anterior, hoy esta inmigración está siendo severamente controlada.

El crecimiento de la inmigración extranjera en Cataluña desde 1975 hasta la actualidad ha sido, al igual que en el conjunto del estado, exponencial (véase Gráfico (3).12, en la página siguiente). Al finalizar el año 2000 había en Cataluña 214.996 residentes extranjeros, y la cifra era de 280.167 al finalizar el año 2001. Esto supone, para el año 2000, el 3,4% (34,3%) de la población total catalana (véase, más arriba, Tabla (3).3). Previsiblemente este porcentaje ha aumentado a más del 4% en 2001.





\* Los datos generales correspondientes a los años 1991 y 1992 sufren una quiebra apreciable con respecto a los de años anteriores, debido a la depuración aplicada que afecta de modo especial a los datos de extranjeros comunitarios.

Fuente: *Anuario de Migraciones 2000*, Ministerio de Trabajo y AA.SS, DGOM; *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE; y Lluís Rejolons para el dato de 2001 (en base al Registro de residentes extranjeros de la Dirección General de Policía, Ministerio del Interior). Elaboración propia.

El Institut d'Estadística de Catalunya estima que la población de nacionalidad extranjera residente en Cataluña podría duplicarse en cuatro años y situarse en torno a los 400.000 habitantes en enero del 2005 (lo que representa alrededor del 6% de la población); un crecimiento donde la inmigración procedente de los países ricos tiende a disminuir, mientras que la procedente de los países pobres tiende a aumentar. Cataluña acoge al 25,3% de los extranjeros residentes en España, a tres cuartas partes de los inmigrantes del Tercer Mundo residentes en el Estado (mientras que en el conjunto del Estado el 53% de residentes extranjeros están en régimen general, no-comunitario, en Cataluña este porcentaje alcanza el 70%) y al 36,6% de los residentes de nacionalidad africana (véase Tabla (3).7, en la página siguiente). La inmigración africana ha crecido sin parar desde los años 1980s. Actualmente casi el 40% de los extranjeros residentes en Cataluña son africanos, un contingente que en Cataluña está por encima del europeo, cosa que no ocurre en el conjunto de España, a pesar de la tendencia al aumento del primero. El número de residentes africanos en Cataluña se dobló entre 1991 y 1996, y casi se ha triplicado en los últimos 5 años, con un aumento especialmente notable a partir de 1998 (véase Tabla (3).8, en la página siguiente).

Tabla (3).7

Residentes de nacionalidad africana en Cataluña y España, a 31/XII/2001

NACIONALIDAD	CATALUÑA		ESPAÑA		% residentes en Cataluña	
Total Extranjeros	280.167		1.109.060		25,3	
África	111.296		304.149		36,6	
África del Norte	95.959		252.222		36,6	
- Marruecos	88.643		234.937		37,7	
África Negra	18.337		51.927		35,3	
- Gambia	7.958	11.580	9.318	20.871	85,4	55,5
- Senegal	3.622		11.553		31,4	

Fuente: Lluís Recolons, en base al Registro de residentes extranjeros de la Dirección General de Policía, Ministerio del Interior. Elaboración propia.

Tabla (3).8

Residentes de nacionalidad africana según lugar de origen en Cataluña en 1998 y 2001: datos absolutos y %

LUGAR DE ORIGEN	1998 (31/XII/1998)			2001 (31/XII/2001)			Variación abs. 1998/2001	Variación % 1998/2001	Variación % 1998/2001 respecto zona origen
	abs.	% del Total África	% sobre área origen	abs.	% del Total África	% sobre área origen			
ÁFRICA	60.298	-	-	111.296	-	-	-	-	-
África del Norte	50.698	84,1	-	95.959	86,2	-	45.261	2,1	-
- Marruecos	49.124	81,5	96,9	88.643	79,6	92,4	39.519	-1,9	-4,5
África Negra	9.600	15,9	-	18.337	16,5	-	8.737	0,6	-
- Senegambia	7.263	12,0	75,7	11.580	10,4	63,2	4.317	-1,6	-12,5
- Gambia	5.675	9,4	59,1	7.958	7,2	43,4	2.283	-2,2	-15,7
- Senegal	1.588	2,6	16,5	3.622	3,3	19,8	2.034	0,7	3,3

Fuente: Para los datos de 1998: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Para los datos de 2001: Lluís Recolons, en base al Registro de residentes extranjeros de la Dirección General de Policía, Ministerio del Interior. Elaboración propia.

La inmigración procedente de América, en un 95% latinoamericana, ha experimentado también un notable crecimiento, mientras que el peso relativo de la inmigración procedente de los demás continentes, incluido Europa, ha disminuido.

Al igual que en el resto de España, la mayoría de africanos residentes en Cataluña proceden del Magreb, fundamentalmente de Marruecos. Los marroquíes son el colectivo extranjero más numeroso y antiguo de los afincados en Cataluña; representan el 32% del total de extranjeros de Cataluña y el 80% de los africanos. Sin embargo, la inmigración procedente del África subsahariana y central ha experimentado un crecimiento muy significativo en la última década.

Los primeros subsaharianos que llegaron a Cataluña fueron esclavos –principalmente senegaleses– traídos por los árabes y los portugueses durante los siglos XV y XVI. Sin embargo, su impacto en la sociedad fue insignificante. Desde principios de este siglo, han tenido lugar tres etapas inmigratorias diferenciadas: primero, entre 1915 y 1950, con la llegada de inmigrantes, pocos, procedentes del golfo de Guinea (hoy Guinea Ecuatorial, ex-colonia española); en segundo lugar, entre los años 50 y los 70, cuando, además de ecuatoguineanos (en su mayoría estudiantes universitarios), nigerianos cameruneses, zaireños y otros centro-africanos empezaron a llegar a Cataluña, muchos de ellos utilizando el territorio como un primer escalón hacia el norte de Europa: Francia, Inglaterra, Bélgica, Holanda y Bélgica. Y en tercer lugar, el periodo entre los años 1970s y 1980s, y especialmente durante los años 1980s, la que ha sido denominada como “la década de la inmigración negro-africana hacia Cataluña” (Sepa Bonaba 1993: 24), pues es cuando la inmigración procedente de Gambia, Senegal, Sierra Leona, Camerún, Nigeria, Ghana y, en menor medida, del Zaire, Congo o Angola, aumentó de forma muy significativa. Las causas de este cambio ya han sido expuestas, y se pueden resumir en dos: por un lado, muchos estados africanos se independizaron en este periodo, y hubo conflictos políticos y sociales que, sumados a la pobreza producida por la depresión económica –en gran parte producto de las sequías continuas– actuaron como factores de empuje a la emigración, tanto interna (i.e. entre países africanos vecinos) como exterior (i.e. hacia Europa y EE.UU). Por otro lado, las restricciones a la inmigración impuestas por los países del norte de Europa, como respuesta a la crisis económica del periodo 1973-1985, y que coincidió con la transición política española y el crecimiento económico del país, hizo que muchos africanos se asentaran en Cataluña y otras regiones prósperas del Estado.

La distribución por provincias catalanas muestra que en todas las provincias predomina la inmigración procedente de África; y aunque Barcelona es la provincia con más residentes de nacionalidad africana en términos absolutos, las demás provincias catalanas cuentan con más africanos en términos relativos, en todos los casos por encima de la media para el conjunto de Cataluña. Así, en el año 2000, mientras el 36,3% de extranjeros en Barcelona son africanos, en Lleida lo son el 65,9%, en Girona el 57,3% y en Tarragona el 48,2% (véanse Tabla (3).9 y Gráfico (3).13, en la página siguiente).

Tabla (3).9

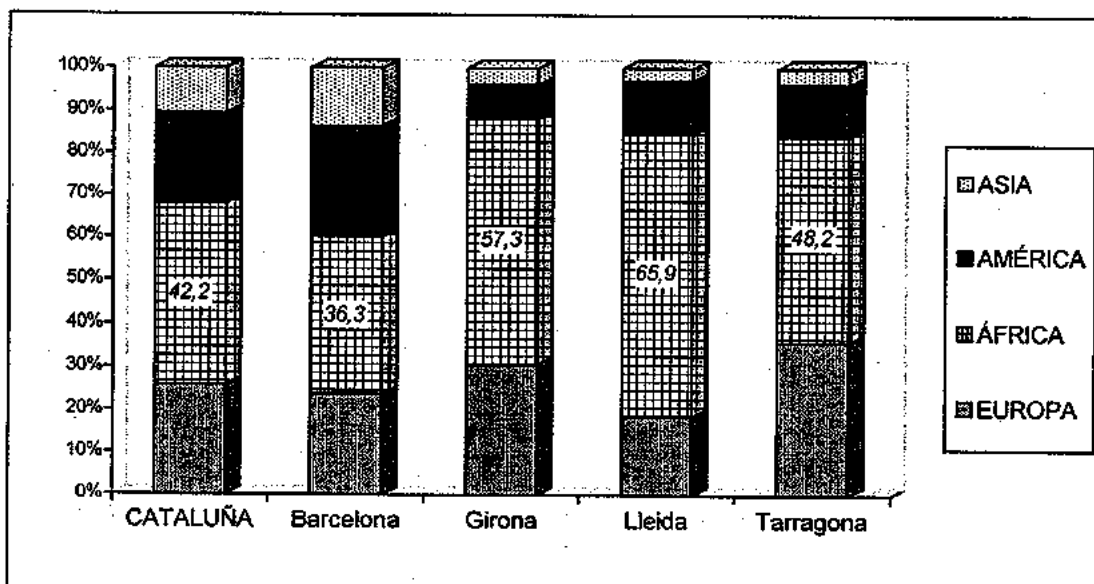
Residentes extranjeros en Cataluña y provincias, por continente de procedencia, a 31/XII/2000: abs. y %

	EUROPA		ÁFRICA		AMÉRICA		ASIA		OCEANIA		APÁTR./NC		TOTAL
	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%	
Barcelona	35.770	23,8	54.621	36,3	39.324	26,1	20.523	13,6	168	0,1	55	0,0	150.416
Girona	11.087	30,8	20.642	57,3	2.892	8,0	1.400	3,9	22	0,1	9	0,0	36.052
Lleida	1.720	18,6	6.101	65,9	1.148	12,4	269	2,9	1	0,0	13	0,1	9.252
Tarragona	6.905	35,9	9.269	48,2	2.329	12,1	716	3,7	5	0,0	7	0,0	19.231
CATALUÑA	55.482	25,8	90.633	42,2	45.693	21,3	22.908	10,7	196	0,1	84	0,0	214.996

Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia.

Gráfico (3).13

Residentes extranjeros en Cataluña y provincias, por continente de procedencia, a 31/XII/2000: porcentajes



Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia

Asimismo, la densidad, tanto de residentes extranjeros en general como de africanos, es menor en Barcelona que en las demás provincias catalanas, especialmente en el caso de Girona, que casi duplica la densidad de residentes extranjeros (63,7 extranjeros por mil hab.) y casi triplica la de residentes africanos (36,5 africanos por mil hab.) respecto al conjunto de Cataluña (véanse Tabla (3).10 y Gráfico (3).14, en la página siguiente).

Tabla (3).10

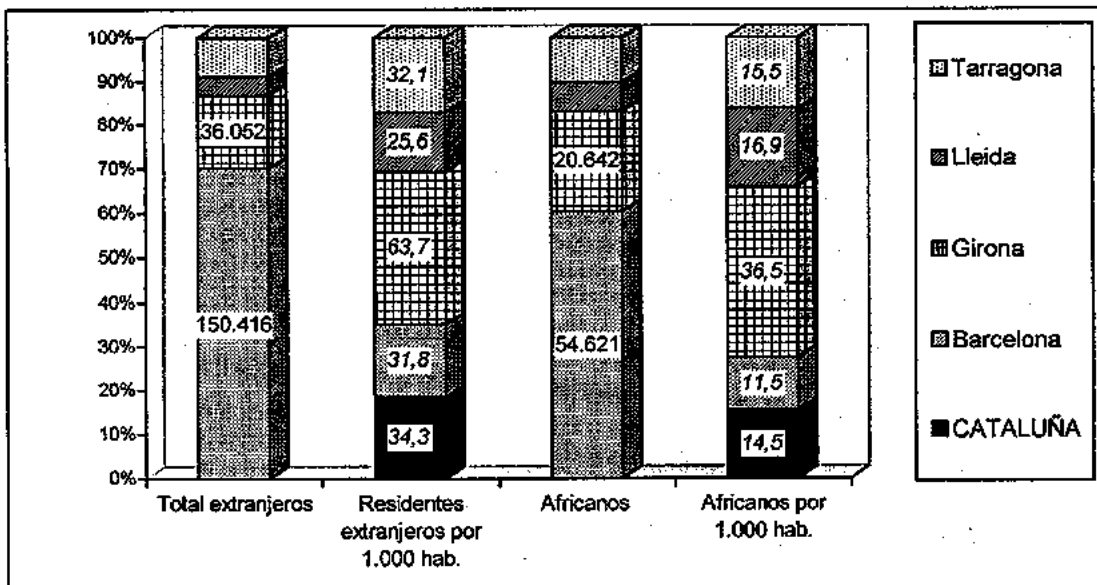
Residentes extranjeros (total) y africanos en Cataluña y provincias, a 31/XII/2000: abs. y %

	Población de derecho (Rev. padronal 1/1/2000)	Total residentes extranjeros (a 31/XII/2000)	Total residentes extranjeros por 1.000 hab.	Residentes nac. africana (31/XII/2000)	Residentes nac. africana por 1.000 hab.
Barcelona	4.736.277	150.416	31,8	54.621	11,5
Girona	565.559	36.052	63,7	20.642	36,5
Lleida	361.590	9.252	25,6	6.101	16,9
Tarragona	598.533	19.231	32,1	9.269	15,5
CATALUÑA	6.261.999	214.996	34,3	90.633	14,5

Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia.

Gráfico (3).14

Residentes extranjeros (total) y africanos en Cataluña y provincias, a 31/XII/2000: valores relativos



Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia.

Esta concentración se debe a que Girona es una de las provincias más ricas, y dispone de la economía más diversificada de todo el Estado, ofreciendo gran flexibilidad en la contratación de mano de obra extranjera (cf. Mendoza 1997: 61).

Los inmigrantes subsaharianos se reparten casi al 50% entre las provincias de Barcelona —especialmente en el Maresme— y Girona (véanse Tabla (3).11, Gráfico (3).15 y Mapa (3).1, en las páginas siguientes).

Tabla (3).11

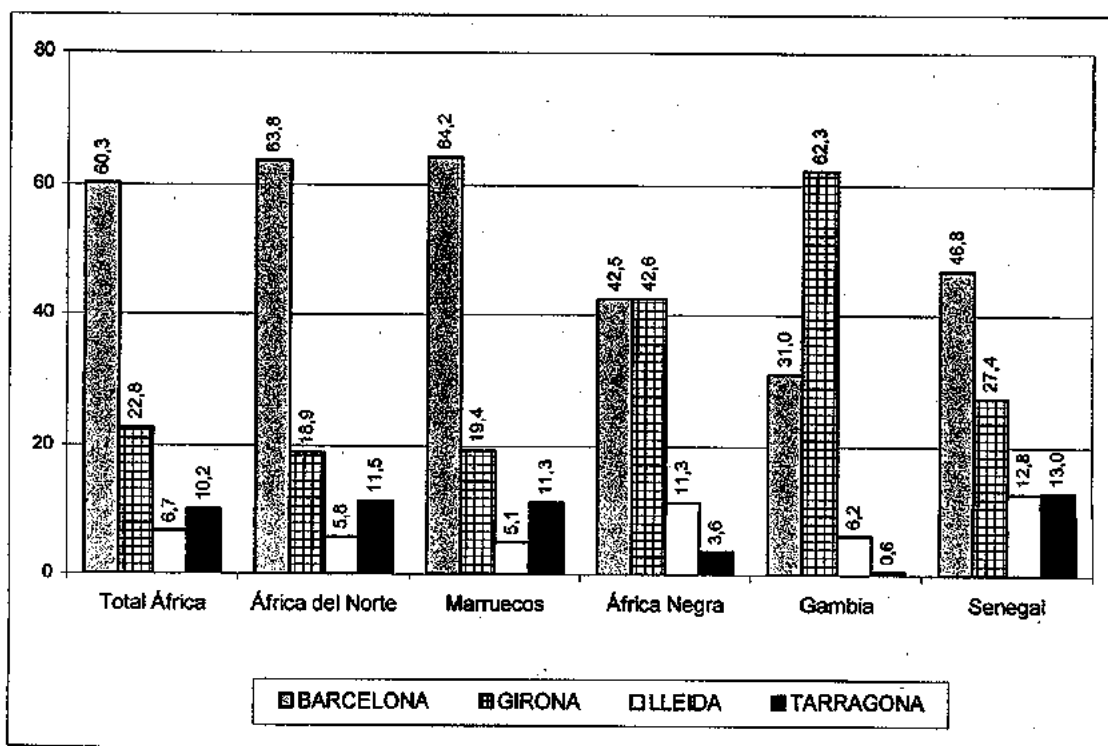
Residentes de nacionalidad africana en Cataluña y provincias, según lugar de origen, a 31/XII/2000: números absolutos y porcentajes

NACIONALIDAD	CATALUÑA	BARCELONA		GIRONA		LLEIDA		TARRAGONA	
		abs.	%	abs.	%	abs.	%	abs.	%
Total Extranjeros	214.996	150.416	70,0	36.052	16,8	9.252	4,3	19.231	8,9
África	90.633	54.621	60,3	20.642	22,8	6.101	6,7	9.269	10,2
- África del Norte	75.780	48.312	63,8	14.319	18,9	4.420	5,8	8.729	11,5
- Marruecos	72.748	46.739	64,2	14.078	19,4	3.679	5,1	8.252	11,3
- África Negra	14.853	6.309	42,5	6.323	42,6	1.881	11,3	540	3,6
- Gambia	7.503	2.323	31,0	4.674	62,3	463	6,2	43	0,6
- Senegal	2.782	1.302	46,8	763	27,4	356	12,8	361	13,0

Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia.

Gráfico (3).15

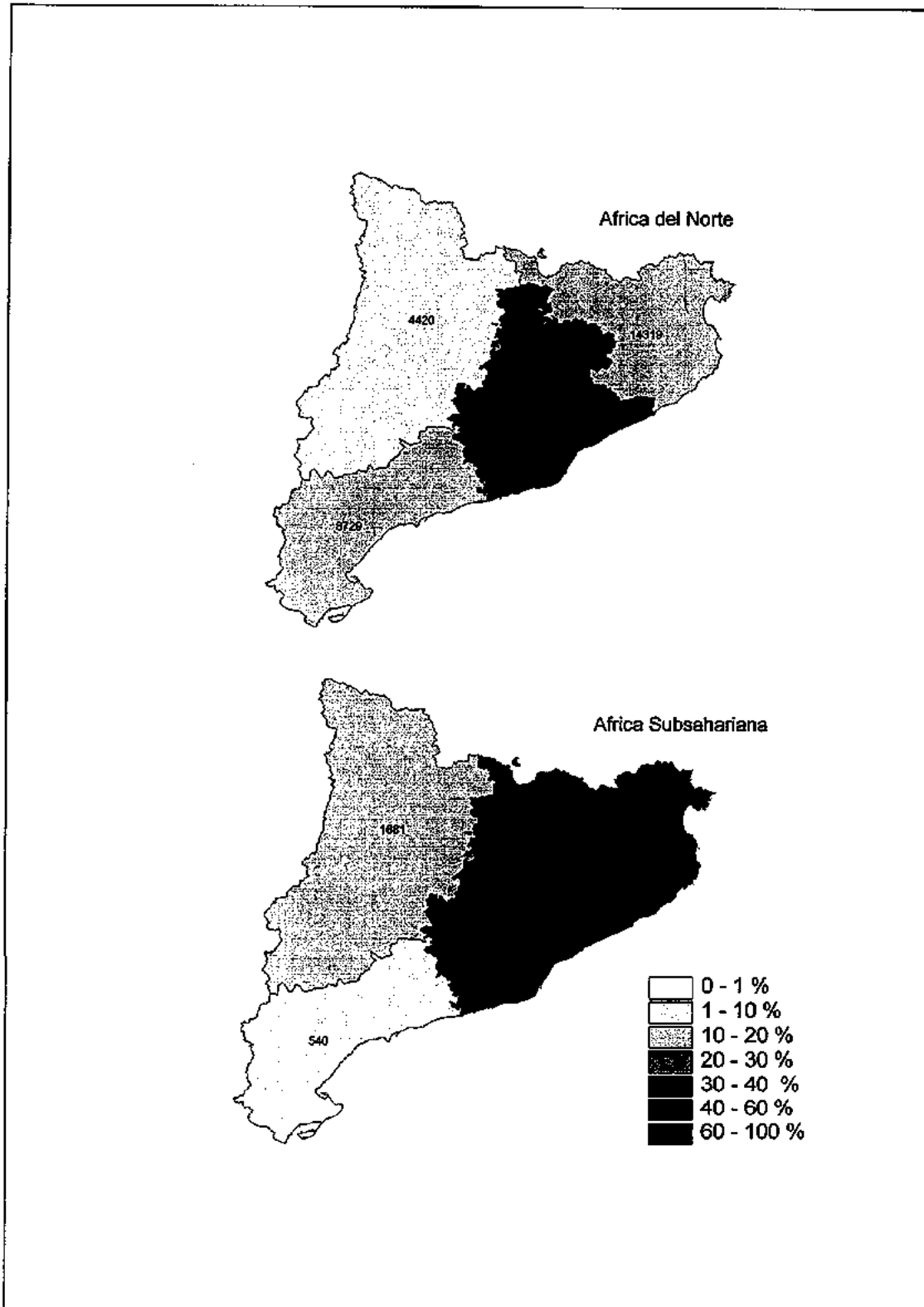
Residentes de nacionalidad africana en Cataluña y provincias, según lugar de origen, a 31/XII/2000: porcentajes



Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia.

Mapa (3).1

Población procedente de África del Norte y del África Subsahariana residente en Cataluña a 31/XII/2000.  
Distribución por provincias en porcentajes (y valor absoluto sobre cada provincia)



Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia.

Hay que señalar, sin embargo, que muchos subsaharianos se mueven por las cuatro provincias por razones laborales (muchos siguiendo la temporada agrícola). El Maresme, junto con algunas áreas de Lleida y Girona, es también donde se concentra mayor número de inmigrantes en situación ilegal, la mayoría de los cuales son trabajadores agrícolas, aunque también los hay empleados en fábricas y en la construcción. Las condiciones de vida y vivienda de estos inmigrantes sin papeles es muy diferente a la de los inmigrantes regularizados que ya llevan un tiempo establecidos en el territorio; así, los pisos bien acondicionados de los segundos, contrastan con los serios problemas de vivienda de los segundos, que en muchas ocasiones viven en masías o pisos abandonados sin la mínimas condiciones de habitabilidad (agua, luz, etc.).

En cuanto a la distribución por sexos, la inmigración subsahariana en Cataluña es también fundamentalmente masculina, siguiendo el mismo patrón que el conjunto de inmigrantes africanos en España (véase, más arriba, Tabla (3).5 y Gráfico (3).9). En el año 2000 el 63,3% de los inmigrantes africanos en Cataluña eran hombres, y el 37,7% mujeres (Generalitat de Catalunya 2001: 55). Sin embargo, como he argumentado más arriba, la proporción de mujeres solteras migrantes con su propio proyecto migratorio está aumentando considerablemente, debido tanto a los procesos de reagrupación familiar como a los cambios en el modelo de dependencia de las mujeres de los itinerarios de sus maridos, ligado a los procesos de urbanización en los países de origen. En general, en Cataluña, según un estudio reciente del Idescat, el número de mujeres inmigrantes aumenta más rápidamente que el de hombres; y si a principios de los 90 un 35% de la inmigración era femenina, ahora lo es un 50%. De nuevo, el aumento se debe principalmente incremento de la inmigración femenina latinoamericana (sobre esta cuestión véase Domingo *et. al.* 1995: 21-24).

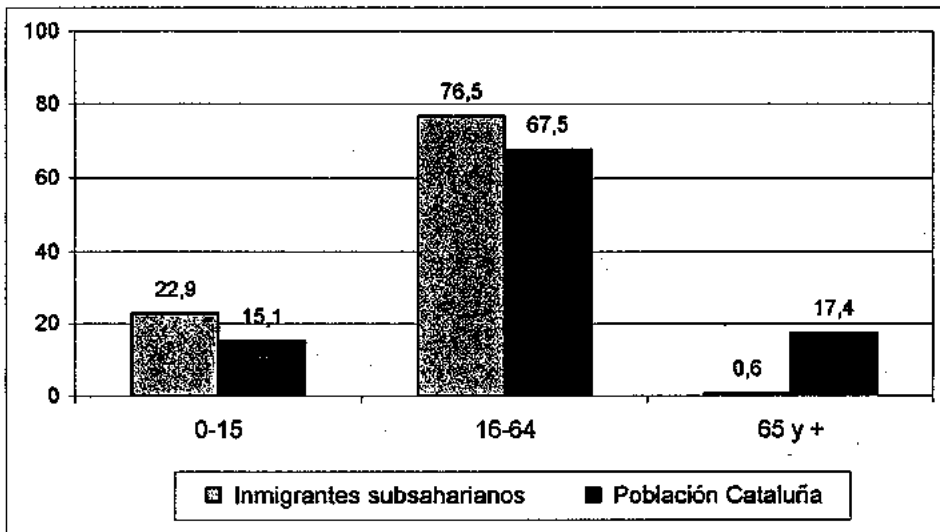
En cuanto a la distribución por edad, los inmigrantes subsaharianos –africanos en general– en Cataluña siguen el mismo patrón que el de los del resto de España. En 1999 el 22,9% tenía menos de 16 años, el 76,5% tenía entre 16 y 64 años, y sólo el 0,56% tenía más de 64 años (Fundació Jaume Bofill 2001: 79-80). De nuevo, esta población joven contrasta con la envejecida población catalana (véase Gráfico (3).16, en la página siguiente; téngase en cuenta, además, que los intervalos de edad son muy amplios).

En general, la mayoría de inmigrantes subsaharianos en Cataluña son hombres jóvenes, algunos de ellos clandestinos, empleados en trabajos temporales en la agricultura (70%) y, en menor medida, en la construcción y los servicios, y con remuneraciones muchas veces por debajo de la media nacional. Como en otras zonas de España, los inmigrantes subsaharianos en Cataluña han reemplazado la tradicional mano de obra informal y temporal nacional. Mientras que los magrebíes están repartidos entre diferentes sectores (agrícola, fábricas, servicios y construcción), la mayoría de subsaharianos trabajan en la agricultura, donde son más valorados por los empresarios agrícolas, pues se les considera trabajadores experimentados y menos beligerantes que los magrebíes.



Gráfico (3).16

Estructura por edad de la población catalana y de la población de inmigrantes subsaharianos en Cataluña, a 31/XII/1999: porcentajes



Fuente: Idescat: proyecciones de población por edades; y Dirección General de Policía, Ministerio del Interior. Elaboración propia.

Aunque en general la fracción de población con estudios medios y superiores es baja, hay individuos que poseen estudios técnicos e incluso titulaciones superiores (esto lo trataré más adelante).

Hay que referirse, sin embargo, a las características diferenciadas dentro del "colectivo" subsahariano. Así, los ecuator-guineanos, uno de los colectivos más antiguos de Cataluña, han estado migrando hacia Cataluña desde los años 1960s, y particularmente después de 1969, tras el frustrado golpe de estado contra el dictador Macias en Guinea Ecuatorial. Se pueden distinguir dos etapas inmigratorias: a) los que llegaron antes de 1977, principalmente profesionales de los sectores secundario y terciario, la mayoría con nacionalidad española; y b) los que llegaron después de 1977, más heterogéneos, de bajo nivel educativo, mayormente mujeres y muchos sin nacionalidad española. La mayoría de ecuator-guineanos son cristianos y también diversos étnicamente, a saber: Ambo, Bubi, Fang y Ndowé.<sup>228</sup> Los ecuator-guineanos se han asentado principalmente en las áreas más urbanas de Barcelona (el 86% de los 704 individuos registrados al finalizar el año 2000), y se diferencian del resto de subsaharianos en que, generalmente, disponen de un estatus socio-económico y educativo alto, además de que son el único colectivo que habla español como lengua "propia".

Los nigerianos, todavía menos numerosos que los guineanos (373 individuos en 2000), han emigrado tradicionalmente a Inglaterra y los EE.UU. Los asentados en Cataluña son

<sup>228</sup> Sobre el colectivo Ndowé en Cataluña consúltese Fons (1999).

mayoritariamente estudiantes de las etnias: yoruba, ibo, efick y edo. Siendo Nigeria el país africano más rico, y en contraste con el resto de inmigrantes subsaharianos, los nigerianos catalanes tienen un alto estatus socio-económico. Aunque la mayoría son musulmanes, son más heterogéneos religiosamente que los demás inmigrantes subsaharianos, contándose entre ellos un porcentaje bastante alto de cristianos y de animistas.

El resto de subsaharianos, los menos numerosos, comparten ciertas características. Así, tanto zaireños, como angoleños, congoleños, liberianos o de Sierra Leona, han emigrado a Cataluña por los conflictos políticos y el empobrecimiento general producido por las guerras (p.e. la dictadura de Mobutu en el Zaire, o la guerra en Sierra Leona). Estos tres grupos mantienen intensos vínculos de solidaridad y constituyen desde 1988 una asociación o Colectivo Tripartito que está vinculado a organizaciones catalanas (cf. Sepa Bonaba 1993: 51-55) La mayoría se ha asentado en las provincias de Barcelona y Lleida, y trabajan en sectores diversos, con una gran movilidad laboral. Finalmente, la inmigración de mujeres de Cabo Verde es especialmente significativa, su número está creciendo, y la actividad principal es el trabajo doméstico, como ocurre con las mujeres filipinas y dominicanas.

### 3.3.b.2 El caso de Senegal y Gambia

#### - Descripción geo-histórica y socio-política de los países de origen

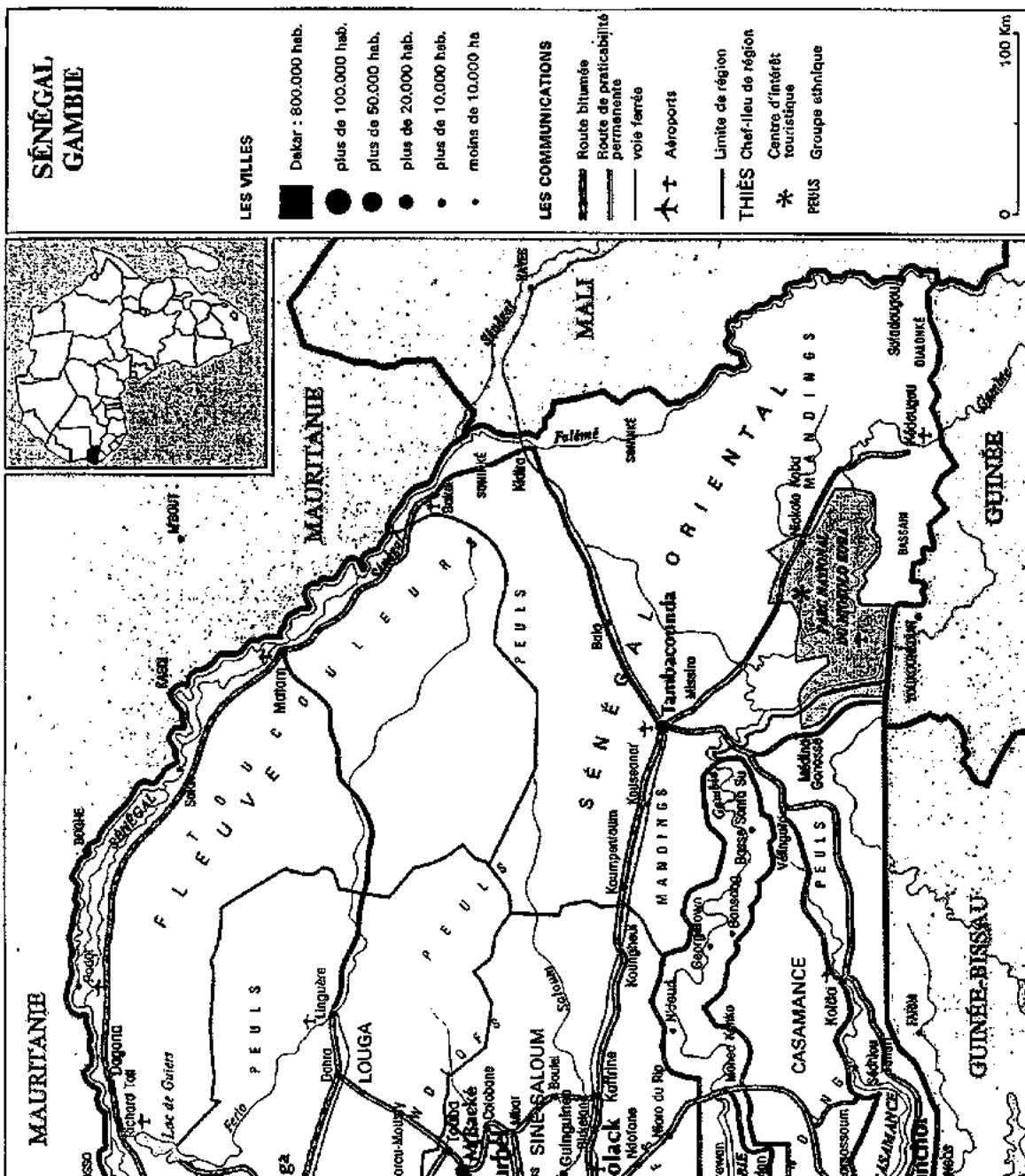
Senegal y Gambia se sitúan en una región del sur-oeste del Sahel denominada Senegambia. El término 'Senegambia' ya fue usado en 1765 por los británicos para referirse a los asentamientos franceses de la isla de Goree y St. Louis en Senegal y el asentamiento inglés de James Island en Gambia. Senegambia es también el nombre de la federación político-económica que formaron estos dos países en 1982, y que se escindió en 1989. Ambos países comparten muchos aspectos: degradación medioambiental, historia pre-colonial común, una economía basada en la agricultura, el Islam como religión predominante o grupos étnicos-lingüísticos, entre otros elementos, que hacen que podamos referirnos a una misma región en términos geo-históricos y etno-lingüísticos. Sin embargo, hay también diferencias significativas que hacen necesaria una descripción por separado (cf. Europa Publications 2000) (véanse, en las páginas siguientes, Mapa (3).2, Mapa (3).3 y Mapa (3).4).



Mapa (3).2  
 África física



Mapa (3).4  
 Mapa genérico de Senegambia



## Gambia

La República de Gambia, uno de los países más pequeños de África (11.300 km<sup>2</sup>, 1/3 del territorio de Cataluña) constituye un semi-enclave de Senegal, y sigue el curso del Río Gambia, que nace en Futa Jalon (Guinea Conakry) y desemboca en el Atlántico. El país está dividido en 5 provincias: Western Division (WD), Lower River Division (LRD), North Bank Division (NBD), Central River Division (CRD) y Upper River Division (URD). Las cinco capitales, respectivamente, son: Banjul (capital de Gambia), Brikana, Kerewan, Georgetown (Jan Jan Bureh) y Basse. Las ciudades son casi inexistentes, aunque hay varios enclaves que sobrepasan los 10.000 habitantes, a saber: Banjul, Bakao, Brikama, Basse Santa Su, Farafenni, Kanifing, Serrekunda y Yundum. El clima es tropical, con una estación de lluvias (junio-noviembre) calurosa (32° de media) y una estación seca (noviembre-mayo) algo más fresca, cuando se recoge la cosecha.

Las orillas del Río Gambia han estado habitadas desde hace centurias. Hanno, el viajero cartaginés, se refirió a Gambia cuando escribía sobre su viaje por África del Oeste en el 470 d.c. Hacia el siglo XIII, y tras la influencia del imperio de Ghana y los Songhais, los pueblos Mandingo y Susu de la región del Futa Jalon se establecieron en lo que hoy es Mali, y desde allí controlaron la cuenca de Gambia. Por entonces Gambia estaba habitada fundamentalmente por wolofs, en la orilla norte del Río Gambia, y djolas, en la orilla sur. Con el fin del Imperio de Mali en el siglo XVI, los líderes mandingas se retiraron del Futa Jalon, pero mantuvieron su influencia sobre Gambia y la región de Casamance o Casamancia (al sur del actual Senegal) hasta principios del siglo XVIII. Más adelante, invasores fulas penetraron en la región. Durante los siglos XVIII y XIX hubo guerras entre los *marabouts* islámicos y los paganos soninkas. Los ingleses, que por entonces ya se habían establecido en la actual capital (Banjul), ofrecieron protección a los diferentes jefes, y a través de diversos tratados se hicieron con el control de la región. Antes que los ingleses, algunos portugueses habían llegado a Gambia en expediciones comerciales en 1455, e introdujeron productos como el cacahuete, el algodón y algunas frutas tropicales del Brasil. Durante el siglo XVI portugueses tratantes de esclavos y buscadores de oro se establecieron en la zona baja del Río Gambia; sin embargo, la portuguesa nunca fue una población voluminosa, por lo que fue absorbida a través de las uniones con los nativos. En 1588, Portugal vendió a los británicos los derechos exclusivos de comerciar en Gambia, fecha en la que éstos empezaron el tráfico de marfil. En 1765 fue convertida en parte de la colonia inglesa de Senegambia, y a partir de 1783 el territorio pasó a depender de las autoridades británicas de Sierra Leona por el Tratado de Versalles. En 1816 los ingleses fundaron Bathurst (hoy Banjul), administrada desde Sierra Leona hasta 1888. El control inglés sobre la totalidad del territorio empezó en 1889, con la delimitación colonial de los límites entre Gambia y Senegal por parte de Inglaterra y Francia, que durante años se habían estado disputando la supremacía política y comercial en la cuenca de los ríos Gambia y Senegal. En 1993 se instituyó un sistema local de administración, con autoridades nativas; y el 18 de Febrero de 1965, tras doscientos años de colonización,

Gambia consiguió la independencia. El mismo año entró a formar parte de la ONU, de la Commonwealth y de la Organización de la Unión Africana. El gobierno actual de Gambia está presidido por el coronel Yahya Jammeh, que con un golpe de estado militar al mando del AFPRC (*Armed Forces Provisional Ruling Council*) derrocó al PPP (*People's Progresist Party*) del presidente Jawara en 1994.<sup>229</sup> El sistema legal de Gambia está basado en un compuesto del sistema de derecho consuetudinario inglés, la ley coránica y el derecho consensual tradicional.

En cuanto a la población, el 90% de los habitantes de Gambia son musulmanes, la mayoría de los cuales son sunnis de la escuela Maliki<sup>230</sup>; alrededor del 9% son cristianos, y sólo el 1%, mayoritariamente del grupo étnico djola, son animistas. Como veremos, la adscripción religiosa no es necesariamente unívoca, y en la práctica se pueden sincretizar distintas creencias (p.e. animistas tradicionales y musulmanas).

Como en la mayoría de países subsaharianos, la población de Gambia es muy diversa étnicamente; el grupo mayoritario lo constituyen los mandinga (42%), seguidos en número de los grupos fula (18%), wolof (16%), djola (10%), serahule (9%), y otros, entre los que se cuentan los aku o criollos, un importante segmento de la élite local (más adelante trataremos en profundidad el tema de los grupos étnicos). El idioma oficial es el inglés.

En términos demográficos, Gambia tiene una población muy joven. Según el último censo de población (Central Statistics Department 1993), el 43,8% de la población (1.038.145 hab.) tenía menos de 15 años, el 47% tenía entre 15 y 64 años, y sólo el 3,2% tenía más de 64 años. Se estima que en el año 2001<sup>231</sup> el 45,22% de sus 1'4 millones de habitantes tenía entre 0 y 14 años, el 52,13% entre 15 y 64 años, y sólo el 2,65% era mayor de 64 años, una estructura de población inversa a la de España o los países altamente industrializados. La natalidad y la mortalidad son todavía muy altas. La tasa de crecimiento poblacional está por encima del 3%. En 1993, la tasa de natalidad era de 6 hijos por mujer, siendo los serahule el grupo étnico con la tasa más alta y los djola y aku con la más baja. Durante las últimas dos décadas esta tasa se ha reducido, y se estima que en 2001 era de 5,68 h/m, un valor muy alto todavía, debido a varias causas asociadas: 1) las desigualdades de género y el escaso acceso y/o control por parte de las mujeres de la contracepción, en gran parte por razones religiosas (según el Islam no se permite la contracepción); 2) el

---

<sup>229</sup> Para una detallada descripción de la historia de la colonización de Gambia, consúltese Wright (1997), Partes II y III (concretamente sobre el proceso de independencia, véanse pp. 219-221).

<sup>230</sup> En el siglo VIII, hacia el fin del reinado de los Omeyyas y el comienzo del de los Abbasies, la comunidad de los sabios va a repartirse en escuelas jurídico-religiosas o ritos, que han fundado, junto a la jurisprudencia, la doctrina del Islam sunni. La escuela Maliki, fundada por Malik ben Anas, se ha convertido en el rito de los musulmanes de África del Norte y de África Occidental. Malik consideraba fundada su doctrina en la práctica de Medina, que representa la tradición más auténtica por ser Medina la ciudad del Profeta y de los cuatro primeros califas (Balta 1994: 30-31; véase también Shaikh 1992: 79).

<sup>231</sup> Los datos demográficos referidos al año 2001, tanto para Senegal como para Gambia, están extraídos de: The World Factbook: <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/ga.html>.

hecho de que tener hijos es un seguro de vida: como en Gambia no hay Seguridad Social, tener hijos supone asegurarse que en el futuro mantengan a la familia, especialmente si consiguen emigrar al extranjero.

Un factor directamente asociado a la natalidad es la nupcialidad. En Gambia, como en el conjunto del África subsahariana, las mujeres se casan mucho más jóvenes que los hombres, lo que está asociado a la práctica del matrimonio arreglado y al menor nivel educativo de las mujeres. Así, en Gambia, la edad mínima permitida para el matrimonio es de 15 años para las mujeres y de 17 años para los hombres. Esta diferencia de edad es mayor en las generaciones más viejas, en parte debido a la poligamia (poliginia) (p.e. véase Anexo I al Capítulo 6: Diagrama genealógico SG-3, individuo A y sus esposas) y mucho menor, aunque casi siempre presente, en las generaciones jóvenes, que tienden a la monogamia (p.e. véase Anexo I al Capítulo 6: Diagrama genealógico SG-2: Ego y su esposa). En las zonas rurales y del interior hay mayor proporción de matrimonios –y mayor índice de poligamia– que en las zonas urbanas y próximas a la capital (Banjul). Según el censo de 1993, el 50,2% de las mujeres formaban uniones poligínicas.

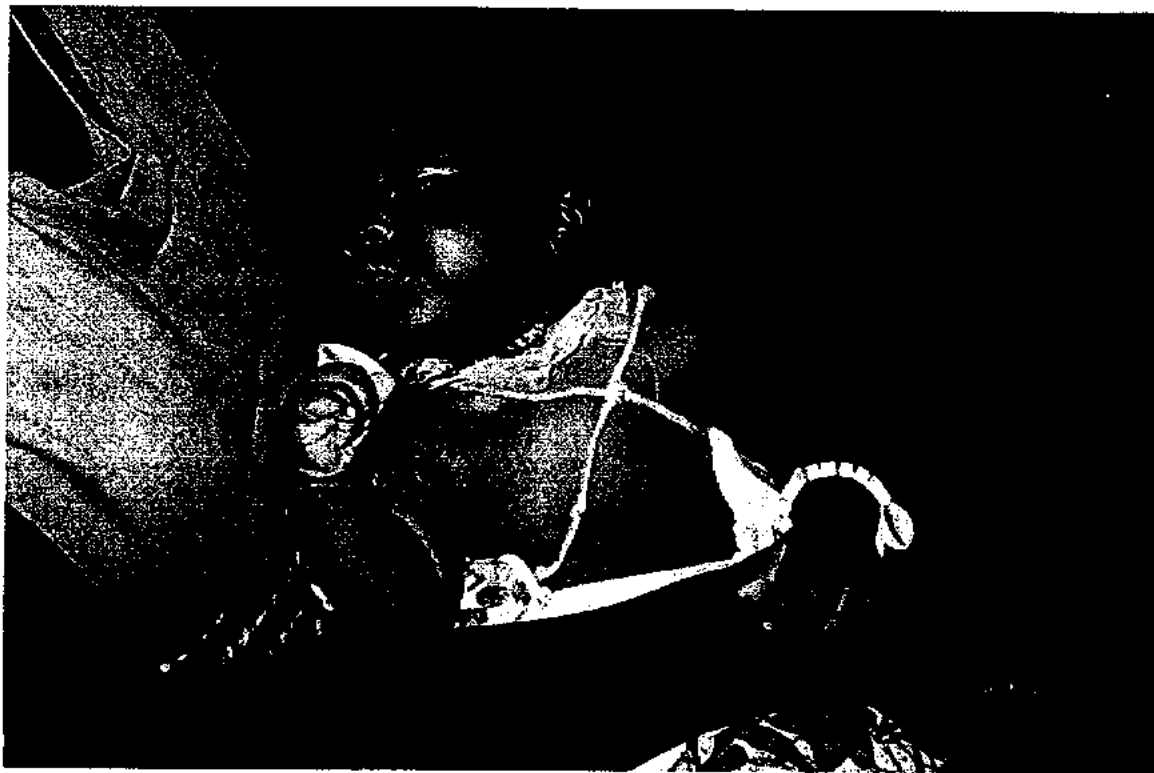
Por otro lado, la tasa de mortalidad infantil se ha reducido de 217‰ en 1973 a 167‰ en 1993 y 77,84‰ en 2001. Con todo, la esperanza de vida al nacer en 2001 se estima en 53,59 años, mayor para las mujeres que para los hombres. La alta mortalidad –y esto vale tanto para el caso de Gambia como para el de Senegal– está influida por distintos factores, como las distintas nociones de cuidado materno-filial marcadas por la jerarquía de edad y sexo. Esta jerarquía se da en la alimentación, de modo que los más adultos son los primeros en comer, y los que comen mejor. Esto, entre otras derivaciones de esta jerarquía<sup>232</sup>, contribuye a que la esperanza de vida sea muy baja y que el riesgo de muerte se reduzca considerablemente al alcanzar la edad adulta. Otro factor que contribuye a la alta mortalidad es el uso de la medicina tradicional y de la brujería para curar enfermedades que requieren otros procedimientos (p.e. neumonía, malaria<sup>233</sup>) (véase Foto (3).1, en la página siguiente). Tradicionalmente, si no se conoce la causa de la enfermedad, se atribuye a la brujería; es decir, a que alguien, por distintos motivos (p.e. por envidia), está usando magia para hacer daño. La gente entonces visita al marabout (hechicero), al que también se recurre para propiciar la suerte en general o cumplir proyectos concretos (p.e. encontrar pareja, viajar al extranjero). Además de la imposición de manos, es común el uso de yuyus o amuletos para proteger o prevenir a las personas contra enfermedades y hechicerías, que se pueden llevar en diferentes partes del cuerpo (p.e. cuello, brazos, piernas, cintura, etc.).

---

<sup>232</sup> Por ejemplo, en Gambia observé en varias ocasiones que, bajo una lluvia torrencial, una mujer con su hijo a la espalda usará el paraguas, si lo tiene, para cubrir a su marido y, en segundo término para cubrirse ella misma, pero no al niño.

<sup>233</sup> La malaria es la primera causa de mortalidad en Gambia, que es el segundo país del mundo, tras Zambia, con más casos de paludismo. El SIDA es también una enfermedad extendida, aunque la situación no es tan dramática como en otros países africanos (p.e. Sudáfrica).

Foto (3).1: Niño con malaria atabiado con yuyus protectores, en el centro hospitalario de Banjulinding (Western Division)



A estos amuletos se les atribuye incluso el poder de evitar la herida de arma blanca. Aunque muchos dicen que no van al médico (medicina occidental) porque es caro, de hecho muchos gastan más dinero en los marabouts. En general, la consulta al marabout suele ser mucho más cara (tres o cuatro veces más) que la consulta al centro médico público. Cada vez hay más gente que recurre a la medicina occidental, que está contribuyendo a la mejora de la calidad de vida. Pero todavía faltan muchos medios humanos y materiales.<sup>234</sup> Paralelamente, otro factor que influye en la alta mortalidad es la atribución resignada de los males (enfermedad, etc.) a la voluntad divina. Así, por ejemplo, si un niño enferma, no se piensa en que, por ejemplo, el ayuno del ramadán continuado puede ser la causa, sino que se atribuye a la voluntad del creador, al que pertenecen los hijos. Por eso se suele decir: "Allah te lo dió, Allah te lo quitó".<sup>235</sup> Finalmente, la educación es otro factor asociado a la salud, y del que depende la reducción de la mortalidad.

<sup>234</sup> Cabe señalar que existe un consistente programa de voluntariado entre Gambia y Cuba, por lo que la presencia de médicos cubanos en Gambia es muy notable. Esto ha contribuido mucho a mejorar las condiciones sanitarias del país.

<sup>235</sup> Véase Kaplan (1998: 138-140), donde también habla de esta relación entre enfermedad, naturaleza y cultura.

Cabe mencionar que Gambia tiene un alto porcentaje de inmigración extranjera, fundamentalmente de países africanos vecinos. La población inmigrante creció el 100% entre 1983 y 1993, constituyendo el 13% de la población total. Los países de procedencia mayoritarios, son: Senegal (especialmente de la zona de Casamance, al sur del país), Guinea (Bissau y Conakry); Mauritania y Mali, y en menor medida de Libano. Los guineanos y senegaleses son principalmente trabajadores que migran temporalmente; mientras que los mauritanos y libaneses son fundamentalmente comerciantes y negociantes, por lo que la mayoría tiene un poder adquisitivo muy superior a la media. En el caso de Senegal, a las razones económicas de la emigración (sequía y escasa producción agrícola), se suma la conexión política entre los emigrantes de la región de Casamance y el Gobierno de Gambia, lo que facilita su entrada en este país. Actualmente Gambia está recibiendo mucha inmigración de otros países en situaciones extremas, en gran parte refugiados de guerra de Liberia, Sierra Leona<sup>236</sup> y Guinea. Estos refugiados están siendo repatriados, con la consecuente situación que ello provoca (hambruna, enfermedades, etc.). Hay algunos americanos, y muy pocos marroquíes. Actualmente el gobierno está enfatizando la política de control de la inmigración y de la emigración, formando a oficiales de inmigración (a cargo del Departamento de inmigración de Bélgica) con el objetivo de controlar la falsificación de documentos de gente que va de Gambia a Bélgica.

Alrededor del 75% de la población de Gambia depende de la agricultura (sistema comunal) y la ganadería. Al no haber infraestructura ni formación profesional, la mayoría de productos (p.e. tela, electrodomésticos, alimentos, incluso el arroz, uno de los principales productos de producción) se compran fuera. El principal producto que se produce en Gambia y se exporta es el cacahuete; y en menor medida los productos derivados de la palma, el pescado y el algodón. Hay una pequeña industria de artesanía y de fabricación de muebles y de trabajos con metal, pero apenas tiene repercusión en la economía. Hay un crecimiento esperado en el sector de la construcción, en parte promovido por el Gobierno. Puede decirse que el turismo es por ahora la fuente de ingresos más rentable.

Como se ha comentado más arriba, las motivaciones para la emigración transoceánica subsahariana son diversas. Debido a la falta de recursos y de empleo (en Gambia hay entre un 70% y un 80% de paro) la gente emigra cada vez más al extranjero. Incluso los que tienen formación universitaria, ya no encuentran trabajo como antaño. De ahí que la mayoría de los jóvenes en situación precaria, así como los hombres de negocios que han visto reducida su actividad, están en contra del Gobierno actual. En la radio se suelen oír noticias de los inmigrantes que cruzan el estrecho de Gibraltar, para pasar de Marruecos a

---

<sup>236</sup> Sierra Leona ha vivido en guerra casi permanente desde 1991, cuando el R.U.F (Frente Revolucionario Unido) inició su actividad militar contra el Gobierno de Freetown. La situación ha vuelto a empeorar recientemente con la ruptura del acuerdo de paz firmado en 1999 entre el gobierno y la guerrilla del R.U.F y la reactivación de los enfrentamientos armados. Cabe señalar que Sierra Leona es uno de los países que ha incrementado más las solicitudes de asilo en España (cf. C.I.E 2000: 169-170). Sobre las migraciones de refugiados y desplazados de países del África subsahariana véase IOM-ONU (2000: 157 y sig.).



España (Europa) y en los periódicos aparecen declaraciones del presidente según las cuales: "si las mujeres emigran, la economía del país no puede crecer" (transcripción propia). Según algunos, el gobierno no invierte en infraestructura, y construye sin planificar, además de cerrarse a la conexión con Occidente, en una reacción contra el pasado colonial. El Gobierno actual ha cortado las relaciones internacionales que el anterior gobierno tenía con países como EE.UU, y ha expulsado a los que trabajaban para el ex-presidente Jawara; de forma que en la actualidad no dispone de políticos cualificados para asesorarlo, sólo de militares que cumplen órdenes. Asimismo, el gobierno actual tiene fuertes conexiones con Libia. De esta forma, desde el exterior (EE.UU y Europa) ya no se confía en Gambia, por lo que no invierten; ni siquiera por parte de Senegal, por el apoyo del presidente Jammeh a los separatistas de Casamance, con los que comparte ideología (i.e. rechazo a la occidentalización y valor de la tradición cultural propia) y etnia (Jammeh es de etnia djola, como la etnia mayoritaria en Casamance).<sup>237</sup> El relevo político en Gambia es difícil, y la presión a la alternativa implica el riesgo de una dictadura militar.

### Senegal

La República de Senegal limita al oeste con el océano Atlántico, al norte con Mauritania, al este con Mali y al sur con Guinea Conakry y Guinea Bissau. El río más importante es el Senegal, que discurre a lo largo de la frontera mauritana; seguido del Saloum, en la parte central del país, y el Casamance, en el sur. Gambia, en el interior del territorio, y a lo largo del río homónimo, parte al país en dos. El país está dividido en diez regiones: Dakar (capital de Senegal), Diourbel, Fatick, Kaolack, Kolda, Louga, Saint-Louis, Tambacounda, Thies y Ziguinchor. La climatología es entre seca desértica y húmeda tropical. En el norte, más seco y caluroso, llueve de julio a octubre, y en el sur de Mayo a Octubre. La estación seca va de octubre a abril. Como ocurre en Gambia, durante la estación de lluvias la gente va al campo a trabajar, y en la estación seca vuelven a las ciudades.

Sede de la civilización Tekrur del Futa-Toro (siglo IX), que se convirtió en la primera teocracia islámica del África subsahariana (fue cuna de la confraternidad musulmana de los almorávides que dominó Marruecos), Senegal formó primero parte del Imperio de Ghana (los saraholes), y luego del Imperio de Mali (los mandingas). La mayor parte del territorio fue unificado bajo el Imperio Jolof (Dyolof), hasta su caída en el siglo XVI. Senegal entró en la órbita europea a partir del siglo XV, primero como factoría avanzada de los portugueses, que se adentraron en el Río Senegal y, posteriormente, durante los siglos XVII y XVIII, como enclave anglo-francés para la trata de esclavos. La compra y el transporte de esclavos fueron las principales actividades de las compañías de explotación de la costa occidental africana durante el Antiguo Régimen, cuando Luis XIII autorizó la trata para sustituir a los caribes que habían sido exterminados paulatinamente. Aunque el dominio francés sobre Senegal empezó en 1683 con la fundación de Saint-Louis (primera

---

<sup>237</sup> En la región de Casamance hay tres grupos étnicos predominantes: djola, fula y mandinga. Sólo los djola quieren la independencia.

capital), no fue hasta el siglo XIX, tras siglos de enfrentamiento, cuando Francia estableció su dominio definitivo en el territorio, en perjuicio de los intereses de Gran Bretaña, que sin embargo conservó sultanatos locales y el enclave de Gambia. Dakar sustituyó como eje de penetración colonial al puerto de Saint Louis y al Río Senegal (en la actualidad, constituye un lugar estratégico para los países europeos, que hacen escala comercial hacia EE.UU). En 1958 Senegal se convirtió en república autónoma dentro de la Comunidad Francesa, y en 1960 el país consiguió la independencia. Entre 1960 y 1980, el presidente del país fue Léopold Sédar Senghor, del PDS (Partido Democrático Senegalés); y a partir de 1981 le sucedió Abdou Diouf, del PS (Partido Socialista). Ese mismo año, las tropas senegalesas intervenían en Gambia para impedir un golpe de estado. Tras veinte años en el poder, el partido de Diouf fue derrotado por la coalición opositora liderada por Abdoulaye Wade en las elecciones de marzo-abril de 2000. El régimen de Diouf se basó en centralismo de inspiración jacobina, la alianza con los marabouts y las estrechas relaciones con Francia. La aplicación de medidas de liberalización hicieron crecer la economía e impulsaron sectores como la pesca o el turismo; lo que fue paralelo a las privatizaciones y la reducción del sector público (lo que aumentó la tasa de desempleo), así como al centralismo estatal, que favoreció la aparición en 1982 de una guerrilla nacionalista en la región de Casamance, y las protestas contra el predominio de los wolof, la etnia mayoritaria que controla los centros de poder. El sistema legal de Senegal está basado en el derecho civil francés. Y, como en el caso de Gambia, hay aspectos del código civil islámico que están recogidos por ley, como la poligamia.

En cuanto a las características de la población senegalesa, y al igual que ocurre con Gambia, la mayoría es musulmana (92%). El resto se reparte entre animistas (6%) y cristianos (2%). Entre los musulmanes, hay cuatro hermandades o cofradías predominantes: Tijan, Mourid, Layen y Qadiriya. En Senegal hay también gran diversidad de grupos etno-lingüísticos, siendo el grupo mayoritario wolof (43,3%), seguido de los fula: peul, tukuler y pular (23,8%), serer (14,7%), djola (3,7%), mandinga (3%), y serahule (1,1%). El resto (9,4%) incluye a grupos diversos, entre ellos los manjak o manjako. La población europea y libanesa supone el 1% de la población. A pesar del predominio de la etnia wolof, si consideramos la región de Senegambia, el mandinga es el grupo más numeroso (Kaplan 1991: 84). El idioma oficial es el francés; si bien el 49,2% de la población habla wolof.

Demográficamente, la población de Senegal es también muy joven. Se estima que en el año 2001, el 44,1% de la población total (c. 10 millones de habitantes) tenía menos de 15 años, el 52,8% tenía entre 15 y 64 años, y sólo el 3% eran mayores de 64 años. Aunque la natalidad y la mortalidad son muy altas, lo son menos que en el caso de Gambia; así, se estima que en 2001, la tasa de natalidad era de 5,12 h/m y la de mortalidad de 56,7‰. La esperanza de vida al nacer, de 62,56 años, es más alta que en el caso gambiano, y la tasa de crecimiento de la población está algo por debajo del 3%.

Al igual que en Gambia, el matrimonio poligínico es común en Senegal, especialmente en las zonas rurales; alrededor del 50% de las mujeres senegalesas forman uniones poligínicas.<sup>238</sup> Por ley las mujeres tienen el derecho de escoger a su esposo, aunque la práctica del matrimonio arreglado restringe esta posibilidad en algunas áreas. Normalmente las mujeres se casan jóvenes; la mayoría lo están a los 16 años en las zonas urbanas (la edad mínima permitida para el matrimonio es de 16 para las mujeres y de 21 para los hombres). Esto se explica por varios factores relacionados: el origen étnico, las prácticas religiosas y la escolarización (sólo el 23% de las mujeres mayores de 15 años están alfabetizadas, frente al 43% de los hombres). En Senegambia, la escuela pública coexiste con la escuela coránica o *karantah* (en idioma mandinga), que consiste básicamente en el aprendizaje del Corán a través de su lectura y la escritura de sus pasajes en tablillas, un aprendizaje que está guiado por el *karamo*, que suele ser el imam del pueblo. En Senegambia suele hacerse dos veces al día: por la mañana y por la tarde, tras la jornada laboral. Por la noche es común hacer una hoguera y que los alumnos lean pasajes del Corán guiados por un tutor. Inicialmente asisten conjuntamente niños y niñas, pero a las niñas les está prohibido ir a la escuela coránica cuando llegan a la pubertad fisiológica. Depende de la zona los jóvenes pueden combinar las dos enseñanzas: coránica (en árabe) y pública (en francés o inglés, dependiendo del país), asistiendo a primera hora de la mañana a la escuela coránica y luego a la pública (esta es una práctica común, por ejemplo, entre los habitantes de la zona de Saint Louis, en Senegal).

En cuanto a la economía, el 60% de la población de Senegal trabaja en el sector agrícola. El sector manufacturero gira entorno al procesamiento de alimentos (pescado, cacahuetes y azúcar) y de productos textiles, metalíferos y químicos (refinado de petróleo); de ahí que los principales productos de exportación sean: el pescado, el cacahuete, productos derivados del petróleo, y el algodón. El turismo es la segunda fuente de ingresos del país. En comparación con Gambia, Senegal es un país más urbanizado: dispone de red ferroviaria, la mayoría de ciudades están asfaltadas y, en general, dispone de una economía más desarrollada.

Según el Informe sobre desarrollo humano de las Naciones Unidas del año 2000 (*cf.* UNDP 2000), en 1998, del total de 174 países, Gambia ocupaba el lugar 161 del ranking, y Senegal el puesto 155. Ambos países tienen un índice de desarrollo humano (IDH) bajo, que contrasta con el de España (véase Tabla (3).12, en la página siguiente; los IDH por debajo de 0,50 –caso de Senegal, Gambia y el conjunto de países del África subsahariana– están en lo más bajo de la escala).

---

<sup>238</sup> Según los datos del Demographic and Health Survey para 1986 (*cf.* Ndiaye *et al.* 1991), en Senegal la poligamia es más común en las áreas rurales (49%) que en las urbanas (41,4%). Asimismo, las mujeres analfabetas son más polígamas que las educadas a nivel primario: 48,7% vs. 36,4%. Los datos también señalan las diferencias entre grupos respecto a la práctica poligámica: 50,1% entre los wolof, 48,8% entre los mandinka, 44,2% entre los djolas y 38% entre los serer.

Tabla (3).12

Índices socio-económicos de España, África subsahariana, Gambia, Senegal y Marruecos

	IDH (entre 0 y 1)	Esperanza de vida al nacer	Tasa de alfabetización	PIB per cápita	Índice de escolaridad	% poblac. por debajo límite pobreza
ESPAÑA	0,899	78,1	97,4	16.212	0,85	-
GAMBIA	0,396	47,4	34,6	1.453	0,45	26,3
SENEGAL	0,416	52,7	35,5	1.307	0,43	53,7
ÁFRICA SUBSAH.*	0,464	48,9	58,5	1.607	0,46	-
MARRUECOS	0,589	67,0	47,1	3.305	0,58	-

\* En 1999 los países del África subsahariana tenían de media un crecimiento poblacional del 2,6%, una esperanza de vida al nacer de 51 años y una tasa de mortalidad infantil del 91‰ (cf. Europa Publicacions 2000).

Fuente: UNDP (2000) *Informe sobre el desarrollo humano 2000*. Elaboración propia.

### - Causas de la emigración desde el país de origen

Desde los años 1970s, la región de Senegambia, y el Sahel en general, ha sufrido un proceso de desertificación que ha afectado gravemente a la economía de subsistencia, de base agrícola y ganadera.<sup>239</sup> La lluvia se ha reducido en un 30% en los últimos 30 años. Un efecto de la sequía es la progresiva salinización del Río Gambia, que nace en Guinea Conakry (en Futa Jalon) y desemboca en el Atlántico, que provoca el avance de agua salada desde la desembocadura hasta casi la mitad de su recorrido (unos 200 km.), impidiendo el aprovechamiento de sus orillas para la agricultura y la ganadería, además del abastecimiento de agua potable. Esta depresión medio-ambiental y económica, sumada a factores como los conflictos políticos, hizo que muchos senegambianos empezaran en esa época a emigrar fuera del continente. La migración transoceánica hay que entenderla, básicamente, como otra forma de migración de trabajadores, especialmente desde finales de los años 1970s, cuando muchos países de la región subsahariana impusieron legislaciones muy restrictivas para regular el cruce de sus fronteras (Makinwa-Adebusoye 1992). A esto hay que sumar factores propios de la estructura social, como el efecto de la poligamia y el sistema de primogenitura, que favorece al mayor de los hijos en la emigración, en parte con el fin de conseguir suficientes recursos para poder casarse (abordaré estos aspectos de organización de la estructura doméstica más adelante). Por otro lado, y como señala el Informe sobre el estado de la migración en el mundo (IOM-ONU 2000: 163-164), al incrementarse las situaciones de xenofobia en Europa, muchos subsaharianos han ido emigrando a los Estados Unidos (véase Volumen 2, Anexo IV, IV.18: Gambianos y xenofobia en Europa).

<sup>239</sup> Sobre el proceso de desertificación en la región del Sahel y del África Occidental en general, consúltese Cour, J-M. (1995) The case of Subsaharan Africa, en: J. Puigdefábregas y T. Mendizábal (eds.) *Simposio internacional sobre desertificación y migraciones*, Logroño: Geoforma.

A menudo se obvia lo que hay antes de la inmigración. La condición de *inmigrado* se impone a la de *emigrado*, en un ejercicio de ficción peligroso. Como señala Sayad (1998: 15): “no hay inmigración a un sitio sin emigración desde otro; no hay una presencia sin otra ausencia”. Por eso, me parece imprescindible profundizar en las motivaciones para la emigración de los senegambianos desde su país de origen, y ver cómo se articula el proyecto transoceánico desde allí, a la vez que se analiza la situación de los que ya han emigrado.

En el caso de Gambia<sup>240</sup>, queda muy claro que la gente desea emigrar. Dado que las condiciones de vida y las posibilidades de trabajo son muy precarias (70-80% de paro), incluso para los que tienen formación universitaria. De ahí que la mayoría de la gente, especialmente los jóvenes, ansie emigrar a Europa o a los EE.UU, incluso a Australia. Como me decía Sulayman, un joven gambiano de la zona costera de Bakao:

And now, because of this job opportunities, that are not much here [...] because of less work; less work... less employment... Most of them are with their good papers, High School certificates [...] you see my brother, he has also High School. You see?... the work opportunities, employment opportunities, is not most here... Most of them will be going out because of that.

Todos conocen a familiares y/o amigos que están viviendo en el extranjero; y la idea es que “les va todo muy bien”. Parece claro que este es un mito que se retroalimenta, pues los propios emigrados nunca cuentan aquellas experiencias negativas, idealizando de este modo el proceso migratorio y fortaleciendo la idea del “paraíso en el extranjero”. Como señala el mismo chico:

[*enthusiastically*] Yeah, most of them are doing well; some of them are working..., yeah.

El fútbol (europeo) y la música-estética rap y reggae (americana) que llega a través de la CNN para los que disponen de antena parabólica, y que sorprendentemente son muchos, son el reclamo de la modernidad entre los jóvenes gambianos, que asocian esos iconos al bienestar y la opulencia. Es sorprendente la gran afición al fútbol que hay en Gambia, especialmente entre los jóvenes; ellos mismos lo atribuyen a que allí “no hay mucho que hacer”. Todos conocen el fútbol europeo, los equipos y los jugadores. En particular hay una gran afición hacia los clubs holandeses y belgas, países de los que Gambia recibe mucha afluencia de turistas, y también hacia algunos clubs españoles, concretamente el Real Madrid y el F.C. Barcelona.<sup>241</sup> Allí se reproduce la misma rivalidad que existe en

---

<sup>240</sup> La información que se trata aquí se basa en el trabajo de campo realizado en Gambia, si bien tenemos suficientes indicios –en parte a través del contacto con la población senegalesa de Gambia– de que a grandes rasgos esta descripción puede generalizarse al caso de Senegal.

<sup>241</sup> Recuerdo un poster de Stoikov, ex-jugador del F.C. Barcelona, en la pared de la habitación de un joven en un remoto pueblo de la zona rural de Niumi, en Gambia.

España entre ambos equipos, y, evidentemente, se extrañan que a uno no le interese demasiado el tema. La mayoría de jóvenes juegan como aficionados, y algunos como semi-profesionales o profesionales en equipos locales y estatales y, los menos en equipos extranjeros, con contratos de dos o tres años, tras los que regresan a Gambia. La afición, pues, es grande, y los jóvenes entrenan a diario, a pesar de que no hay dinero para los clubs y la promoción de sus jugadores (básicamente entrenan en la playa). La aspiración de muchos es fichar por algún equipo extranjero, salir de su país y cobrar más dinero. El fútbol, pues, es un tema de conversación recurrente entre los jóvenes, que asocian fútbol a modernidad, bienestar y riqueza. Por eso la mayoría de jóvenes visten ropas deportivas y, si es posible, de marca. Ciertamente, muchos jóvenes viven con el espejismo de la modernidad. El consumo de bienes triviales, como ropa de marca o tecnología audiovisual (televisiones, videos, antenas, etc.) es una señal de distinción; y algunos adultos con formación señalan que el problema del desarrollo en el país también se debe a esta "mentalidad africana". Como me decía Alfu, un gambiano, de profesión ingeniero:

Se trata de aparentar; de que el resto vea que puedes comprar esto y aquello. Así, no se invierte en cosas necesarias: ¡hasta las barracas tienen antena parabólica!, pero a lo mejor el padre de familia no tiene que darle de comer a sus hijos... Esto no pasa en Europa... Esto es por un complejo de inferioridad.

Ciertamente, la occidentalización (americanización y/o europeización) en África es una vía para la construcción del imaginario de la modernidad y del éxito y, por tanto, una vía para la emigración —como ocurrió con los italianos que emigraron a los Estados Unidos en los años 1920s en busca de "la tierra prometida"<sup>242</sup>.

¿Pero quienes de éstos llegan a emigrar? ¿Y cómo se inicia el proceso? Antes que nada, hay que volver a señalar que los gambianos, como la mayoría de subsaharianos, tienen una movilidad migratoria impresionante; como muchos suelen decir: "I don't stop travelling". Dentro del país, mucha gente se desplaza del campo a la ciudad o a países limítrofes para trabajar como temporeros; también hay flujos hacia el campo para trabajar durante la estación de lluvias, regresando a la ciudad en la estación seca. Normalmente la emigración al exterior se lleva a cabo tras la migración interna —los llamados flujos sur-sur— en tanto que esta permite la acumulación del capital necesario para la aventura transoceánica. Esta movilidad territorial y laboral es debida fundamentalmente a causas económicas, e implica un cambio de residencia de duración variable, que puede repetirse (re-emigración) y que depende de las oportunidades de trabajo.

Las posibilidades de emigrar, en solitario o como reagrupación familiar —aunque en el segundo caso el proceso es más seguro— dependen en gran medida de la cadena migratoria;

<sup>242</sup> Sobre este tema consúltese M. C. Michaud (1994) L'américanisation: voie d'émancipation? L'influence par la mode vestimentaire des femmes émancipées sur les jeunes immigrées italiennes dans l'Amérique des années 20, *Migrations et société*, 6 (35): 7-18.

esto es, de la transferencia de información y apoyos materiales que familiares, amigos o paisanos ofrecen al inmigrante.<sup>243</sup> Se precisa de cierto poder adquisitivo para formalizar los trámites necesarios, incluidos los servicios de un notario (entre 10.000 y 30.000 ptas., o entre 60 y 180 euros) y para costear los gastos del viaje (entre 100.000 y 150.000 ptas., o entre 600 y 900 euros), además de disponer de redes sociales/familiares en el exterior, a través de turistas y/o familiares y/o amigos que residen fuera. De modo que, cuanto mayor poder adquisitivo (recursos/apoyo económicos) y mayor amplitud y conexión de las redes sociales, tanto en origen (incluidos los contactos con autoridades) como en destino (especialmente de carácter familiar y contractual), mayores posibilidades de emigrar. De hecho, disponer del dinero no es necesariamente lo más importante; los que tienen más información saben que, una vez en destino, lo crucial es “tener las espaldas cubiertas”. La emigración siempre es un proceso arduo, con difíciles obstáculos burocráticos-administrativos, cuyo éxito depende fundamentalmente de estas redes de contacto. Aquellos que no disponen ni de recursos económicos ni de contactos, ni siquiera se plantean la posibilidad de emigrar. Asimismo, las posibilidades de emigrar para los chicos jóvenes son proporcionales a la necesidad de ayuda directa hacia su familia: a mayor dependencia “crítica”, menor emigración. Por tanto, la migración es difícil para aquellos que no tienen hermanos con los que repartir las responsabilidades familiares, especialmente si el padre de familia ha emigrado o ha fallecido.

La mayoría de jóvenes que quieren emigrar trabajan en origen para ahorrar hasta poder tener el dinero suficiente para pagar el viaje y conseguir los papeles necesarios. Actividades rentables muy comunes para este fin son: trabajar como taxista de coche o *van*, donde el vehículo puede ser de propiedad (esto requiere una fuerte inversión previa, entre 500.000 y 900.000 ptas., o entre 3.000 y 5.400 euros) o alquilado-compartido; vender en los mercadillos (una actividad muy poco estable); o hacer de guía turístico (generalmente por cuenta propia):

There are many different types of people... normally who guides [...] the guys who guides these tourists in the tourist season; tourists guides [...] because they have access to with the tourists... Yes, they can speak different languages [...] majority is single [...] There are Serahules, there are Mandingos, there are Wolofs..., even Fulas; many [...] There are most there at Spain [Serahules]... There are!; there are many there. (SG1-HGM22-S-Af)

Los que trabajan con nómina, pueden obtener un visado de turista de un mes, con el que pueden ir al extranjero. Muchos, especialmente en los años 1980s, han entrado con ese visado, y pasado el tiempo establecido se han quedado en el país clandestinamente hasta regularizar su situación:

Había un tiempo para venir a Europa no había problemas; entonces no había tanta inmigración, tanta miseria en África entonces [...] Si trabajas, tiene nómina, entonces a

---

<sup>243</sup> Sobre el concepto de ‘cadena migratoria’, véase Giménez y Malgesini (2000: 57).

Senegal tiene una hoja de salario, cuando quiere venir a Europa, para tener el visado no hay problema, solamente tú estás trabajando, solamente quieres ir a vacaciones, turismo, ir a visitar un país europeo y volver; algunos se ha quedao aquí, pero ese vacaciones, nada más de venir un mes de vacaciones [...] Entonces cuando llega aquí, para encontrar trabajo no hay mucho problema [...] desde primer empresario, le interesa y te cubre: “yo necesito un trabajador, venga dame tus datos”. Algunas personas, primero vacaciones y se han quedao aquí; no como ahora [...] Aparte del viaje de avión, ese es un cantidad de dinero para un mes de vacaciones; si presentas esa cantidad de dinero, te da el visado [...] Durante ese mes de vacaciones, tú tienes contactos [...] con las anterior personas que han venido, tiene oportunidad de sobrevivir aquí, tiene contacto con ellos, pues nada más de llegar, disfrutar los treinta días de visado, y quédate sentao, pasa de salir, para no moverse mucho, porque has terminao tu estancia, y si quiere mover mucho, y mala suerte, puede cogerte y vuelve a madarte. *Donque* te quedas a casa de cobertura de esa persona, hasta que la cosa va mejorando, va a encontrar un poco de trabajo, hasta que encuentra un día contrato; si tiene contrato a mano, aunque Gobierno no te da residencia, al menos tienes una garantía, porque yo lo he hecho.

(SC15-HSM40-CXe-B)

Algunos acumulan los meses durante varios años para disponer de más meses:

[...] y con el visado ya... un visado de turista de quince días, porque allí cuando una persona trabaja y tal no se puede negar, es como si te vas de vacaciones [...] son un mes de vacaciones, porque trabajando doce meses tenía un mes de vacaciones; entonces la gente lo acumulan, puede ser que en dos años no han cogido vacaciones y en dos años cogen dos meses de vacaciones, y si son tres años son tres meses de vacaciones.

(SC19-HSW39-ChXe-B)

La familia ayuda en lo posible, pues, como se ha señalado anteriormente, y en contra de la teoría neoclásica de la inmigración, el proceso migratorio es una empresa colectiva más que individual. La familia ve al hijo emigrante como su salvador. No importa en qué situación esté; el simple hecho de estar en Europa, en “*tubaablandia*” (*tubaab* significa ‘blanco’), es lo importante. Aunque de hecho, la familia no siempre sabe de las intenciones del que se va a ir; a veces el proyecto es secreto.

Dada la dificultad de obtener “los papeles” (básicamente pasaportes y visados con permiso de residencia), hay todo un mercado clandestino al respecto. La manera oficial de conseguir un permiso de trabajo es que un empresario en destino pueda hacer un precontrato. Este trámite puede costar unas 30.000 ptas. (180 euros), siempre y cuando se disponga de contratador. La otra opción es comprar el contrato (falso) por no menos de 50.000 ptas. (300 euros). Otra vía para ir a Europa, concretamente a Francia, actualmente es vía Mali: se dice que la embajada de Francia en Mali cobra 500.000 ptas. (unos 3.000 euros) por un permiso de trabajo y residencia en Francia; este trámite se hace en contacto con la embajada de Mali en Francia, y muchas veces con varios intermediarios (p.e. en



España). Estas redes son cada vez más importantes, y hay mucha gente dispuesta a pagar. Asociado a esto está el “robo de papeles” a los que, habiendo emigrado, regresan a su país temporalmente (normalmente para visitar a su familia).

Como se ha explicado más arriba, durante los años 1980s muchos africanos entraban en la península clandestinamente usando visados turísticos. Hoy, debido a las causas antes citadas, cada vez más optan por llegar cruzando el Estrecho de Gibraltar. Así pues, una de las rutas posibles es la vía por tierra, a través de Senegal y Mauritania (a veces más países), hasta Marruecos, y luego cruzando en patera por el Estrecho de Gibraltar (este trayecto cuesta aprox. 10.000 dalasis = 140.000 ptas. o 840 euros). Esta es una opción para los que son más ignorantes respecto a lo que supone el trayecto (dureza, engaños, peligros, etc.), lo que suele ser corolario de menores recursos económicos y/o educativos, y/o de estar viviendo una situación extrema. Esta falta de información va de la mano de una idealización del proceso migratorio y de la situación que se vivirá una vez en destino. A mí muchos jóvenes en Gambia me decían: “Yo estoy ahorrando, me faltan [por ejemplo] 2.000 dalasis; en cuanto los tenga me voy hacia Marruecos, y cojo una patera...”. A pesar de las explicaciones e intentos de disuasión, la respuesta suele ser: “Ya soy un hombre, sé cuidarme [y/o] soy fuerte [...]”.

El patrón masculino de la migración senegambiana se explica en parte por la estructura de la familia, donde hereda el primogénito varón –por línea paterna– que es el que obtiene las mayores ayudas para prosperar (emigrar), porque supone el seguro de vida de los padres (recuérdese que en Gambia no hay Seguridad Social). Asimismo, la estricta división de roles de género, donde las mujeres son las encargadas del hogar y del cuidado de los hijos, limita las posibilidades de emigrar para las mujeres. Esto es más acentuado en las zonas rurales, donde se considera que los niños deben formarse, pero no así las niñas. Los hombres suelen emigrar solos, bien pensando en el retorno (sin reagrupación familiar en destino), bien como primer paso para la reagrupación una vez estén en situación laboral estable en destino. Como explicaba al preguntarle sobre sus planes migratorios una joven gambiana, cuyo marido está en el extranjero estudiando:

Yes!, when I have... You know that I cannot go [to The U.S.A] because my... husband is not... working. Yes. He is [...] studying. [...] Because go there is not easy. America is not easy to go... Because my one friend is here, and the husband is there, the husband is working... But she tried to go America, but she cannot do [...] He is seeking now, four years!... [...] [I can go] when you have visa here; but to have visa here is... is not easy [...] when he started to work, yes, I'm plan it [...] For me, when like all to go to America, I will lose my... I have only one daughter, I will leave her here, in my... my husband sister; yes, she is living in Kombo [Serekunda] [...] yes, she is working in New transports. [I would] live my daughter here [Kombo] To live, yes it's better than here, because here..., you know that the... the grandmother have many people here... and... [...] too much people. Yes. But to go there is not easy there [...]; to get the visa there... I don't know [...] is not easy to have it... it's difficult! (SG3-MGS23-CE-Af)

Cabe decir que muchos emigrantes son repatriados a su país por problemas con la ley, muchas veces relacionados con la droga. A veces la prohibición de volver a destino dura varios años; transcurrido ese tiempo suelen volver.

– Características socio-demográficas y proyecto migratorio de los senegaleses y gambianos en Cataluña

▪ Datos socio-demográficos generales

Al igual que en el resto de España, la mayoría de africanos residentes en Cataluña en 2001 proceden del Magreb (86,2%), fundamentalmente de Marruecos (92,3% de los magrebies) (véase, más arriba, Tabla (3).8). Los marroquíes son el colectivo extranjero más numeroso y antiguo de los afincados en Cataluña. Sin embargo, como se ha argumentado más arriba, la inmigración procedente del África subsahariana y central ha experimentado un significativo aumento en la última década. La inmigración procedente de Gambia y Senegal constituye en la actualidad el 40,2% de la inmigración subsahariana de España, y el 63% de la de Cataluña. En Cataluña residían, al finalizar el año 2001, 11.580 senegambianos, que son más de la mitad (el 55,5%) de los senegambianos que residían en esa fecha en España (véase, más arriba, Tabla (3).7). De éstos, la mayor presencia es de inmigrantes procedentes de Gambia, que en un 85,4% se concentran en Cataluña, frente al 31,4% de los senegaleses, más repartidos entre varias comunidades autónomas; a saber: Cataluña, Andalucía, la Comunidad Valenciana y Canarias. Es decir, que en el conjunto del Estado hay más senegaleses que gambianos, pero en Cataluña hay más gambianos que senegaleses.

▪ Tipos y objetivos de la migración

En general, la migración senegambiana hacia Cataluña (España) es una empresa colectiva en la que participa toda la familia. Fundamentalmente, la emigración supone una vía de adquisición de capital económico y/o formativo, con la idea de ayudar a la familia en origen y con el objetivo del retorno y la inversión en origen a medio-largo plazo del capital obtenido en el exterior; incluida la inversión de casarse en origen:

Si hay manera, yo cada año quiero visitar a familia [...] Mi futuro quiero ir a mi país [...] Con dinero de jubilación aquí [*en España*] no puedes vivir, entonces voy allí; o antes de jubilación. Yo no he venido aquí por gusto; si vengo aquí [*es*] para ganar dinero, y cuando tenga dinero me voy. Yo si puede hacer familia y algún negocio, yo me quedo allí.

(SC8-HGSh40-CE-G)

El destino migratorio está en gran parte en función de las facilidades de entrada y asentamiento, que incluyen las redes familiares y/o de amistades en el exterior. A veces este destino está en función de factores estructurales, como las promociones de viajes (p.e. en 1989 muchos senegambianos emigraron a Canadá por ese motivo). De hecho, muchos reconocen que España no era el país al que querían emigrar originalmente; pero que luego, por distintas razones, es donde acabaron por asentarse:

En 1980. Bueno, no era el plan de venir aquí; era en plan de venir con mis estudios universitarios en otros países como Estados Unidos; entonces dejé Gambia, pero venir a Liberia para buscar una viabilidad de llegar a Estados Unidos. Y a los dos años hubo un golpe de estado allí, en Liberia, a los dos años de estar allí. Entonces eso cambió radicalmente todos mis planes de emigrar a Estados Unidos, y entonces opté para Europa, cualquier pueblo... Primero era España; pero entonces no había visado entre España y Gambia, pues mira... Era más venir aquí que... era muchísimo más fácil. (SC4-HGM46-CE-B)

Yo he venido aquí en España, no solamente para quedarme aquí en España, pero tenía que seguir. Yo y un amigo teníamos que ir a los Estados Unidos de América, pero lo que pasa que allí era muy difícil de coger el visado. Estuve en la Costa de Marfil, como profesor de literatura en un instituto, el dinero que conseguí entonces, eh... digo pues voy a conocer la... a irme a Estados Unidos; pues por allí era muy difícil, digo pues a llegar a Europa, quizás sea más fácil de conseguir el visado. Pues he llegao aquí pero no hay ningún... fuimos a pedir el visado y nos dijeron que teníamos que tener un permiso de residencia, y este momento no daba permiso de Gambia permiso de residencia por España. Bueno, entonces nos hemos quedao [...] hemos matriculado la universidad de Canadá, Quebec, pues nos mandaron todos los formularios pero la condición es que nosotros tenemos que tener dos millones de pesetas, más o menos para ir. Pues entonces hemos dicho: "vamos a trabajar a ver si... a ver si llegamos ahora a este dinero"; pero no salía nunca. Y finalmente ya... la gana nos quitó y... y nos hemos quedao aquí [...] Llega aquí en Europa era muy fácil porque conozco un montón de amigos que... [...] me dieron esta pista que pasa por aquí [España] Pero mala suerte nosotros no hemos podido tener esta suerte, ¿sabes? [...] De Costa de Marfil hemos venido en muchos países africanos buscando visado de Estados Unidos, pero no... [...] hemos gastado todo en el camino. (SC5-HSD43-CE-G)

Bueno, yo el primero... cuando salía, ¡mi idea no era para venir a España! [...] Yo mi idea para ir a... aquellos tiempo donde más nombre tenemos era Suecia, Suecia, Inglaterra y Francia; y eso porque España realmente apenas lo conozco de nombre; lo que conocemos de nombre es Las Palmas, ¡fíjate [...] para nosotros Las Palmas como si fuera otro país! [sonriendo] Porque la problema era que aquellos tiempos no se puede acabar lo estudio en Gambia, sino que tiene que ir a acabar a Inglaterra, porque era colonia de inglés. Entonces claro, no sé, o la cabezonería o revolucionario o lo que sea, yo digo que no: "yo estudio a mi país, yo tengo que acabar mi carrera en mi país [...] entonces no voy a Inglaterra, no me da la gana; yo para ir a Inglaterra para que me da un trozo de papel, digo no". Entonces nuestra

generación fue la que ha empezao la revolución de follones de la independencia [*de Gambia*] y cosas así; entonces yo digo: “no, yo no me interesa”. ¿Entonces qué pasa?; claro, vamos a ver mundo, a ver cómo es Europa: “¿cómo es Europa?”; y vamo salir. Pero realmente la idea era Suecia o Francia o Inglaterra, [*con énfasis*] pero Inglaterra sólo a verlo, porque hemos ido varias veces ahí de estudio, de unos días y volvemos y ya está [...] salimos en Gambia, Senegal, en Senegal fuimos dos o tres días nada más; fuimos a Mauritania [...] Acabé de Mauritania, y venimos a Las Palmas. Las Palmas llegamos allí el 1969 [...] estuve ocho meses trabajando en una empresa de KLM; sí, estuve trabajando para el inglés [...] Y hace guía del autobús de turistas. Y... a raíz de esto, tengo muchos compañeros que me dicen: “¡ah, ven por aquí por Barcelona, que hay mucho más trabajo, hay muchos compañeros aquí...!”, y tal y tal y tal... Entonces claro, yo he dejao aquello trabajo y [...] yo digo: “voy a ir a Barcelona”. Pero al final no fuimos a Barcelona, sino que fuimos a Suecia. Entonces había muchísimos compañeros ahí también, estuve con ellos... y no me ha gustao mucho. Entonces salimos y venimos aquí en Barcelona. Salimos de Barcelona aquí fuimos Francia otra vez; salimos Francia corremos fuimos Dinamarca, fuimos Holanda, fuimos Italia, fuimos Alemania, y regresamos otra vez [...] sólo visitar [...] Luego cuando hemos vuelto y pienso, digo: “bueno, a ver, ¿dónde voy a ir?”. Todos los sitios que he visto no me ha gustao, lo que más me ha gustao fue España, porque no sé si es cercano de África o lo que sea, o la costumbre o la comida o lo que sea, o la cultura o no sé, no te lo puedo decir porqué me he quedao [*rie*] Pero el camino no hemos levantao para venir a España, porque no lo conocía, esa es la realidad; ha sido luego. (SC12-HGM52-CXe-B)

Yo cuando estaba en Senegal no tenía idea de venir a España; pero cuando fui en Marruecos para estudiar, y luego, *bon*, como te he dicho, cada año, vacaciones, yo voy a algún sitio en Europa, ¿sabes?; en cinco a años hago, no sé, voy a Inglaterra, Italia, Francia, Alemania... visitar un mes, ¿sabes?, pasando aquí en España, Francia... Y luego cuando he acabao el estudios, yo pensaba vivir en Francia, ¿sabes?, no en España; como antes porque no hablaba español, sí... Para comunicación bien, ¿sabes?. En Francia tenía allí mi tío, que estaba en la Embajada de Senegal allí, estaba un Ministro de *conseiller*... (SC20-HSF32-CXa-L)

Normalmente los familiares siguen al que ha emigrado primero, en una cadena migratoria. Así, por ejemplo, la mayoría de los senegaleses que residen en Salou (Tarragona) son de la misma familia, porque primero emigró uno al que fueron siguiendo los demás, generación tras generación:

Yo he estao allí cuando venía mi hermano aquí. Y yo un año digo: “me voy a ver mi hermano”, porque estaba aquí en Barcelona; y... y claro, vengo aquí a verlo, y me ha gustao y me quedo, y ya está [...] Hombre pensaba venir y volver, ¿no?, y claro pero... como yo estaba allí en supermercado de mi padre, no me gustaba estar ahí, y venía a ver mi hermano, y me quedé [...] Vine a Barcelona, viví dos años; y luego, cuando mi hermano se cambia ha venia aquí a vivir, también yo he venio aquí a Salou con él [...] Cuando llegué aquí, directamente he intentao trabajar, a mí me gusta cocinar, y ya empecé ayudante de cocina, fregar platos, lo

de siempre: empezar de abajo hasta arriba, de cocinero [...] Aquí es muy difícil que uno viene sin conocer a nadie; ¿dónde vas? [...] uno sigue otro, uno sigue otro. (SC14-HSW33-CE-T)

También cuando incluye varios países antes de llegar a España, la ruta migratoria se realiza a través de la red de contactos de amigos y/o familiares:

[...] tenía un primo que ha hecho Europa; él estaba aquí a Europa, después ir allí a Alemania, y mala suerte y le repatriaron; cuando llegó a Dakar yo estaba viviendo aquél situación: a veces trabaja, a veces no trabaja... [...] Al final, como charlando, una persona que ha hecho viajes, aventura, y tiene experiencia y explica bien las cosas, pues me metió aventura dentro de mí [...] durante años estoy aquí, no me sale nada, pues ahora voy a intentar. Entonces empezar a... a través de ese primo, a través de los amigos que han tenido posibilidades de salir desde Senegal por avión, por vía aérea, ir directamente, a través de contacto con algunas personas, va dando idea, y de aventura, como han vivido por partes del mundo... [...] y juntado un par de mil de franco senegalés para viajar [...] toda la familia no [ayudó]; algunos amigos y algunos familiares [...] Y así, he salido una mañana... le dijo a mi tía, estaba viviendo con mi tía, una tía muy buena persona, actualmente vive a Casamance [...] un día le dijo: "mañana me voy a viaje"; dice: "¿dónde?"; digo [sonriendo]: "mañana voy a aventura, no sé dónde voy a parar..." [...] Salí con ese primo que es aventurero, que me ha metido la idea; he[mos] venido juntos a Mauritania [...] Yo he trabajao como pescador [en Mauritania] durante nueve meses, hasta conseguir un poco de dinero, y como Mauritania los senegaleses no necesita visado para llegar a Marroc, cuando he tenía un poco de dinero ahorrao, suficiente para pagar el avión y para tener dinero en el bolsillo para pagar hoteles y todo, pues yo cogió avión, y he venio a Casablanca, a Marroc [...] Primero quería cruzar para Tanger, para Algeciras, pasando por Andalucía... no ha habido posibilidades: primero tienes que pasar por tráfico, y pagar un traficante todo dinero que tengo, para que me atraviesa; si en caso de mala suerte, no... [...] Para no hacer esto, luchó entre Rabat y Casablanca hasta conseguir un visado para entrar a Lisboa, para ir a Portugal. La única que hay entonces para entrada para acá [Europa] sería por vía traficantes para entrar por mar... ese ya no me convence [...] En Lisboa estuve trabajando allí durante unos años [...] [enfáticamente] ¡pero ilegalmente, sin residencia eh!, porque nada más de llegar ahí, entonces, aquellos momentos, pasaporte senegalés no tiene mucho valor [...] cualquier día te pueden coger y te mandas, y te repatrian; porque aquél conflicto [...] la guerra de independencia de Guinea Bissau, y los portugueses no tenían mucha relación con los senegaleses, porque por ellos los independientes de Guinea tenían sus bases a Senegal [...] Yo he nacio dentro de esa guerra [...] Entró a Portugal con un visado, legalmente con un visado turismo de un mes, y trabajo durante dos años y medio ahí [...] [Luego] desde Portugal a España, de España a Francia, de Francia a Alemania y Holanda, todo eso la he atravesao clandestinamente, sin papeles. Después de Portugal, venir aquí [España] he trabajao seis meses a campo, en Vilassar de Mar; después me fui a Francia, entonces habla muy bien francés, pero mi intención tampoco no es para quedarme en Francia, mi intención era viajar y viajar y llegar... poder llegar a un sitio y trabajar cómodamente y tranquilamente [...] Sólo seis meses estuve a Francia, y me fui a

Amsterdam, a Holanda. En Holanda tenía un familiar, un primo [...] Él se casó con una holandesa [...] Ahí estuve un año... viviendo ahí también clandestinamente. Mi hermano quiere que me busca primero residencia, papeles, después me busca trabajo [...] Yo no puedo estar aquí hasta gobierno te da papeles [...] estoy llevando ocho meses, y sin nada, sin poder trabajar, sin poder salir, ¡pues me voy!” [...] y me fui a Alemania [...] solamente tres meses; estoy viviendo a través de unos amigos, de infancia, de contactos... [...] Después de Alemania, venir aquí [España]. Una semana después que yo me he enterado de la regularización de la ley de 1985 [...] Aquí [en España] había un primo, un primo senegalés también de Casamance, que vivía en Vilassar [...] Yo desde Portugal, España, Francia, Holanda y Alemania, de año 1986 hasta año 1990 por ahí, el mejor sitio de vivir clandestinamente y sobreviviendo, era aquí en España. Porque en Alemania, una de dos: mentiras para poder vivir ahí, o te casas. Mentir significa asilo político, asilo político mucha gente lo hace: “tengo problemas con mi país...”, yo ese no me gusta, yo no puedo mentir para poder integrarme [...] Voy a vivir en un sitio más o menos que cree que hay posibilidades de sobrevivir, aunque no está legal; y clima también, ese me obliga a volver aquí.

(SC15-HSM40-CXe-B)

Cabe decir que no son pocos los que señalan el clima (i.e. que sea lo más parecido al de origen) como un elemento fundamental en la elección del país de asentamiento y de la elección de España como destino final:

Mi primera idea no fue para España. Yo estuve en Canadá primero. Antes tenía un amigo aquí en Premià, pues yo conozco a este chico. La idea primero para salir es ir a Canadá a estudiar, y para también para ver, me interesa mucho. Pero de frío y esto pues, de frío es lo que me da mover [anteriormente explicó que un amigo suyo había muerto congelado en una casa en el campo por un fallo en el suministro de la calefacción]. Después estuve a Escandinavia; y tengo un primo a Suecia, Alemania, Londres, Dinamarca, Bélgica... Canadá sí que estoy un año y medio, en Toronto; pero los otros sitios meses. Después tengo un amigo aquí en España, entonces pues, del principio de ahí no me gusta; lo que me ha gustado aquí [España] del clima. (SC16-HGM41-CXe-T)

Por otro lado, muchos plantean el desfase entre el plan original de emigración temporal, y la situación actual real, no buscada, de emigración permanente, y la dificultad del retorno:

Pues yo vine aquí con visado turista, ¿no?, de... creo que de un mes me lo darne el visado; pero luego me quedé, sí, luego me quedé; era en 1988. Pero yo, para mí, entrando España para... osea para buscar salida, no era para quedarme a España, sí. Yo... yo entraba a España para ir por ejemplo Francia o otro país, pero no era para quedarme a España. Pero luego al final, pues como yo estaba aquí con mi tío, y me decía: “no, quédate aquí conmigo” y tal; y al final me quedó [...] Yo vino a su dirección; sí, con su dirección vino yo; y me quedó aquí ya, no fuiste a Francia ni otros países, ya me he quedao aquí. Me encontré trabajo, porque yo

trabajé junto mi tío, me llevó donde trabajaba él, y ahí trabajamos juntos; y trabajar ya allí más o menos dos años, con mi tío, sí. Al final me gustó España para vivir y me he quedao. Bueno, me he quedao y luego el 1991 tiraron la Ley de Extranjería, por los papeles, porque todo ese tiempo no tenía yo papel, hasta 1991 cuando tiraron la Ley de Extranjería, pues busqué... mi jefe me ha hecho un contrato, pues deposité por la residencia, y me la han dado. (SC17-HSD40-ChXo-B)

Pero mientras que te va el tiempo... tú no te das cuenta que el tiempo se te va pasando... sin darte cuenta. Es por eso que he dicho que la migración es un agujero: cuando tú te metes, es que... Yo lo digo como ejemplo para mí eh, alomejor al otro tampoco es igual, porque la mayoría son inmigrantes económicos, ¿no?, la mayoría vienen a buscar el dinero, y a cambiar su estatus social. Pero este... cogiendo un poco [*no le sale en castellano y se pasa al francés durante unos instantes*] mirando un poco atrás, pues tú te das cuenta que no hacía falta, ¿no?. No es necesariamente que la persona tiene que dejar allí para... [...] en el momento no te dabas cuenta; pero el momento que te has dado cuenta el tiempo ha pasao, ha pasao mucho tiempo, y para volver delante ya es difícil, es difícil. Es porque te dicho: es un agujero que tú te metes, para salirte es difícilísimo. (SC19-HSW39-ChXe-B)

El perfil del migrante senegambiano es, pues, el de: hombre joven, soltero y con recursos económicos y/o sociales suficientes o por encima de la media, con contactos con el exterior conseguidos a través de turistas que visitan Gambia y/o familiares o amigos en el exterior. La idea de que emigran los más pobres y menos intruidos no es, por tanto, del todo correcta: se trata en general de individuos con capital suficiente como para afrontar la migración, con formación y con buenas condiciones de salud (se sabe que también algunos de los inmigrantes marroquíes que se arriesgan a llegar a la península en patera son incluso hijos de empresarios acomodados).<sup>244</sup> Es más bien la falta de expectativas entre la juventud y/o la voluntad de abrirse nuevos caminos lo que produce la emigración. El mismo presidente de la Generalitat de Catalunya, el Sr. Jordi Pujol, incidía recientemente en este punto:

[...] la immigració no respon només a una necessitat nostra, d'escassetat de mà d'obra, i de gent, i de natalitat baixa, etc.; sino que respon a altres fenòmens, no?. I és que a molts d'aquests països hi ha una absència de perspectives. És a dir, hi ha una part de la immigració que rebem que no procedeix dels sectors més pobres d'aquests països; una part important d'aquesta immigració respon a sectors especialment inquiets, amb ganes de progressar; cansats de viure a països sumergits en la corrupció, i en l'immobilisme.<sup>245</sup>

---

<sup>244</sup> Sobre éste y otros desmentidos, véase Domingo (2000).

<sup>245</sup> Esto se encadenó con la argumentación respecto a la necesidad de ayuda al desarrollo en los países de emigración. Extraído de la *Jornada Immigració i Política*, Auditori de l'Àgora Jordi Rubió i Balaguer de la Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 31 de octubre de 2001. Grabación y transcripción propias.

Así, a pesar de que la causa principal de la emigración es la necesidad de buscar recursos fuera, de hecho, hay muchos que reconocen haber emigrado por causas no estrictamente económicas (migración forzada, por falta de trabajo o necesidad extrema), sino más bien por otros motivos, como por ejemplo, el querer conocer personas y lugares distintos y vivir nuevas experiencias:

Bueno, Europa porque me gusta ver mundo, ¿comprendes?. Porque para mí una persona que donde tú nace, crece ahí, hasta que te muere ahí, pues... [...] porque lo que a mí me interesa para ver y darme significado a mí en la vida, ver la mundo, y culturas y razas y conocer, y las diferenciar [...] Lo que yo quiero ver la mundo, eso es lo primero lo que me interesa; porque todas cosas que estoy viendo aquí ahora, si no es de viajado personalmente, nadie no hubiera podido decirme esto y yo lo podía creer, ¿comprende?, y esto es beneficio de viaje, y saber mundo, porque yo pensar que un persona que sabe mundo ya tiene conocimiento a sí mismo, porque entonces directamente puedo diferenciar y valorar tú mismo [...] y si ahora si vuelve Gambia, estoy a la calle, o en una plaza sentao pasa diez hombres blancos, pasa un almemán, un *Spanish* o un *Denish*, un holandesa o un inglés, y pasa [...] y empieza a hablar con todos diferentes, hablo todo, puedo decir: “este es español, y este es francés y este es holandés.” Y todo eso es beneficio, eso es lo que me interesa a viajar. (SC16-HGM41-CXe-T)

Porqué yo he salido de Senegal no lo puedo explicar, yo no sé porqué, y a veces yo digo: “ah pues...” [risas] no lo sé, no lo sé... esto no lo puedo explicar, porque yo no tenía necesidades de salir, porque yo trabajaba y tenía pues mi situación bien; yo estaba trabajando y... no me faltaba nada. Pues, pero una mañana, pues yo digo: “pues esto basta, me voy?” [sonrie] Me voy, y he cogido y he dejado todo, todo, todo... todo mi ropa, y he cogido un pantalón sólo y he metido [...] He cogido el visado, tenía el visado, he metido en maleta y sin decir nada a nadie... ¡es que se habían sorprendido!. Yo tenía un visado para Las Palmas, y he venido en Las Palmas y, pues digo: “voy a Barcelona a ver”, y he venido en Barcelona, porque yo conocía una persona aquí en Barcelona, y yo digo, me voy a visitarlo y... Era un chico de Karantaba [su pueblo natal] también, que estaba aquí. Pero yo no tenía ninguna noticia de él, ¡eh!, no tenía ningún contacto con él, y tal [...] Es como aventurero, ¿no?, es como coger tu maleta y hacer la aventura, entonces todo lo que pillo, que bienvenido sea, pues... [...] Es diferente de una persona que está en una situación económica que quería salir, quería ir buscar trabajo y tal; pero yo no iba a venir a buscar trabajo; yo tenía mi trabajo. Yo venía a la aventura, como una persona que quería descubrir cosas. Y a veces yo digo, finalmente, cuando pasando los años aquí, pues digo [sonriendo]: “pues yo, ¿y porqué he venido?” [...] Al llegar en Barcelona he vivido dos días o tres días en el hotel de la Ronda Universidad [...] Porque yo he venido con dinero, [con énfasis] ¡porque yo tenía dinero!, yo no pensaba que... yo tenía dinero [...] Pues ellos [sus paisanos] estaban, estaban... pues sabiendo la situación que yo estaba, y la situación ellos que están viviendo aquí, y me han preguntao: “¿y porqué tú has venido aquí?”, la primera pregunta que me han hecho; estaban un poco asustaos; me dicen: “¿qué ha pasao?”, pensaban que ha pasao algo; y yo digo: “nada, yo soy aventurero, yo he venido a conocer el mundo, pues... es así”. (SC19-HSW39-ChXe-B)



Yo siempre lo que pensaba es Australia. No lo conozco, pero su cultura me interesaba más... por el paisaje que veo yo me gusta más que ningún sitio [...] Bueno, yo, la primera intención de salir de allá es por la pasión de juventud, porque faena ya tenía yo allá, tenía mi faena, porque siempre trabajo con la camino que tenían mis padres [herrereros]. Entonces el [hermano] mayor que estaba en Francia, y me mandó dos coches allá [Gambia] esos coches también lo llevaba yo. Y claro, la gente me seguía un montón, la fama me subía mucho, y digo: “espera, que me voy a marchar del pueblo un tiempo, a ver si me pierde un poco la gente”, ¿no? [...] Fama puede ser buena y mala; si tú eres un joven que te siguen como si fueras un Gobierno, te asusta. Entonces me fui, cojo y digo: “me voy a Costa de Marfil”; estuve en Costa de Marfil un año, estaba trabajando allá, me salió trabajo que estaba yo haciendo en Gambia, llevando cochecitos, camioncetes, como de chofer. Entonces claro, hice dinero allá [...] Luego me quedó un tiempo, y vienen unos amigos dicen que va a España, cuando vinieron aquí me mandaron carta, decían que están allá, y que están bien así, así, etcétera [...] digo: “también me voy; si no me gusta me iré más adelante”. Luego me cogí avión, me bajé aquí, y ya me quedé. Me quedé por la... intención del dinero que llevaba yo me lo gasté aquí; y ya claro, mi intención para ir más adelante. Me empezó a trabajar, me encontró un sitio que me gustó un poco de trabajar, de campo, agrícola. Entonces claro, te vienen compañeros, conocidos, entonces claro, cuesta más para dejar, después para marchar. Entonces ya al final ya... me he decidido, me tiro un año, un año y pico... entonces ya, ¿para qué voy?, conociendo aquí para volver a empezar a emigrar otra vez, pues me quedo aquí, [aunque] está bien [o] está mal, me quedo; y ya me quedé [...] En España conocía amigos, gente de allí que están aquí; entonces ya pues... [...] ya me quedé aquí.

(SC18-HGSh43-CXe-L)

Yo he estado en Suiza dos veces; he ido ahí tres meses, no podía quedarme allí, y luego he vuelto en Senegal. Mi hermana hace feria [de ropa] allí, cada año, ¿sabes?, ella me invita: voy allí tres meses a ayudarlo en su trabajo, luego vuelvo en Senegal. Cuando he vuelto en Senegal, yo tenía trabajo fijo allí... bueno, siempre, si me voy, vuelvo me cogen otra vez, porque yo conocía el trabajo muy bien. Bueno, digo: “yo voy en Suiza de vacaciones me dan tres meses o cuatro meses”, porque no quería perderme, ¿sabes? [sonrie], porque llevo ahí [Senegal] siete años y conozco el trabajo muy bien, yo tenía un trabajo fijo... Bueno, he venido en Suiza, las cosas no funcionan porque no quería quedarme, he vuelto en Senegal. Bueno, y luego he ido en la Embajada, como tengo dos visados de... Suiza, saben que yo, bueno si yo quería quedarme en Europa voy a quedarme [...] pido un visado de España, para casualidad así, y me lo han dao, de turista de nueve meses; luego se han terminao los nueve meses, eh... bueno [risas] sigo aquí. (SC24-HSF32-CXe-B)

Asímismo, tampoco todos están dispuestos a realizar cualquier trabajo:

Porque veo que mucha gente viene a Europa, ayudaba a su familia allí, pues yo también he cogido y digo: “me voy a Europa”; he vendido mis vacas y compro billete [...] eso fue el año

1979. Entonces he trabajao más o menos siete meses a Mataró; y después de Mataró fuime a Alemania, y a Alemania ahí estaba hasta el 1983, el año 1983 fuime a Gambia [...] Y luego he volvido aquí en España el año 1986; ya desde el 1986 estoy aquí [...] Alemania porque cuando yó he lleo aquí [*en España*] la trabajo yo he encontrao aquí lo tenía un poco difícil, porque trabajo de este campo y, fff... Yo nunca he trabajao en mi vida como esto aquí como esto aquí, los chapos y esto cosa no... Porque yo ahí en Gambia seguía vacas, vacas de mis padres y... Con chapo nunca casi he tocao chapo, siempre estoy con las vacas; y lleo aquí y todo el día de pala y uh... Digo: "este trabajo muy difícil, yo ahora lo que voy a hacer fuime a otro país a ver qué trabajo encontro, y si lo veo que todo son igual alomejor me vuelvo a África", porque no estaba acostumbrao a este trabajo. (SC22-HGF40-ChXe-L)

[...] yo nunca había trabajado tanto como cuando he llegado aquí, en mi vida. Primero día cuando eso: "tenemos que ir a buscar trabajo para ti", yo dice: "¿dónde?", dice: "campo", yo dice: "¿qué es campo?", dice: "agricultura", yo digo que: "no, no, no...". Yo había trabajado en Gambia, pero en diferente manera; aquí trabajan demasiado horas!. Entonces cuando hemos ido el primer día, yo había ya hecho tres años no he trabajado en una masia así como eso, no trabajaba campo, no agachaba para hacer nada más, eh, nada, sólo me agacharía para ducharme o para atermar zapatos o para quitarme zapatos. Durante tres años estaba esa manera. Yo vengo aquí, me hace agachar a ir a buscar fresas, ¿qué te parece? [...] tenía billete ida y vuelta, quería volver a África [...] Demasiado, porque tengo que trabajar diez horas, eso es lo que no me gustaba [...] Cogía nada más fresas; cuando plego ya no tengo ganas de trabajar a otra cosa. Me ha salío trabajo de hoteles para limpieza, para... pero ese no lo he hecho, porque no me gustaba [...] Entonces pasaba tiempo, pasaba tiempo, pero de todas formas tenía ganas de ir otro país; por ejemplo Alemania lo tenía claro que tengo que ir allí, pero al final no he ido. Conocí a esta mujer... (SC23-HGSh40-CXe-G)

De hecho, todas estas motivaciones suelen coexistir, y la mayoría emigran para mejorar las condiciones de vida de la familia en origen, ante las incertidumbres laborales de su país, aunque su situación no sea de extrema precariedad:

Bueno, sabes que África son... porque tiene muchas familia de la casa. Normalmente nosotros hay veces como hay tres, cuatro o cinco [*hermanos*], algo así, mejor para uno sale para buscar la vida, porque solamente mismo sitio, mismo campo de trabaja esto, hay otros que salen para buscar otro cosas a ver si lo encuentra mejor que lo que hay, o otra cosa... Para esto yo, cuando me sale allí, me sale para buscar a ver que pasa en la vida, porque sale para ir a Francia a trabajar [...] Después he venido aquí para ayudar a la familia bien. Porque la familia, bueno, va muy bien, pero mejor tiene más, porque las cosas como están, tu lo sabes... para esto [...] Un poco difícil porque sabe que hay mucha familia; por ejemplo si fuera yo con mi mujer sólo, esto sí que muy fácil para mantenerlo todo; pero como nosotros acostumbraos a mantener toda la familia, casi toda la casa tiene que mantenerlo tu mismo, para esto, para mantenerlo, un poco difícil, un poco duro. Por ejemplo, como tengo mis hijos, cuando las hijos empieza trabajo, sí que puede, yo con este o el otros, puede mantener la

casa; pero como solamente yo trabaja de momento, porque trabajo del campo hay veces bueno hay veces malo, tú sabes como están allí. Alomejor si llueve bien, alomejor mal. Bueno, hace años que siempre todo muy bien, todo muy bien todo va; pero puede ser el año que viene un poco mal, si yo me quedara ahí, para solamente le campo, ¿si mal qué?; para mantener un poco difícil... (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

Es que prácticamente no he planeao nada; no he planeao. Yo estaba en Nigeria, año 1979 estaba en Nigeria; tenía dieciseis o diecisiete años. Entonces yo quería salir; y intentaba ir a América, a hacer dinero, sí. Porque todos los gambianos que salimos fuera, no salimos porque nos falta comida; ese si alguien dice eso, esa es mentira, sino que nos faltaba dinero, para darle mejor vida a tu casa [...] tener una casa digna, buena; construirla, tener un pozo en su casa, o energía solar, una casa buena. Lo que no tenían nuestros padres, nuestros abuelos, a ver si podemos tener nosotros. Salimos prácticamente para más economía que otra cosa; porque [los que] estamos aquí, el cien por cien trabaja para mandar dinero a su casa, no lo gastan aquí. Porque... comprando, por ejemplo, un terreno allí, haces una casa buena para el día de mañana; el día que puede se va a asentar allí y hace su vida... pero no para venir a casarnos aquí; ese nunca no hemos planeao, al menos yo no he planeao.  
(SC23-HGSh40-CXe-G)

Respecto al hecho de que muchos de los inmigrantes senegambianos son individuos con formación, sirva como ilustración el caso de Tchernó y Rosa, dos amigos de Senegal, ambos de 32 años y licenciados en Filología hispánica. Llegaron a España en 1993 como estudiantes becados para hacer un curso de cooperación internacional en filología hispánica en la Universidad Complutense de Madrid. Cuando se acabó el curso se quedaron a vivir en España, sin haberlo planeado. Ahora viven en Cervera (Lleida), donde Tchernó tiene un primo, y trabajan en una empresa cárnica de Guisona. Ambos se quejan con impotencia de que el trabajo que realizan no se corresponde con su formación: "ahora estamos trabajando en un matadero; no es lo nuestro, pero es lo que hay [...] Todo lo que tenemos [refiriéndose a sus estudios] ahí están, metidos en un cajón". Casi toda la gente de su zona de origen (Podor) que emigran a España, son gente con estudios, que hablan varios idiomas (francés, árabe, etc.) y que por razones económicas se quedan aquí. Ambos piensan volver a Senegal; pero son planes no definidos; como señala Rosa: "Cuando alcancemos el objetivo, entonces volveremos". Asimismo, ambos tienen hermanos que están en Senegal y a los que quieren traer a España. Seguramente su retorno se alargará. Así pues, muchas veces tener formación no es sinónimo de trabajo cualificado. Hay muchos senegambianos con formación, que en su país trabajaban en puestos cualificados y que en Cataluña tienen empleos no cualificados o no trabajan (p.e. K.S., una gambiana de etnia mandinga de 25 años residente en Lleida, que era profesora de Primaria en Gambia y no-activa en Cataluña). Puede decirse que el capital educativo-formativo se devalúa en el país de acogida. Aunque, por lo general aquellos que tienen mayor formación tienen mejores trabajos (p.e. TC18-HGS56-CE-B, auto-empleado en una tienda de productos textiles, con formación secundaria y exprofesor de árabe en Gambia; o K.J., un gambiano

de etnia mandinga de 50 años residente en Barcelona, con formación secundaria e idiomas, que es empresario textil y ex-profesor de inglés en Gambia).

Otros han emigrado por el tipo de profesión que tienen, que puede incluir actividades culturales o artísticas, y no necesariamente forzados por la necesidad:

He venido a España por intercambio de cultura [...] tocar con una amigo, para dar clases de percusión y... de varios conciertos también [...] Había un amigo [catalán] que estaba en mi país, Senegal, que estaba aprendiendo percusión; me conocieron con otro amigo y cuando juntamos ahí, ensayamos, le llevamos de fiesta, pa pa pa... Y luego tiene idea que podemos trabajar, ¿no?, ha vuelto, ha hecho trabajo él mismo aquí [...] Luego vuelvo, trabajamos más ahí, eh... él tiene más trabajo aquí y me lleva por un mes, y luego volvemos para respetar el visado, y volvemos otra vez... tres veces, cada año tres veces, desde el 1989 hasta el 1992 [...] hasta que podemos solicitar la residencia. Así quedó y sigo mi trabajo musical, tocando con varios grupos, ara grabando... [...] seguimos con el rollo de fiesta mayor, de asociación cultural [...] fiesta de los inmigrantes; sí, muchas cosas; como en Mataró, como en Granollers, como en Calella; como Lérida... en Zaragoza también teníamos amigos que tocan allí, me llaman siempre... Ahora toco con un grupo que és *Mas Marraquesh*, que son marroquins; tienen un manager que lleva conciertos de *World music*, porque él tiene un contacto internacional; vamos al festival de Berlin, e de festival que hay en Inglaterra, Suiza, Polonia, y... hasta que fuimos a Estados Unidos por un mes de gira: Chicago, Detroit, asín todo... Indianapolis... (SC1-HSW42-CXe-B)

Esto rompe con el modelo teórico neo-clásico de la migración, a la vez que advierte sobre la necesidad de contemplar la diversidad de móviles migratorios, ya no sólo entre colectivos con distintos orígenes, sino también entre los individuos procedentes de un mismo lugar. La diversificación de tipos migratorios (p.e. el incremento de los *highly skilled migrants*) es una realidad creciente; además, varios tipos migratorios pueden coexistir en un mismo individuo; lo que hace que las tipologías sean cada vez más difusas.<sup>246</sup>

Dentro de los tipos de migración, la inmigración senegambiana a Cataluña por reagrupación familiar merece especial atención.

---

<sup>246</sup> Sobre el aumento de la heterogeneidad de los tipos migratorios en los países de la OECD véase OECD-SOPEMI (2001: 17-27). Sobre tipología de las migraciones y las tendencias actuales véase Blanco (2000: 26-82).

## ▪ La reagrupación familiar

A pesar de que la mayoría de inmigrantes senegambianos son hombres en edades jóvenes – el Censo de Gambia de 1993 muestra justamente un déficit de adultos jóvenes entre 20 y 39 años debido a la emigración– hay que señalar una tendencia a la heterogenización de la migración senegambiana, y africana en general, en cuanto al sexo y la edad a través de la reagrupación familiar. La reagrupación familiar es: “la llamada que un inmigrante instalado legalmente en un país receptor realiza a sus familiares más directos para que se unan en el proceso migratorio, con el permiso de las autoridades de dicho país” (Giménez y Malgesini 2000: 353). En el caso de España, sería el procedimiento por el cual una persona que vive en el Estado español, y tiene en él residencia legalizada, quiere traer a su familia. Según la Ley Orgánica 8/2000 actualmente vigente, los reagrupantes son la familia en sentido estricto (i.e. conjunto de cónyuges e hijos que dependen de éstos), y no en sentido amplio (i.e. conjunto de ascendientes, descendientes, colaterales y afines de un linaje). Conforme al Artículo 17 del Capítulo II, sobre familiares reagrupables:

1. El extranjero tiene derecho a que se conceda permiso de residencia en España para reagrupar con él a los siguientes parientes: a) El cónyuge del residente, siempre que no se encuentre separado de hecho o de derecho o que el matrimonio se haya celebrado en fraude de ley. En ningún caso podrá reagruparse más de un cónyuge, aunque la ley personal del extranjero admita esta modalidad matrimonial. El extranjero residente que se encuentre separado de su cónyuge y casado en segundas nupcias sólo podrá reagrupar con él al nuevo cónyuge y sus familiares si acredita que la separación de sus anteriores matrimonios ha tenido lugar tras un procedimiento jurídico que fije la situación del cónyuge anterior y sus familiares en cuanto a la vivienda común, la pensión al cónyuge y los alimentos para los menores dependientes. b) Los hijos del residente y del cónyuge, incluidos los adoptados, siempre que sean menores de dieciocho años o estén incapacitados, de conformidad con la Ley española o su Ley personal y no se encuentren casados. Cuando se trate de hijos de uno sólo de los cónyuges, se requerirá además que éste ejerza en solitario la patria potestad o se le haya otorgado la custodia y estén efectivamente a su cargo. En el supuesto de hijos adoptivos deberá acreditarse que la resolución por la que se acordó la opción reúne los elementos necesarios para producir efecto en España. c) Los menores de dieciocho años o incapaces cuando el residente extranjero sea su representante legal. d) Los ascendientes de residente extranjero cuando dependan económicamente de éste y existan razones que justifiquen la necesidad de autorizar su residencia en España. 2. Reglamentariamente, se determinarán las condiciones para el ejercicio del derecho de reagrupación y, en especial, del que corresponda a quienes hayan adquirido la residencia en virtud de una previa reagrupación.

La reagrupación puede solicitarla todo ciudadano extranjero residente en el Estado español que haya residido legalmente un año y tenga autorización para residir al menos un año más, que disfrute de recursos económicos estables y suficientes para atender las

necesidades de la familia (deben presentarse las tres últimas nóminas) y que disponga de una vivienda que reúna las mínimas condiciones para ser ocupada por el reagrupante y sus familiares. Además del permiso de trabajo y residencia y de la acreditación de disponibilidad de vivienda, el reagrupante de cónyuge debe presentar una declaración firmada de que no reside con él/ella otro/a cónyuge; el cónyuge reagrupado no puede ser separado (legalmente o de hecho), ni fruto de un matrimonio celebrado en fraude de ley (según el art. 45 y 73 del Código Civil, se considera a los “matrimonios de complacencia” uniones nulas). En caso de matrimonio consensual en origen (no registrado) debe tramitarse un certificado de matrimonio en origen para poder reagrupar a la esposa en destino. Asimismo, debe tratarse de un solo cónyuge (interdicción de la poligamia en el Derecho español). Por lógica, se incluye aquí el matrimonio, o pareja de hecho, de español con extranjero. En caso de separación o divorcio posterior a la adquisición de la residencia, el cónyuge (o los familiares agrupados con él) tienen derecho a conservarla. Al familiar que está en destino, le piden sus papeles para comprobar su relación con su familia y su situación legal en España. A los que vienen como reagrupación familiar les dan un carnet que les proporciona el derecho a residir en España, aunque no les permite trabajar, lo que sitúa a la familia en una situación económica difícil.<sup>247</sup> Una dificultad añadida en los trámites de reagrupación es el tiempo de que se dispone para realizar los trámites: desde que se entrega la solicitud en la Oficina de Bienestar Social, hasta que la familia la presente en el consulado español en su país, no puede pasar más de un mes. Si la familia ya se encuentra en territorio español, cada uno de los familiares debe solicitar la exención de visado por reagrupación familiar y un permiso de residencia inicial. Hay inmigrantes que utilizan otra vía para reagrupar a la esposa, que consiste en utilizar el trámite de invitación, según el cual una familia española –un miembro de una unidad doméstica, preferiblemente el cabeza de familia– invita a un “amigo/a” (la esposa del interesado) a pasar unos meses en su casa. El trámite empieza con un notario que, tras visitar la unidad doméstica y asegurarse de que existen las condiciones necesarias para el alojamiento del invitado, redacta un certificado de invitación con el que hay que presentarse en el Gobierno Civil, que asigna al caso un número de registro. A partir de aquí, el proceso es lento y tedioso pues, para los senegambianos, depende de los consulados en Madrid y Dakar. Algunos optan por enviar una copia directamente a la familia en Senegal o Gambia, para que ellos mismos vayan a Dakar y así agilizar el trámite; aunque el resultado no sea muy diferente. De hecho, deniegan prácticamente todas las peticiones de este tipo (de otro modo, todos se saltarían el proceso de reagrupación...). Si el trámite prospera, una vez la esposa está en destino, el marido intenta regularizar su situación (este es el caso de TC18-HGS56-CE-B, un gambiano divorciado de una española que recientemente se ha casado con una mujer gambiana, y a la que no puede reagrupar porque su divorcio no está todavía consumado).

---

<sup>247</sup> Cabe señalar que existen variaciones en la reagrupación familiar en los diferentes países de la UE. Por ejemplo, en el Reino Unido la reagrupación también se aplica en el caso de los prometidos/as, donde se permite la entrada de 6 meses para casarse y luego solicitar el permiso de residencia de un año. Esto es parecido al sistema utilizado en Estados Unidos, donde existe la “visa de noviazgo”, como visa temporal para aquellos que entran en el país con la intención de casarse con personas de ciudadanía americana y residir en el país (véase más arriba, del Capítulo 1, el tercer sub-apartado del apartado 1.1.c.2: El marco jurídico...).

El proceso de reagrupación en el caso de los africanos dura como mínimo seis meses, mientras que con otras nacionalidades (p.e. norteamericanos, latinoamericanos) dura la mitad de tiempo, además de que es más sencillo. Muchos se quejan de estas diferencias de trato.

Las mujeres senegambianas que emigran a Cataluña lo hacen fundamentalmente por reunificación familiar; esto es, habiendo emigrado los futuros esposos antes, trayendo al cabo de unos años a la esposa:

[...] venio por mi marido; sí, me trajo él. En septiembre de 1994 [...] Casamos primero en Senegal, pues después para arreglar el papel para venir es rolo, costa mucho para venir, ¿sabes?... Él [*su marido*] tenía aquí primero, como que llega en noventa, pues cuando arregla su papel, después vino allí, casar y quiere traer su mujer. (SC7-MSF23-CE-L)

Yo tiene [*llevo*] seis años en España, desde 1994 [...] un chico venir aquí ahora trae mi marido aquí trabajar, a llevar de una otra empresa trabajar; sí, sí... *Après* yo estaba a mi país, con niños, dos niños, estaba a mi país. Ahora mi marido tiene dos años aquí, y mi marido me arreglar papel y traído aquí, sí... [...] él trae niños con yo aquí. (SC6-MSD27-CE-L)

[...] decidimos casarnos, en Gambia, antes de venir. Entonces yo la dejé allí, y viajé. Después de 6 años he estado fuera, y la traje aquí [...]. Ella llevó 6 años esperándome en Gambia, luego vino aquí. Yo ya estaba trabajando aquí [*en España*]. (SC4-HGM46-CE-B)

Ella [*su esposa*] llegó hace un año [...] Traerla después de casarnos, claro, ¿porque ella tiene que estar ahí y yo aquí?; esto, esto... [*sonriendo*] ¡esto no puede ser!. Entonces digo, le digo: "pues vamos a España", porque yo allí no pinto nada, porque ya desde diecisiete años [*sonriendo*] ya ahí no pinto nada, soy senegalés pero ya no pinto nada allí ( ) porque vivo aquí y trabajo aquí, ¿no?, ¡ahí no pinto nada!; voy a ver mi madre, y familia, y ya está, ¿entonces para que tengo que estar allí? [...] (SC14-HSW33-CE-T)

Este patrón migratorio hace que las uniones sean generalmente endógamas:

Una mujer [*en*] Gambia o Senegal, todo tiene marido de mi país; porque primero marido venir aquí, tiene seis años aquí, o dos años o tres años, para trae el mujer aquí, sí; arreglar papel, trae el mujer aquí; sí, hay mucho aquí, en Gambia y Senegal. (SC6-MSD27-CE-L)

Pero la dificultad y lentitud en los trámites de la reagrupación familiar constituye una vía indirecta a la exogamia, puesto que puede conducir acabar renunciando a la reagrupación y a casarse con una española en destino:

Aquí te piden montón de papeles [para la reagrupación] aquí te piden [certificado] soltero de aquí, tu sabes que llá hay gente que tienen dos mujeres, pero te piden... oséa que quieren estar seguros que tú no tienes aquí ninguna mujer; siempre... claro, allí hay gente que tienen dos mujeres, pero aquí no, aquí no se puede; entonces te piden un papel que tú aquí no tiene mujer, porque hay gente que están casaos de gente de aquí, ¿no? [...] Y luego hay, claro, certificado de matrimonio, pero esto ya se le pide a la Embajada, allá. Hay papeles que se piden allá, otros que se piden aquí. Y hay veces, hay mucha gente que están quejando que... porque la Embajada que hay allí ahora, hay muchos que solicitan, aquí te dan un papel diciendo: "tu solicitud de reagrupación familiar bien, tal y cual...", ya está [con énfasis] ¡y resulta que allí te le denegan, aquí te dicen que sí, y allí te dicen que no! [...] Si no tienes permiso de trabajo no lo puedes traer; ¡y no se lo puede traer cualquier permiso eh, tiene que tener aquí muchos años!, por ejemplo la mayoría tiene que tener una residencia de cinco años, y yo..., por ejemplo, hay gente que tiene una residencia de un años, y no pueden [...] Pero no quiere decir ya lo puedes traer, porque resulta que solicitas aquí, te piden todos los papeles: notario, nosequé, nosequé... tú vas de puto culo, y traes los papeles, ¡te dicen aquí que sí, allá te dicen que no!; te dicen que: 'no, porque no sé, la foto de pasaporte está un poco nosequé', o te dicen un montón de tonterías; o te hacen viene y vuelta, va y viene, va y... al final igual te cansas. (SC14-HSW33-CE-T)

Las visitas del marido a la familia en origen son periódicas, y pueden espaciarse desde pocos meses a varios años. Hay que tener en cuenta que esta separación por largos periodos (he conocido casos en los que los cónyuges no se han visto en siete años) supone un desgaste psicológico importante, que muchos de los entrevistados expresan. También hay que considerar el hecho de que muchas mujeres quedan a cargo de la familia cuando sus esposos emigran. Si la reagrupación no llega a producirse, las mujeres quedan a cargo de los hijos.

#### ▪ Movilidad laboral y transnacionalidad

Los inmigrantes senegambianos –subsaharianos en general– residentes en Cataluña tienen una movilidad laboral muy alta, realizando trabajo temporal en distintos sectores de actividad,<sup>248</sup> así como en distintas localidades y provincias. En este sentido, sería posible tanto hablar de un alto grado de movilidad a nivel internacional (trans-nacionalismo) como local (trans-provincialismo), debido a lo cual muchos tienen residencia itinerante. Por ejemplo, hay casos de individuos que trabajan en diferentes fábricas situadas en diferentes puntos de España por temporada (este es el caso de SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L) o que alternan el trabajo en la construcción con el trabajo en la agricultura por temporada (como es el caso de Y.S., un gambiano de etnia serahule de 34 años que reside en Girona).

<sup>248</sup> Mendoza (1997: 65), por ejemplo, también señala que la mayoría de los trabajadores senegaleses entrevistados por él en la comarca de La Selva (Girona) y que estaban trabajando en fábricas, habían sido anteriormente trabajadores agrícolas en la provincia de Barcelona. Véase también Colectivo IOÉ (1992: 87).



También hay individuos que compaginan varias ocupaciones simultáneamente, como la de jardinero y propietario de locutorio telefónico (como es el caso de Y.U., un gambiano de etnia serahule de 60 años que reside en Barcelona); Presidente de una asociación de inmigrantes, trabajador en una fábrica de papel y negocios inmobiliarios (como es el caso de S.J, un senegalés de etnia djola de 55 años que reside en Barcelona); trabajador en una fábrica de electrodomésticos en Manlleu y profesor de lengua djola en Barcelona (como es el caso de SC5-HSD43-CE-G); o trabajador en una fábrica metalúrgica y repartidor de prensa (como es el caso de SC3-HGF37-CXe-B). Hay varios casos en los que la venta ambulante se acompaña con otro trabajo, sea poco o no-cualificado (como en el caso de B.S., un gambiano de etnia mandinga de 45 años residente en Lleida, que trabaja en la construcción) o cualificado (como en el caso de SC23-HGSh40-CXe-G, que trabaja como basurero contratado por el Ayuntamiento). A pesar de que en la mayoría de casos estamos hablando de hombres, también hay mujeres que compaginan, por ejemplo, el trabajo como agente de salud con el de mediadora socio-cultural, además de encargarse de las tareas domésticas y el cuidado de los hijos (este es el caso de TC4-MGW43-CE-B).

La movilidad laboral también se observa en la trayectoria laboral de los individuos, que, en general, ha sido muy diversa, como en el caso de SC12-HGM52-CXe-B, que se dedica a la exportación/importación textil entre Dubai y España, y que antes se trabajó en la agricultura en Gambia, como conductor de autobús en Las Palmas (Canarias), y luego en Cataluña como: camarero de discoteca, en la agricultura de invernadero, en una fábrica de hierro, representante en un sindicato, en una asociación de inmigrantes, como autónomo transportando mercancías, y como autónomo en una empresa de construcción. Esta movilidad laboral casi siempre implica una trayectoria migratoria múltiple que implica a varios países. Este es el caso, por ejemplo, de SC22-HGF40-ChXe-L, que trabaja como peón de la construcción en Lleida, y que ha trabajado anteriormente en la ganadería en Gambia, como camarero en Alemania, y luego en la agricultura en España, primero en Mataró (Barcelona) y luego en Lleida. O el caso de SC15-HSM40-CXe-B, que trabaja como jardinero en una empresa de mantenimiento urbano, y que anteriormente ha trabajado como conductor de taxi-van en Senegal, como pescador en Mauritania, en la construcción en Portugal, en la agricultura en España, como camarero de hotel en Francia y otras tantas ocupaciones en Holanda y Alemania, y que tiene varios terrenos en Senegal, donde planea varios negocios —entre los que prioriza el de abrir un supermercado. O, finalmente, el caso de SC16-HGM41-CXe-T, que trabaja como empresario autónomo en una granja en Tarragona, que anteriormente se dedicó a la compra-venta de productos entre Alicante/Cataluña y Nigeria/Bruselas, y que luego trabajó: en la agricultura en el Maresme, en una fábrica de plásticos, en una carpintería (Canet de Mar), en una fábrica de metal (Premià de Mar) y en una fábrica de Brandy en Toronto (Canadá).

Como se ha visto, muchos de ellos, especialmente los hombres gambianos, tienen o intentan emprender negocios transnacionales entre Cataluña (España) y Gambia. Negocios rentables a distancia son, por ejemplo: comprar una casa en Gambia y tenerla alquilada

hasta el regreso; comprar una furgoneta (*van*) y hacer que otra persona –que se lleva un porcentaje de las ganancias– la conduzca allí (normalmente alguien de la misma familia); llevar containers con cosas de gente de España a Gambia (hasta 15.000 kilos, a 400 ptas. o 2,4 euros/kilo); exportar o producir *in situ* material de construcción; exportar piezas de coches usados; comprar maquinaria de cortar y manipular madera y llevarla allí con algún socio que maneje el negocio (en Gambia apenas hay este tipo de infraestructura); comprar un terreno y hacer bungalops para turistas; etc. Este es el caso de TC1-HGM40-1CXa2NXe-B, que reparte fruta en Premià de Mar y que, paralelamente, tiene una casa alquilada en Gambia, una furgoneta con un conductor que se lleva un porcentaje (que controla una de sus hermanas que viven en Gambia); y hace poco ha comprado varias máquinas de cortar madera con otro socio para enviarlas a Gambia, donde pueden crear un negocio de serrería o venderlas directamente al Gobierno. Otro caso es el de SC10-HGM42-CE-G, quien, estando en paro, se dedica a la venta ambulante además de enviar a Gambia contenedores de piezas de desguace para revenderlas allí. Esta transnacionalidad económico-laboral implica muchas veces vivir *aquí y allí*:

Yo conozco mucha gente de aquí que ahora viven allí, tienen su casa allí; vienen aquí dos meses, tres meses, luego se van; porque montan un negocio allí y tienen todo allí. Compran un terreno muy grande, hacen unas casas pequeñas allí, alquilan los turistas españoles que van allí, ¿sabes?, viven allí; ellos no necesitan volver aquí. (SC24-HSF32-CXe-B)

La cultura de la solidaridad tradicional entre los senegambianos es un factor fundamental en la existencia de la transnacionalidad comercial, donde las cofradías islámicas constituyen núcleos de apoyo de sus miembros (especialmente en el caso de los *mourides*). Este espacio de comercio transnacional se extiende por EE.UU, Reino Unido (Londres), Italia o Francia (lugar de emigración tradicional para los senegaleses).<sup>249</sup> Varios trabajos señalan que este flujo de dinero entre los migrantes y su país de origen a través de operaciones comerciales e inversiones, pero también de remesas a familiares o amigos, beneficia la economía del país de origen (IOM-ONU 2000). Cabe añadir que hay diferencias en el patrón y objetivo de la migración según el grupo étnico. Los más móviles son los serahule, luego los wolof y luego los fula (tukuler).

- La transmigración: el 'mito del retorno' y el 'mito de la permanencia'

Como se ha señalado más arriba, la mayoría de inmigrantes senegambianos residentes en Cataluña planean regresar a su país, y el tipo de retorno tiene que ver con cómo se ha emigrado. Desde el país de origen, sobre una emigración potencial, el proyecto de retorno se justifica por la mayor facilidad en el mantenimiento de los vínculos familiares y, en

<sup>249</sup> Sobre este tema consúltese V. Ebin (1992) A la recherche de nouveaux "poissons". Stratégies commerciales mourides par temps de crise, en: A. Dubreson (dir.), *Politique africaine*, 45: 86-99, Paris: Karthala. Este artículo analiza el caso de la familia Fall y de su expansión por los EE.UU (New York).

general, en el modo de vida en origen, además de en términos culturales-religiosos (mejor ambiente religioso-ético en origen que en destino) para los más observantes:

If I told I have the chance, I will [*migrate*] to go and find work and to go on studies [...] so that I can come, if I'm educated... I can come and work in the country [...] If I have chance and... if I see somebody I reach there I like, I can marry [...] If I told I'm comfortable there, I have no problem, then! [*in living abroad*] [*emphatic*] But not for ever!; ahá... ( ) This is my country and... better them [*his children*] to grow here to have environment! [...] the environment here is better than Europe... religious wise; not about the... about religious wise. Because here... [*it's better for the*] religion than in Europe [...] also to know each other [*the family*]. (SG1-HGM22-S-Af)

Yeah, I want to study. But mainly I want to do comparison religious studies. This is why I'm interested to go abroad [...] When we have the Institute here, to study comparative religious studies, I prefer to study here than to go abroad. Because in abroad I'll miss the family... It has advantages that you might centrate more, because you don't have your wife which you... the only wife you have is your books [...]; for that purpose it is advantageous. (SG2-HGM25-CE-Af)

Este proyecto de retorno se mantiene en destino, especialmente si la pareja e hijos residen en destino; y todavía más si se trata de una familia polígama:

Sí, yo lo que pienso volver a Senegal para vivir allí; porque no puede vivir toda la vida aquí ( ) Por ejemplo, si yo no puede trabajar ahora, está ahí en Senegal mi hijos, está ahí de mi mujer, ahí toda mi familia, ¿cómo puede quedar yo solo aquí, no?, ¡tengo que volver allí!, porque ahora de momento tiene fuerza para trabajar, pero la día que esté enfermo aquí, ¿sabes?, yo solo con esta casa, ¿si me enfermo aquí, quién me va a ayudar?, nadie; ¿si tengo problemas aquí, quién va a hablar?, solamente mirar la tele... ¡Mejor que sentado al centro al centro de mi familia!, hablamos con ellos, si yo enfermo, yo le visto, si ellos se enferma, le visto. Más de un año sabemos casi solamente para llamar teléfono; hay veces cosas pasan, no lo sabe, no se nada; mejor que me vive con mi familia, claro [...] Porque no puede vivir aquí con una mujer sólo, ¿demás qué?. Mejor que me vaya ahí, vive con ellos mismo, todo a la mismo casa. (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

Pero generalmente, el proyecto de retorno es un plan sin delimitar:

Me gustaría yo volver; sí, sí. [...] Esto yo deseo cada vez volver; porque... me gusta aquí, me encuentro muy bien; me gusta la gente, el carácter de la gente, y estoy trabajando, aunque no es gran cosa, pero estoy bien [...] Yo llevo de maravilla; sí, [*sonriendo*] no sé porqué pero... yo estoy bien, pero me gusta volver yo; cada vez deseo volver. Porque yo cuando llego [*con énfasis*] vivo otro manera, aunque vivo dentro de la pobreza, pero cuando llego aeropuerto del Senegal, me siento otra cosa que no lo sentía... La tierra alomejor, y... no sé... pero hay

algo dentro de mí que... que no es de aquí. Aunque vivo aquí, yo no soy de aquí; yo siempre lo digo [*sonrisas*] Siempre lo digo aquí en el calle, porque me preguntan: “¡Absa, ¿tú vas a volver algún día?”, digo: “sí, yo creo que sí”; esto es lo que deseo cada día, no sé si habrá porque... las cosas ya no... porque no sabes como... cuando volveré ni nada. Alomejor dentro de diez años; pero estos diez años para mí son muchísimos años... Cada vez lo que digo: “¡ay si me toca la lotería, aunque cinco millones de pesetas, me voy para siempre!” [*risas*] sí. [*Desde que estoy en España he ido a Senegal*] dos veces. [*sonriendo con alegría*] Cuando llega es otro cosa; sí. Con la familia hace muchos días sin verlos, pues... [*emocionada*] Es bonito, es lo más bonito eh que hay: se ponen contentos, tú también te pones contenta; sí, te cuentan cosas que hay, y... ay... [...] [*con entusiasmo*] Si me ando en la calle, pues me hablo y lo que hablo ellos me entiende, sin traducción sin nada, ¿sabe?; por ejemplo, tú si andas aquí en la calle, pues sí hablan catalán; todo el mundo hablan catalán, tu entiendes todo. Pues yo también cuando llego ahí, me siento la música, y la gente habla y todo esto... Me siento muy bien ( ) Sí; lo que soy. (SC7-MSF23-CE-L)

De momento no sé [*cuando volveré a Senegal*]; no sabe, alomejor puede ser que este año mismo me marcho, alomejor no vuelve más, puede ser otro años, pueden ser cinco, pueden ser diez, pero tarde o temprano seguro que me voy a volver ahí; seguro. Si no me he muerto, seguro que me voy a volver a ir; no se cuando... Yo cada año voy, cada año vive ahí por lo menos cuatro o cinco meses; cuando termina la campaña siempre va a África [...] De momento no, de momento siempre pensar, porque siempre comprar billete de ida y vuelta, para volver otra vez, hasta el día que no puede, o día que lo piensa, pero de momento no, de momento no pensar de momento para quedar ahí; hasta que... puede; pero de momento no. (SC21-HSW44-1CE2CE3CXa-L)

Este idea de volver allá nunca se quita de la cabeza, nunca se quita de la cabeza esto. Claro, aquí, pues si yo tengo el míos, aquí lo que son míos. Pero de la próxima generación no tengo ninguno aquí, todo lo tengo allá: tengo mis padres, mis hermanos, mis sobrinos y todos, los tengo todo allá. Por eso, bueno... nunca estás satisfecho para decir: “ya me quedo definitivo”; puedes quedar definitivo porque ocasión de lo que marca la ley, pero que... los que estamos fuera, todos piensan día de mañana, cuando haya algo, volver pa allá [...] Esto [*retorno*] es cuestión de hijos; lo que pasa que la necesidad de la familia allá, eso siempre... Claro, cuando te toca estar en casa, nadie lo sabe; hay mucha gente delante todavía de mí, todavía hay dos hermanos que están delante de mí, más mayores que yo, ellos sí que están a casa. Pero el día que no están ellos, me necesitarán, me dirán que ven; claro, todo que tengo aquí tengo que dejar, tengo que ir, para estar con la familia. [...] Claro, es tu obligación, tienes que estar con la familia lo que es mayor [...] Yo, cuando ellos [*hijos*] tengan mayoría de edad, ese ya se pueden buscártelo donde estás. [...] Claro, si tú te vas y tú no tienes tu sitio, tú tienes que empezar otra vez nuevo; pero si tienes tu sitio... (SC18-HGSh43-CXe-L)

Es importante enfatizar el carácter que tiene la emigración como un proyecto colectivo, más que individual, donde toda la familia invierte y se beneficia. La ayuda y la solidaridad

familiar son primordiales en África. La ideología o mito del retorno se basaría en este envío constante de dinero y otros bienes al país de origen, manteniendo así los vínculos con las familias, pero posponiendo interminablemente el retorno y, a la vez, impidiendo un asentamiento definitivo en el país de acogida (lo que repercute en la integración social a distintos niveles). De hecho, muchas veces, una vez en destino, con el paso del tiempo y la adaptación al nuevo modo de vida, los objetivos iniciales cambian. Además, siguiendo en destino, se cumple uno de los objetivos principales: seguir ayudando a la familia en origen:

Sí, he cambiado, porque pensaba que iba a volver inmediatamente, al principio. Cuando llegué aquí en 1980, digo: "vale, en los próximos quizás cinco diez años, volveré a mi país de origen...". Vale, ha encontrado que las cosas no son tan fáciles así tampoco, hay que trabajar para conseguir unas cuantas cosas, eso tardo... Y bueno, al llegar las condiciones favorables, ya conozco otra vida diferente; y entonces, para romper todo lo que yo conozco aquí, lo que yo he podido conseguir durante X años, y dejarlos todos para aventurar otra vez a mi país de origen... me parece un poco arriesgado, ¿sabe?; y digo: "vale, ahora lo voy a sujetar y mantener, porque la vida se puede hacer mejor en cualquier pueblo." Y, bueno, lo consigo aquí, lo que gano, como vivo, si lo dejo todo para aventurar otra vez en Gambia, tardaría más a conseguirlo; más bien mantenerlo, mantener la raíz que, *you know*, cortarlo todo y volver al pueblo sin aquellas... sin los objetivos fijos y las sustancias de apoyo que me puede llevar allí; sí. Ahora ya se ha tardado, y estoy decidido de... de mantener la vida tal como lo tengo, y seguirlo hasta, bueno, cuando me dicen un día que [*riendo*] ya te ha tocado el momento de jubilarte, ya alomejor sí; con los ahorros sí [...] Vas cambiando, vas cambiando... Hay cosas que... bueno, que son muy favorables aquí más que en Gambia, esto es la realidad; y dejar todo un día para volver otra vez a empezar de nuevo lo que tu conoces, es difícil. Y mientras sea puedes mantener la familia aquí y apoyar y ayudar la familia allá, es también lo que ellos también quieren, sí. (SC4-HGM46-CE-B)

Yo de momento pienso vivir aquí. De momento lo que pasará mañana no lo sé [...] Porque tampoco se puede estar aquí pensando allá; o una pata aquí una pata allá, imposible. La vida es muy corto, son tres días, y no se puede decir: 'pa cá pa llá, nosequé'; puede ir... a ver, voy a ver mi familia, ¿no?, de tant en tant, ¿no?; pero nada más; vivir vivo aquí, ya está [...] Es que plantear lo que pasará mañana es muy difícil. Porque tú imagínate: tu tener tus hijos aquí, ¿y los vas a llevar otra vez allá, o tu vas o lo que sea, ¡es un follón! Porque él [*hijos*] es de aquí, acostumbraos seguro acostumbraos aquí, tiene que ir el cole aquí, y hombre no se puede jugar futuro de tu hijo y el tuyo mismo. Porque yo, por ejemplo, ahora mismo, ya no te digo de comer o lo que sea, pero mi cuerpo mismo ya no está acostumbrado a vivir allí. Hombre, para ir a vivir allí otra vez, cuesta; ¿me entiendes lo que quiero decir?: la clima, la comida, todo, ya estoy acostumbrao de estar aquí... [*con énfasis*] ¡Y para volver ahí, cuanto más mayor peor! [...] Ir iré siempre, porque tengo ahí familiar, mi madre, mis hermanos, y tal cual, ¿no?, porque más fácil que voy yo que vengan todos ¿no?, claro. (SC14-HSW33-CE-T)

Dada la insalvable solidaridad familiar, y el hecho de que los retornados deben ayudar económicamente a sus familias al volver, se plantea que el retorno sólo tendrá lugar cuando se cumplan las expectativas económicas que lo permitan; esto es, cuando estén suficientemente respaldados económicamente:

Cuando tenemos [*tengamos*] algo de dinero prefiero volver ahí [*a Gambia*]; porque... tú has estao allí en Gambia, y luego has venido aquí, no?... Porque tu tierra no puede cambiar por otro sitio... [*Pero*] no se puede volver así con las manos vacías. (SC2-MGM29-CE-B)

Bueno, yo quiere [*volver*], pero no puedo. Porque mi marido tiene trabajo fijo aquí; porque muy lejos yo no puedo a ir mi país a Senegal... Bueno, si tiene dinero poquito para trabajar, un poquito tiene dinero, un poco, a visitar a mi familia, tres meses o dos meses, a mirado a venir otra vez, sí a venir a sembrar. Sí, porque yo tiene ahora [*desde hace*] seis años que siempre llama sólo teléfono, no va a mi país. Porque el trabajo no hay. Yo trabajo sólo el verano y tiene tres niños aquí, muchos gasto, a pagar casa, a pagar agua, o otro cosa mucho, ¡no puedo allí!. Siempre a llamar teléfono y no, no va [*sonríe con resignación*] Pero sólo trabajo mi marido, yo no trabajo. Yo quiere si tiene trabajo o tiene dinero poquito, viene siempre a África, a visitar a mi familia. Pero trabajo no hay, sólo mi marido, muchos gastos... [...] Nosotros también quiere mi país, pero no hay trabajo a mi país [...] Yo cuando mayor aquí; yo esperando mi marido porque tiene, tiene fijo de trabajo, sí. Cuando termina mucho tiempo, cuando termina nosotros se va a mi país, sí. (SC6-MSD27-CE-L)

Y suele ocurrir que esperando a disponer de los recursos suficientes, la emigración se posponga interminablemente:

Los que vienen pobres vuelven rápido [...] Tú verás que los que vienen con más dinero no vuelven [...] Cuando la persona que no tiene más dinero a África, la familia es más pobre, este cuando viene aquí, con cuatro días... con un año ya vuelve, ¿porqué?: nunca no tenía mil pesetas en la mano, y si viene aquí y tiene dos mil pesetas: “¡ui!”, ya lo ve, él ha visto que son más dinero. Pero tú [*el que tiene dinero en Gambia*] como tiene allá, y no sufre nunca, ¿sabe?, entonces siempre lo ve poco; tenemos que ganar más, y siempre estaba mismo nivel, entonces lo mismo nivel, tú decirás: “¡pero si he venio así, para qué tengo que volver aún!” [...] entonces: “más tarde, a ver si tengo más suerte, a ver si tengo más suerte, a ver si tengo un poquito más...”, entonces siempre piensa así; porque si tu venido el mismo nivel, y quieres marchar más nivel [...] Porque uno que está aquí un año, que son de fula, viene aquí aquellos vive abajo de cabañas, ¿y qué hace?: cada dos años marcha a África, ellos sólo vive con la vacas, con una cabaña, no tiene nada, ¿y qué hace?, cada dos años, doscientasmil pestas o trescientasmil pesetas guardao y luego se va a África, y hecho la casa bueno, con su padre y su madre y todo esto, y compra más vacas con su gente. ¡Porque cienmil pesetas aquí son mucho dinero allá!, ¿entiendes? Entonces claro, y tú que tiene algo a África, nunca no te falta nada, y tú estas acostumbrao a esto, buena vida a África; [*con énfasis*] lo que tú quieres es ir rico, más rico que tu padre, eso es lo sueño que tiene tú a la cabeza: tú quiere volver

más rico que tu padre; ¿entiendes?. Entonces ¿este qué pasa?: se pasa años aquí, años, años... ¡Las pobres, la familia pobres siempre vuelven a un año y a dos años!. ¡Los ricos, quiere ser rico para volver, y será rico nunca! [...] siempre quiere tener doble, ¡y nunca no llega!; y pasa, año que viene, año que viene, año que viene... ¡y los años pasas, y ni te enteras!. (SC13-HGM37-CXe-T)

No son pocas las experiencias frustradas de la gente que vuelve pronto a su país de origen debido al desgaste económico en la atención a la solidaridad familiar y también a los problemas de readaptación a las condiciones de vida en origen:

Algunos que han vuelto no le han salido bien, no le han salido favorable. ¿Porqué?: supongamos que tú vuelves a Gambia con diez millones de pesetas, o lo que sea, o hasta veinte millones de pesetas, tiene que tener en cuenta que no están sólo tu mujer y tus, están tus padres, están tus hermanos y hermanas; están tus sobrinos, tus sobrinas, están toda la familia extendida, que tiene que ojear un poco lo que tu tienes, ¡y cada quiere participar, *you know*, en tu fortuna!; y eso ya es un comienzo fuerte, y si no estás muy bien equilibrado, entonces puedes tener un fracaso inmediato; eso es lo que ha pasado con algunos. Porque viene de la pobreza [...] y no quieres vivir en la choza, no quiere vivir en aquellos tipos de casas ahora, quieres construir una casa que te valdría uno, dos o tres o cuatro millones de pesetas allí, quieres tener un coche, quieres tener todo la comodidades dentro de la casa, comodidades que tu conoces en Europa; entonces eso te costará dinero, ¡y además [*con énfasis*] viene la familia extendida!... Entonces si tú no puedes manejar esas cosas bien, fracasas, y eso es lo que ha pasado con muchos, y fracasan, con el dinero fracasan inmediatamente; y empiezan a mentir a la gente, y a salir otra vez, osea a otros países de Europa y a América o otros sitios... [...] Sin profesión y sin educación, y volver a Gambia sólo con el dinero en metálico es un peligro [...] Sí, luego viene la realidad; ¡hay muchos que han vuelto, eh!, sí; y en Gambia también hay muchos que están allí, y ya tienen su fracaso, y no pueden salir del país, ya el dinero no lo tiene, y bueno es... un fracaso, y es muy peligroso. Entonces, y uno que está bastante estable aquí, mejor que lo mantenga, porque en este aspecto sí que hay más seguridad aquí, puede planificar mejor, y puede planificar para sus hijos también, que un retorno inmediato en que ya llega un momento ni siquiera quieres saber... Y ahí están los problemas básicos [...] La familia extendida es muy bonita en algunos aspectos, pero en otros ámbitos es... sí, es una dificultad, es un peso más sobre una persona, sí. (SC4-HGM46-CE-B)

Por eso, y aunque los hay que expresan no tener miedo a fracasar económicamente, pensando en un retorno definitivo:

Bueno, mucha gente tiene miedo [*de volver*]; yo no tengo miedo. Hay gente de miedo, porque... como vivían antes, sus vidas ha cambiado totalmente... Aquí han mejorao mucho, pues... Tienen miedo; quieren volver pero tienen miedo de que pasan otra vez lo mismo; lo mismo que antes. Por ejemplo uno que antes no tenía nada, pues tiene oportunidad de venir

aquí, pues... y tiene miedo de volver, pues para que no tenía nada, que no hace nada; pero yo no, yo no tengo miedo de nada. (SC7-MSF23-CE-L)

, los que tienen más experiencia o la han vivido ellos mismos, señalan que los que retornan muchas veces re-emigran:

Yo mientras que tenga mis hijos aquí, estoy aquí; para ser sincero, todos los que han planificado: "yo voy a volver a África", es mentira; es mentira. Experiencia, hemos visto muchos africanos que han cogido sus maletas, con lo poco dinero que tenían se pensaban que iban a ser reyes en África, y han estado allí poco tiempo y han vuelto aquí, claro.... ¡Porque es otra vida!, primero, aquí estás acostumbrado a tener dinero; en África si tu vas ahí cuando te acaba el dinero, ¿quién te va a saludar?. La sociedad africana es muy eh... muy egoísta: cuando a ti se te acaba el dinero son ellos los que te van a rechazar, te van a rechazar y echar de allí, porque empezarán a reír de ti y ya está, y tan van a obligar a volver aquí en Europa; sí. Es difícil de ver un africano que coge sus maletas, dice que se va, que ha hecho mucho tiempo aquí, se va y no vuelve nunca, ¡hay muy pocos eh!, sí, muy pocos... Algunos han ido y no han vuelto por fuerza mayor, porque tenía delitos aquí y todo esto. Pero los que se han ido normalmente han vuelto. [...] Yo tengo una casa en Senegal, porque la heredado de mi madre, pues... [...] Osea en el momento que estaré muy mayor y quizás necesitare estar al lado de... [*en tono bajo*] mi familia, sí... [...] El problema que hay los africanos es: "pues voy a Gran Bretaña y vuelve a África"; y hasta ahora la situación es peor en África: hay muchas guerras, muchos conflictos, los gobiernos están podridos, la situación económica es peor y no hay trabajo ni nada, y nadie no se atreve a ir a África. Mismo los que van de vacaciones, uno te dice: "yo voy por tres meses", pero hace un mes y ya está aquí; porque llega ahí y todo el mundo está para que tú le des dinero; y el poco dinero que tú llevas pues en poco tiempo ya está acabado, y entonces tiene que volver... [...] [*con énfasis*] ¡Nunca no volverá esta gente, nunca! ( ) Cuanta gente que estaba en Francia... ¡yo no he visto nadie que ha vuelto en África!; en París, muchos familiares que están allí, que tienen hijos, que tienen otros hijos, y están allí, de allí no se mueven, están viejos, están retirados, están allí.

(SC5-HSD43-CE-G)

La emigración es muy complejo, es una cosa muy compleja: una persona que deja su país, y vienen a vivir aquí por ejemplo aquí cinco o seis años; ya empieza a acostumbrarse aquí [...] Pues volviendo a la tierra que había dejao cinco años después, ya coje algo de aquí, y ya pierde algo de allí. Si hace tres o cuatro meses en su tierra, ya tiene ganas de volver aquí otra vez; de recuperar lo que ha perdido aquí, lo que le pertenece aquí. [...] Aquí vienes, cinco años estás en un piso, siempre cerrado, siempre con las mismas... Se va en el bar comprar, vuelve en su casa, hace su comida... Es que, y este finalmente la convierte en occidental [...] Está acostumbrada a su televisión a su salón; se va allí, pues todos los ruidos finalmente le molesta, este ruido le molesta, porque ha perdido lo que sabía antes. [...] La relación con la gente hay muy poca; se relaciona solamente con la gente de su... [...] [*con gran énfasis*] Por eso mucha gente vuelve aquí, ¿porqué?: porque lo que tienen allí lo han perdido. Se quedan



cinco meses y ya están agobios; el primer mes sí, el primer mes sí, porque quiere encontrar los amigos y lo que ha dejao. Pero de costumbre, en cinco o seis meses ya tiene ganas de volver. [...] Hay mucha gente que economizan mucho dinero; que trabajan aquí, guardan dinero guardan dinero, y dicen: "vuelvo". Y vuelven con cuatro millones, o cuatro millones y medio de CFR [*francos senegaleses*]. Pues con cuatro millones y medio de CFR, y no hacen nada; viven ahí dos meses o tres meses, gastan todo el dinero y vuelven. Una persona que nunca no ha salido en su país, que está viviendo en Senegal, tú le das hoy en día cuatro millones y medio, seguro que te va a abrir un negocio y un negocio que te pueden servir algo. ¿Porqué?, porque él sabe los costumbres de allí [...] porque él vive allí. Porque tú en cinco años seis años has perdido conocimiento de allí, y tú vuelves con la misma mentalidad occidental allí que tú transplanta allí, ¡y esta mentalidad no corresponde a la realidad de allí!, y tú pierdes todo el dinero y tú vuelve a empezar a cero. [...] Y así es porque la gente cuando van [*a Senegal*] vuelven [*a España*] [...] Aunque tengan ganas de ir, es para un mes, para reencontrarse con la familia, para reencontrarse con los sitios sólo; pero después de encontrar los sitios, de ver la familia, ya ¿que falta? ( ) no se encuentran... Le hace falta lo que tienen aquí. [...] y esto para cambiarlo de un momento de un mes a dos meses no se puede cambiar [...]. Esto hay que saberlo y prepararse [...] ¡Porque la mayoría no lo saben, no saben que pasa esto! [...] Los que vuelven van con ojo de occidental. (SC19-HSW39-ChXe-B)

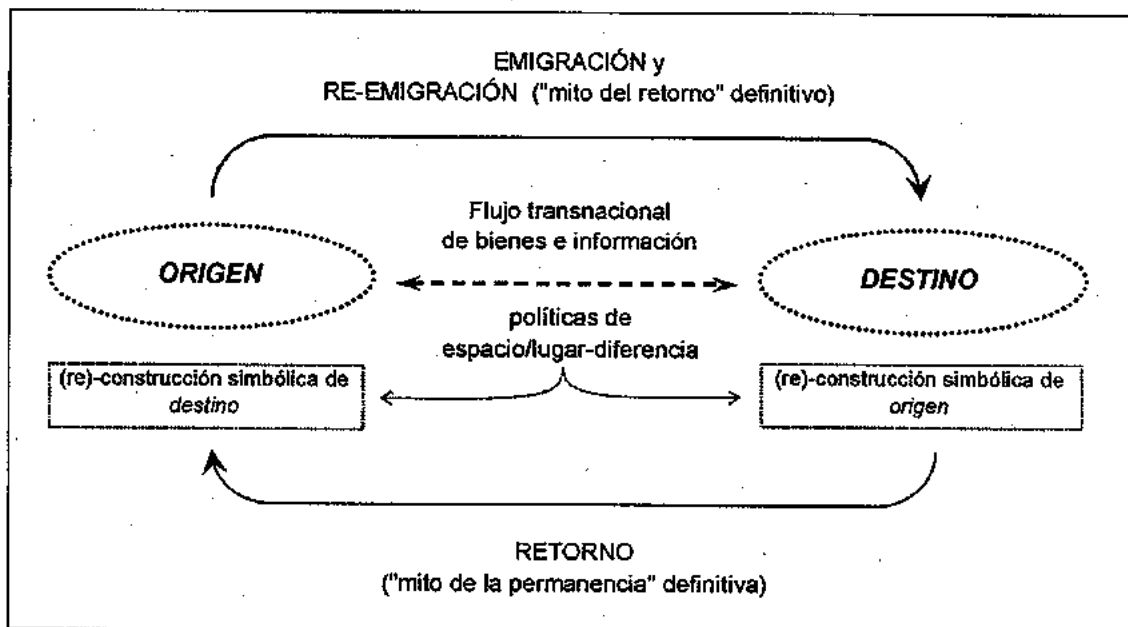
Así pues, puede decirse que la comunidad senegambiana es una comunidad transnacional y transmigrante, entendiendo por transmigración (transnacionalismo) los procesos por los que los inmigrantes crean y mantienen relaciones sociales multidimensionales (políticas, económicas, familiares, culturales, etc.) que vinculan sus sociedades de origen y de asentamiento (Glick Schiller *et al.* 1992: ix; Bash *et al.* 1994: 7; Grillo 2000).

En este contexto, el proceso de reconstrucción del origen en la sociedad de acogida y del destino en la sociedad de origen, es crucial en cuanto a los planes de retorno y la re-emigración. En el exterior hay una constante referencia al origen (hogar), que se idealiza en una imagen fija, sin pensar en las "cosas malas" ni en el hecho de que la sociedad de origen puede haber cambiado. Uno de los soportes de este ideal es justamente el material audiovisual, incluidas cintas de video, etc. que se tienen del país de origen. La paradoja existe, pues, cuando la imagen ideal y distorsionada del hogar/origen (tradicionalismo, etc.) en destino, paralela a la reconstrucción de un espacio/ambiente en destino como 'origen-en-destino' (*home abroad*), choca con la realidad en el retorno, donde, a su vez, tiene lugar una idealización de la sociedad de destino. Por ejemplo, muchos retornados llevan consigo comportamientos y usos diferentes, aún de forma inconsciente (p.e. los senegambianos se quejan de la diferencia en la calidad de vida, de la ineficiencia burocrática en su país, etc.). En los cambios imprevistos también entran las expectativas laborales en el retorno, que muchas veces no se cumplen. Pero el cambio no es necesariamente objetivo (relaciones personales, costumbres, etc.), sino que, precisamente, es en gran parte fruto de esa misma distorsión en el contexto dinámico de la cultura

diaspórica. De ahí que muchos retornados decidan re-emigrar. Normalmente, aquellos que se han integrado en el exterior, se sienten marginados al retornar, y muchos re-emigran. Mientras que los que no se han integrado en el exterior, se integran mejor en origen. La re-emigración puede ser temporal, con retorno tras haber cumplido los objetivos previstos, o permanente, deseando la permanencia pero muchas veces regresando periódicamente por distintas razones. En este segundo caso podría hablarse igualmente de un “mito de permanencia”. He intentado plasmar este complejo “espacio de la transmigración” en el siguiente esquema (véase Figura (3).1).

Figura (3).1

Esquema de la migración transnacional (transmigración)



Fuente: Elaboración propia.

Como analizaremos en profundidad en el Capítulo 6, en el caso de los inmigrantes que tienen hijos nacidos y/o socializados en destino, y especialmente en el caso de las parejas mixtas, el proyecto futuro es la residencia transnacional; esto es, “estar *en origen y destino*”. Por otro lado, esta situación de transmigración, que para muchos es positiva, supone para otros no pertenecer a ningún sitio (“ni de aquí ni de allí”), especialmente entre los que no se han integrado en la sociedad de acogida. En estos casos puede hablarse de anomia, o pérdida de referentes identitarios:

Y allí no te consideran como africano, y aquí no te consideran español; tú no eres de aquí, tu no eres de allí: te conviertes en un apátrida [...]. (SC19-HSW39-ChXe-B)

- Características socio-demográficas particulares de los gambianos y senegaleses en Cataluña

### Gambianos

Al finalizar el año 2001, residían en Cataluña 7.958 gambianos, ocupando el onceavo lugar en volumen tras Marruecos, Ecuador, Perú, China, Francia, Pakistán, Alemania, Italia, Colombia y República Dominicana (en este orden). Este volumen supone el 85,4% de los gambianos de España (véase, más arriba, Tabla (3).7), y el 43,4% del total de residentes subsaharianos de Cataluña (véase, más arriba, Tabla (3).8). Sin embargo, en los últimos cuatro años, la presencia relativa de los gambianos en el conjunto de inmigrantes subsaharianos de Cataluña se ha reducido, mientras que la del conjunto de los países del África negra ha aumentado, en parte gracias al incremento de los residentes senegaleses, que han aumentado significativamente su peso relativo en el conjunto de subsaharianos.

Las primeras migraciones de gambianos hacia Cataluña tuvieron lugar a finales de los años 1960s, como primer paso a Inglaterra, una emigración cuya motivación principal era la formación educativa. Por las razones argumentadas más arriba, cada vez más gambianos se quedaron en Cataluña (España). Así, por ejemplo, la posibilidad de entrada en España por Madrid sin necesidad de visado –vía Lagos (Nigeria)– hizo que muchos se quedaran en esa ciudad y luego se movieran al campo catalán, donde se necesitaba mano de obra agrícola. Como en el caso de los senegaleses, este flujo migratorio empezó a aumentar significativamente durante los años 1980s, siguiendo la lógica de las redes migratorias, esto es, a través de los vínculos con inmigrantes previamente establecidos. Esto ocurría paralelamente al retorno hacia Gambia de muchos gambianos que habían emigrado a Europa. Hoy día los gambianos son el colectivo subsahariano más numeroso de Cataluña, representando el 50,5% del conjunto.

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

La mayoría de los gambianos residentes en Cataluña –y en España– son de etnia mandinga y, en segundo lugar, serahule.

En cuanto a la distribución territorial, la población gambiana residente en Cataluña se ha asentado prioritariamente en las provincias de Barcelona, especialmente en la comarca costera del Maresme, y Girona, donde en el año 2000 residía el 62,3% del total de

Cataluña. Su presencia en Lleida y, sobre todo, en Tarragona, es escasa, comparada con la de los senegaleses (véanse, más arriba, Tabla (3).11 y Gráfico (3).15; y Mapa (3).5, en la página siguiente).

La mayoría de los gambianos establecidos en Cataluña son hombres jóvenes empleados en la agricultura que, antes de su migración hacia Cataluña, han migrado a países africanos vecinos para trabajar en el mismo sector.<sup>250</sup> Pese a la concentración en el sector agrícola, cada vez hay un mayor número de empleados en el sector servicios (en el caso de las mujeres, fundamentalmente en el trabajo doméstico), la industria o la construcción. Asimismo, cada vez hay más auto-empleo en diversos negocios como: las tiendas de productos textiles, los locutorios telefónicos, las carnicerías musulmanas o el mercado de productos artesanales. Como se ha dicho más arriba, muchos de ellos tienen varias ocupaciones, que en la mayoría de casos implican negocios transnacionales.

Entre las mujeres gambianas, que han emigrado mayoritariamente por reagrupación familiar, cabe distinguir entre las que llegaron primero (1975-85), que conocen el idioma y son más independientes a nivel laboral, de las que han llegado más recientemente (a partir de los 1990s), que no conocen el idioma de destino y son más dependientes del marido en destino (*cf.* Sipi 1997).

En contraste con los senegaleses, muchos gambianos han reunificado sus familias e intentan establecerse permanentemente en Cataluña. Así, en Cataluña existen numerosas asociaciones culturales gambianas, la más importante de las cuales es *Jamakafo*, que tiene vínculos con S.O.S Racismo de Mataró (capital del Maresme) y federaciones catalanas. Existe también una asociación llamada *Moussa Molo*, formada únicamente por mujeres.

### Senegaleses

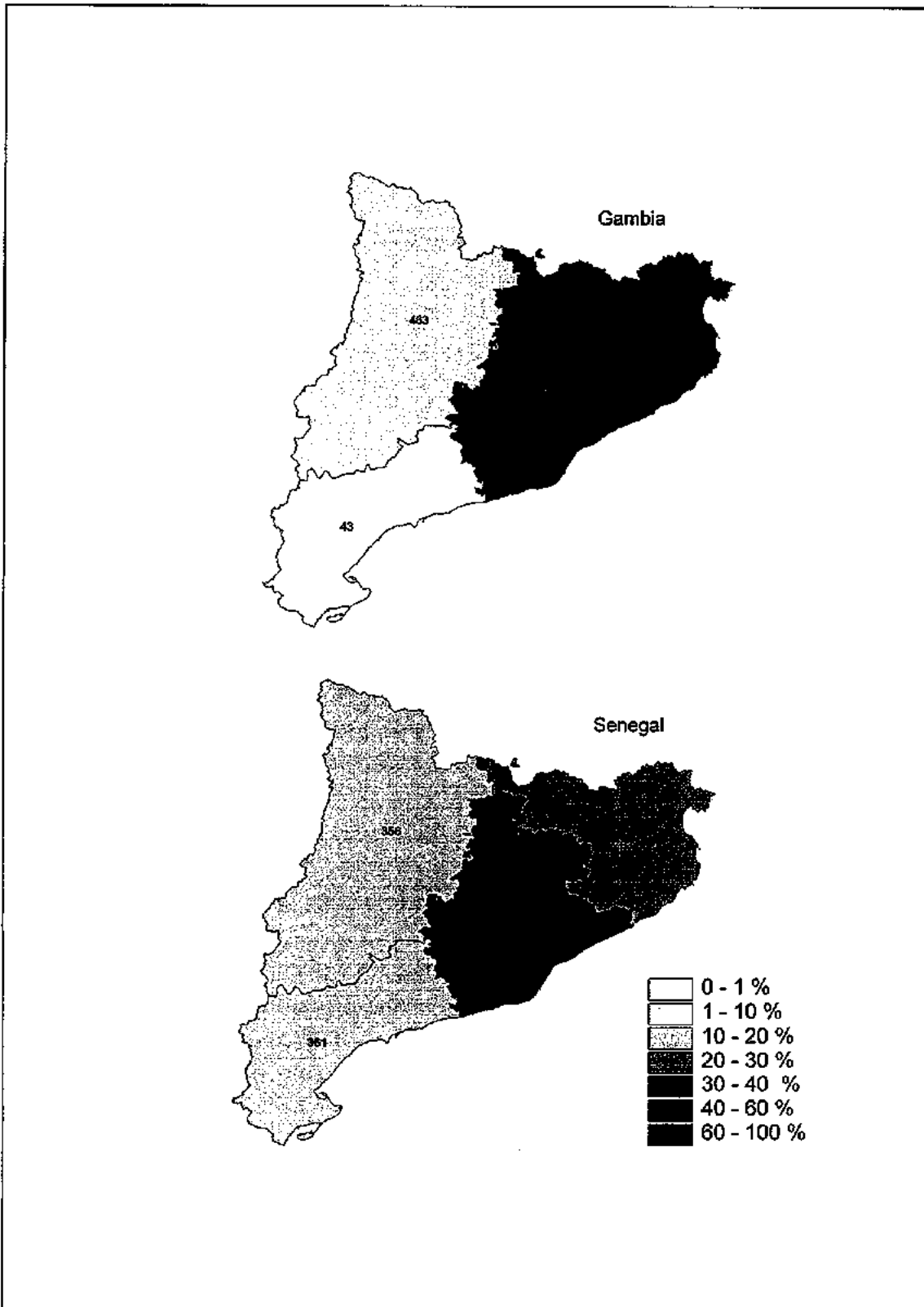
Como se ha dicho anteriormente, aunque Cataluña es la comunidad autónoma española que cuenta con mayor número de senegaleses, estos tienen una mayor dispersión geográfica que los gambianos, repartiéndose entre un mayor número de comunidades autónomas. Al finalizar el año 2001, residían en Cataluña 3.622 senegaleses, esto es, el 31,4% de los senegaleses de España (véanse, más arriba, Tabla (3).7), y el 19,8% del total de residentes subsaharianos de Cataluña (véase, más arriba, Tabla (3).8), unos porcentajes, éstos, muy inferiores a los de los gambianos (85,4% y 43,4%, respectivamente). Sin embargo, como he señalado más arriba, en los últimos años, mientras que la presencia relativa de los gambianos en el conjunto de inmigrantes subsaharianos de Cataluña se ha reducido significativamente, la de los senegaleses ha aumentado, lo que indica también una diversificación en los países de inmigración procedentes del África subsahariana (véase, más arriba, Tabla (3).8).

---

<sup>250</sup> Esto es algo que también señalan otros trabajos, como el de Martínez Veiga (1997: 43).

Mapa (3).5

Población procedente de Gambia y Senegal residente en Cataluña a 31/XII/2000. Distribución por provincias en porcentajes (y valor absoluto sobre cada provincia)



Fuente: *Anuario Estadístico de Extranjería 2000*, Ministerio del Interior, CIE. Elaboración propia.

Los senegaleses empezaron a emigrar a Cataluña en números significativos desde mitades de los años 1970s, inicialmente como primer escalón hacia Francia, donde las restricciones de entrada estaban siendo muy fuertes.

Como veremos, la mayoría de los senegaleses de la muestra de trabajo de campo han nacido en la zona del Sine Saloum, en grandes ciudades, como: Kaolack, Fatick o Diourbel; además de Dakar y Thiès, más al oeste. Los menos han nacido en pequeñas ciudades o pueblos (p.e. Boudi, Gnibi o Karantaba).

Respecto al grupo étnico, la mayoría de senegaleses residentes en Cataluña son de etnia wolof y, en segundo lugar, de etnia fula.

La distribución de los senegaleses por el territorio catalán es más dispersa que la de los gambianos. Así, en el año 2000, aunque la mayoría residían en la provincia de Barcelona (46,8%), un número importante lo hacía en Girona (27,4%), y tenían mayor presencia que los gambianos en Lleida y en Tarragona (véanse, más arriba: Tabla (3).11, Gráfico (3).15 y Mapa (3).5). La distribución en función del factor económico se ejemplifica en el caso de Guisona (Leida), donde en la actualidad viven unas sesenta familias de Senegal, la mayoría de etnia pular (fula), de la zona norte de Senegal (Podor, Diourbel, etc.) que se ha asentado en esta zona por la atracción laboral en el sector cárnico que representa la Corporación Agropecuaria de Guisona. Esto ha dado lugar a que, pese a que la actividad asociativa de los senegaleses en el conjunto de Cataluña es escasa en comparación con la de los gambianos, sea alta en esa localidad, donde funciona de una forma muy dinámica la Asociación Unión de la comunidad senegalesa de Segarra y Urgell, ya con más de 50 miembros; y la Asociación para la promoción de la lengua pular (pulbe). De nuevo, el patrón de asentamiento ha seguido la lógica de la cadena migratoria.

La mayoría de senegaleses son hombres jóvenes que emigran por razones económicas, buscando empleo en el sector agrícola y en los servicios. La agricultura y el pastoreo son aún las principales fuentes de subsistencia en el África subsahariana, y Cataluña permite la continuación de este tipo de trabajos, así como de otro tipo de actividades. Sin embargo cada vez hay más senegaleses que, como los gambianos, trabajan en la industria, y que se auto-emplean. De hecho, la proporción de trabajadores independientes y empresarios es mayor entre los senegaleses que entre los gambianos: en 1998, más del 50% de senegaleses trabajaban por cuenta propia, frente al 2% de los gambianos (C.I.E 1999: 146). Según dicen algunos gambianos, los senegaleses no suelen trabajar en el campo porque buscan una actividad que sea rentable pero que no requiera mucho sacrificio físico: "son más espabilados." (TC18-HGS56-CE-B).

Aunque la inmigración senegalesa es predominantemente masculina, cada vez emigran más mujeres, fundamentalmente por motivos de reagrupación familiar, y en un número mayor que en el caso de Gambia –al menos era así en 1999.<sup>251</sup>

---

<sup>251</sup> En 1999, la variación anual en los permisos de residencia por reagrupación familiar era mayor en el caso de Senegal que en el de Gambia (C.I.E 1999). Para una información actualizada de las características socio-demográficas de la población senegambiana e inmigrante en general en Cataluña, consúltese Domingo *et al.* (2002).

## CAPÍTULO 4

### ASPECTOS GENERALES DE LA ESTRUCTURA SOCIO-CULTURAL Y LA ORGANIZACIÓN DE LA PROCREACIÓN Y ESTRUCTURAS DOMÉSTICAS EN LA SOCIEDAD SENEGAMBIANA

#### 4.1 La estructura social: edad, sexo, estatus social y grupo étnico

##### 4.1.a Edad, sexo y estamento

La sociedad senegambiana está estructurada, sobre las bases de la edad, en tres grandes grupos, que tienen nombres distintos según el grupo étnico (p.e. 'norom' en wolof o 'kafo' en mandinga); a saber: jóvenes, adultos y ancianos. Y sobre las bases de sexo, en dos: hombres y mujeres. Cada uno de estos grupos tiene funciones sociales específicas.

Por otro lado, existe una estructura tripartita en términos de grupo social, que es previa a la llegada de los europeos.<sup>252</sup> Algunos autores han llamado a estas divisiones 'castas' (Tamari 1999); mientras que otros se refieren a estas divisiones como a 'clases sociales'. De hecho, ninguna de las dos formas es del todo apropiada, y es más preciso denominarlos 'grupos sociales endógamos', pues tradicionalmente la diferenciación está basada en la práctica del matrimonio dentro de esos grupos. Hay tres categorías o grupos sociales: hombres libres, artesanos y esclavos; también con distintos nombres según el grupo étnico (p.e. *foro*, *nyamalo* y *jongo*, respectivamente, en el caso de los mandingas). Dentro de estos grupos existen distintos estamentos, que se distinguen por la actividad/ocupación, de herencia familiar, y el tipo de vida en función de ésta, y que también tienen un estatus concreto dentro de una jerarquía estamentaria, funcionando como grupos endógamos. Así, los hombres libres, pueden ser nobles, profesionales o artesanos, cada subgrupo con distintas ocupaciones asociadas. Los artesanos son los que trabajan con materiales (hierro, piel, madera, etc.). En este grupo están también los griots, que tradicionalmente han tenido un papel social fundamental como: historiadores, profesores o consejeros, entre otros muchos roles. Los pescadores, comerciantes, agricultores, etc. son hombres libres; y los que ostentan cargos de dirección o mando (reyes, jefes, alcaldes, etc.) pertenecen a la nobleza. El estamento inferior está ocupado por los descendientes de esclavos o siervos, también con distintos tipos (domésticos, reales, militares, etc.). De hecho, en un principio los esclavos eran individuos que habían sido hechos prisioneros de guerra, y que podían pertenecer a estamentos superiores (p.e. nobles). En general todos los que no son esclavos pueden considerarse *foro* u hombres libres (de hecho, la mayoría de senegambianos entrevistados, cuando se les pregunta a qué estamento pertenecen, si no son esclavos, dicen

<sup>252</sup> Sobre el origen de la organización de la jerarquía social en Senegambia, véase Barry (1998: 26-30) y Wright (1997: 47). En general, sobre la estructura comunitaria y de parentesco en la sociedad senegambiana véase Kaplan (1998: 39-60).



que *foro* u hombres libres, sin especificar qué sub-categoría; es decir, sólo para señalar que no son descendientes de esclavos) (véase Tabla (4).1).

Tabla (4).1

Grupos sociales y estamentales de Senegambia (por grupo étnico)

GRUPO SOCIAL Y ESTAMENTOS		GRUPO ÉTNICO (y estamentos)						
		Mandinga	Wolof	Serer	Fula	Tukuler	Serahule	Djola
HOMBRES LIBRES	Nobles: - Reyes y príncipes - otros nobles (generales militares, oficiales del rey, etc.)	Mansa Nyancho/ Koring	Bur Gamin	Ormad Getwar	Lamdor Bipehlamdor	Lamdor Torodbe	Tunka Tunka Mareemu	Ayi N.C *
	Profesionales: (campesinos, comerciantes, pescadores, marabouts, soldados)	Foro	Jambur Gorr Badola	Badoleh	Rimbeh	Jambe	Horeh	
	Artesanos: - Herreros - Talabarteros - Historiadores (griots) - Carpinteros	Nyamalo Numo Karankay Jali	N.C Taiga Ude Gewel Laobe	N.C Daffaweh Horraweh Galoweh Laobeweh	N.C Waylubeh Karamkew Jalibeh Laobeh	N.C Waylubeh Sabebeh Nyembe Laobeh	N.C Tagay Garankay Jarai N.C	
ESCLAVOS	-Prisioneros de guerra - Domésticos - Reales	Jongo Jongo Mansajongo	Jam Jam Judu Jam-I-Bur	Faweh Orcheweh Dagwe Normad Churdeh	Machubeh Machubeh Machubeh Lamdor Machubeh Lamdor	Komeh Komeh Tunka Komeh Tunka Komeh		
	- Militares	Suma	Cheddo					
GRUPOS DE EDAD		Kafo	Norom	Immal	Yirde	Fedde	Ire	Garul Bukut

\* N.C: no conocido

Fuente: Sonko-Godwin (1997 [1986]); Faal (1999 [1997]); Kaplan (1998). Elaboración propia.

Como argumentaré en el Capítulo 6, el estatus social, el grupo étnico/estamento y la estructura familiar son factores que están totalmente imbricados. El *estatus social* es, de hecho, una mezcla entre todos estos factores.

#### 4.1.b Los grupos étnicos

Antes de la ocupación colonial europea, en Senegal y Gambia había reinos: Diolof o Jolof (Wolof), Tekrur (Tukulor), Kaabu (Mandinka), Sine y Saloum, Cayor, Baot, Yambu, etc. Y había continuas guerras entre ellos por el territorio. Tras la conferencia de Berlín, se delimitaron las fronteras actuales. Los reinos todavía perduran en el sur del país de alguna forma, y más o menos tienen una correspondencia con los grupos étnicos actuales; de forma que: el Reino de los Sine y Saloum equivale a la etnia serer; el Reino de Damel Cayor a la tukuler; el Reino de Diolof a la etnia wolof; el Imperio Mandinga de Mali

(Malinke) a la etnia mandinga (los mandinga provienen de la ciudad de la antigua ciudad de "Mande", en Mali; 'Mande-(n)ko' significa: 'que viene de Mande'), etc. Los fulas proceden de la zona de Futa Jalon, en Guinea Conakry; emigraron a países cercanos, y ahora están dispersos por: Senegal, Gambia, Guinea, Ghana, Nigeria, etc. Los mandingas tienen su zona de influencia entre Gambia y el sur de Senegal. Los djola y los peul, también al Sur. Hay muchos djola en la región de Casamance, región de Senegal meridional, entre Gambia, al norte, y Guinea Bissau, al sur. Esta es una llanura habitada por los mandinga y, en el estuario del Río Casamance por los djola, que viven de la pesca y del cultivo de arroz (el principal recurso de la región es el cultivo del cacahuete) (véase Mapa (4).1, en la página siguiente).<sup>253</sup>

Tradicionalmente, los distintos grupos étnicos se han relacionado más con ciertas actividades u ocupaciones, cada una de las cuales tiene un lugar en la estructura social estamentaria. Así, en general, los fula son pastores y negociantes muy emprendedores; los serer se han dedicado tradicionalmente a la pesca, aunque también los hay agricultores-ganaderos; los serahule se dedican mayoritariamente al comercio y a los negocios, y se les atribuye cierto "poder" o "magia" por su prosperidad; los mandinga y los wolof se han dedicado a la agricultura y cada vez más al comercio; los djolas trabajan generalmente en la agricultura y la artesanía (de fibra vegetal), así como en el cultivo de aceite y vino de palma (cada grupo étnico tiene sus artesanos). En este sentido, el grupo étnico se corresponde con un determinado estatus o rango social, en términos de descendencia familiar y ocupación, nivel educativo, profesión, etc., que está vinculado al territorio.

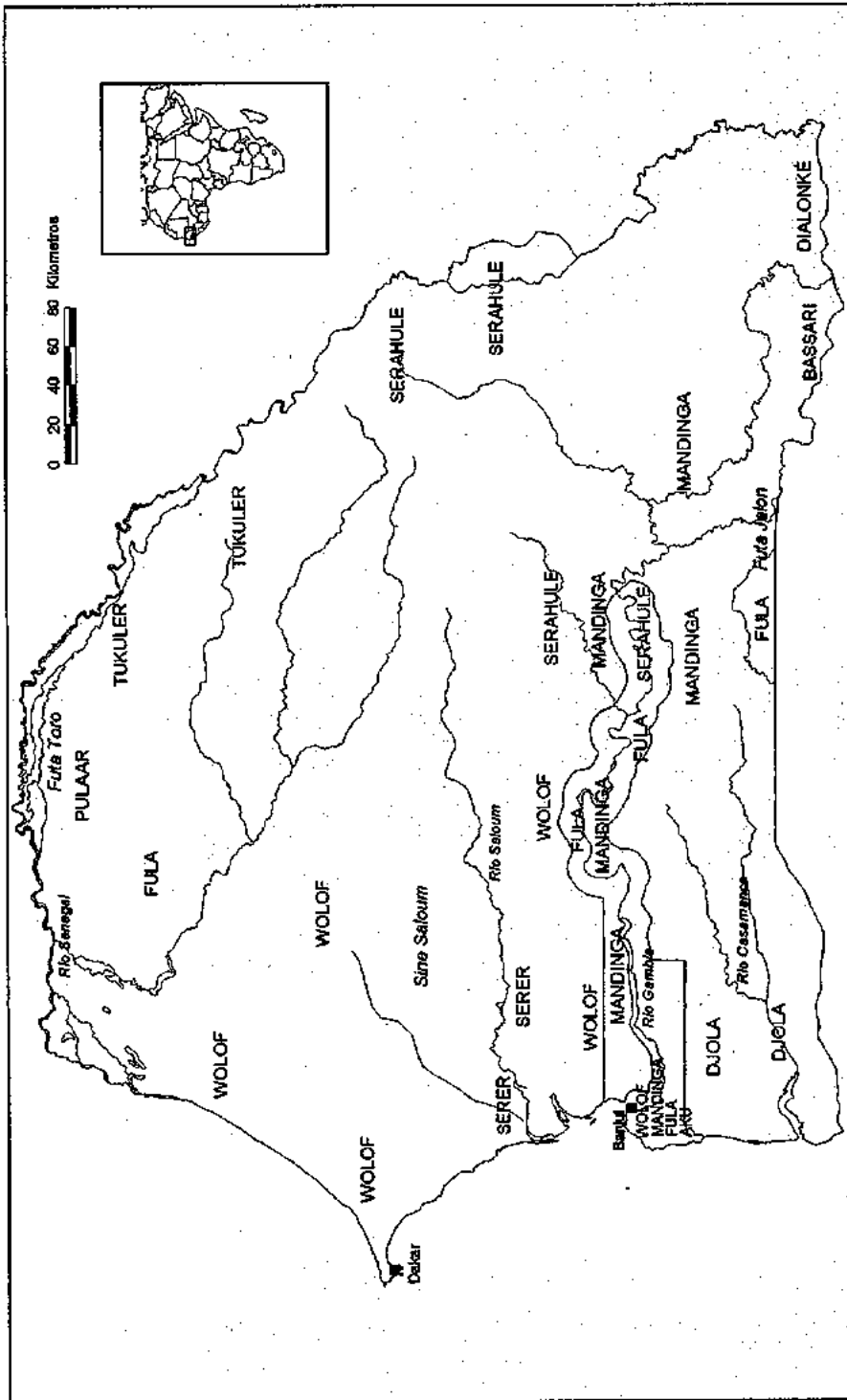
Actualmente se usan distintos criterios de definición de los grupos étnicos: lingüístico, territorial, socio-económico, etc. De hecho, en la actualidad, los grupos étnicos están muy mezclados, especialmente en las zonas más urbanas. Hay quien no considera a los wolof como una etnia, precisamente por ese hecho (de hecho, la lengua wolof, predominante en las capitales de Senegambia, es autóctona de los pescadores de Dakar, y es el resultado de una mezcla entre fula y lebu). En este trabajo se ha seguido una mezcla de todos estos criterios, priorizando el aspecto lingüístico, el entorno de socialización en el que se ha criado el individuo, además de la auto-adscipción. Hay que decir que, generalmente, los propios implicados hacen una equivalencia entre grupo étnico e idioma.

---

<sup>253</sup> Sobre la historia de los grupos étnicos (reinos, imperios, organización social, etc.) de la región de Senegambia, consúltense: Sonko-Godwin (1994 [1985]); Faal (1999 [1997]). Puede consultarse también la página web: <http://www.afric-network.fr/afric/senegal/civilisa/ethnies.html>.

Mapa (4).1

Localización de los grupos étnicos en la región de Senegambia



Fuente: Faal (1999 [1997]); Cortés López (2001); Kaplan (1998). Elaboración propia.

La división en grupos étnicos que se ha seguido en este trabajo es la siguiente: fula [incluye peul: peul futa (tukuler), peul peul y pular (región de Futa Toro)],<sup>254</sup> mandinga (incluye yajanke, bambara, casonqué y susú), serahule, wolof, djola, serer<sup>255</sup> y Otros grupos étnicos africanos.

Hay que mencionar un factor de confusión en las distinciones de grupo étnico, y es que hay distintos nombres para las distintas lenguas/grupos étnicos según el idioma que se use. Así, 'wolof' en mandinga se dice: 'suruá'; y 'mandinga' en wolof se dice 'mandinka'; o 'soninke' (tal como ellos se denominan) en wolof se dice 'serahule'. Y así para los demás grupos: fula: fuuta jaalon, futa fula; pular: pulaar fulfulde, fulbe jeeri, fulani, peul (dialectos: tukuler, fulakunda); jola: djola, diola-fogny (dialectos: buluf, fogny, kombo); wolof: uolof, yalof, walaf (dialectos: baol, cayor, dyolof, lebou); malinke: maninka, malinka (dialectos: jahanka o yajanke); mandinka: manding, mandingo, mandingue, mandé; mandjak: manjaco, ndyak (dialectos: babok, sarar); soninke: serahuli, sarahole, sarawule, maraka (dialectos: adjer, gadyaga); xasonga: kassonke, khasonke; serer: sereer, serere-sine, sine-saloum, sine-sine. Cabe añadir que las lenguas que hablan los diferentes sub-grupos étnicos de un grupo étnico tienen variaciones en el tono, etc., aunque en general sean similares. Además, dentro de la misma lengua, y dependiendo del país o territorio que habiten, las diferencias pueden ser notables. Así, por ejemplo, los fulas de Senegal no se entienden con los fulas del Camerún. Incluso hay diferencias entre países vecinos (p.e. el wolof de Gambia y el wolof de Senegal).

Es necesario también hacer referencia al aspecto toponímico, como elemento de distinción del grupo étnico. Por ejemplo, los apellidos: Djalo, Ba y Sowe son fula. El apellido acarrea la historia de la familia. La gente es consciente de su apellido, y si es un apellido importante, constituye una marca de prestigio, como veremos ejemplificado en el Capítulo 6. Sin embargo, un mismo apellido puede pertenecer a más de una etnia, porque una persona puede haber emigrado a una zona donde predomine un grupo étnico-lingüístico distinto, donde se asimila, y donde su descendencia pasa a hablar la lengua de ese otro grupo, manteniendo el apellido original. En varias generaciones, la historia migratoria familiar puede olvidarse, y una persona no conocer que generaciones anteriores de su familia proceden de otra zona (p.e. el apellido Senghor viene de la zona de Mbour, al norte de Senegal, y es propio de la etnia serer; pero este apellido también existe entre los djola de la región de Casamance). Los senegambianos suelen reconocer si su apellido proviene de otro país. Esta es otra muestra de que la movilidad en Senegambia no respeta las fronteras coloniales. De hecho, muchos consideran Senegal, Gambia, Guinea Bissau y

<sup>254</sup> Hay diversos tipos de fula, aunque la lengua madre (pular) es común para todos los sub-grupos. La diferenciación de estos sub-grupos no es significativa para los objetivos de este trabajo, por lo que en la cuantificación (Capítulo 5) se han incluido todos dentro del grupo fula. Por otro lado, los casos recogidos de etnia tukuler, que sería quizás el subgrupo que podríamos considerar aparte, son casi inapreciables.

<sup>255</sup> Los serer o serere también se dividen en varios tipos, según la ocupación (pescadores, agricultores, etc.). Existen tres dialectos serer.

Guinea Conakry como una misma área, donde las fronteras coloniales carecen de sentido. Paralelamente, reconocen que mucha gente se identifica con su país-idioma colonial y mantiene esa diferencia orgullosamente, aunque estén a pocos kilómetros uno del otro (p.e. frontera Senegal/Gambia).

Finalmente, dado que en el trabajo de campo se ha trabajado también con parejas formadas por senegambianos y magrebíes, así como con otros países subsaharianos (p.e. Guinea Conakry), cabe mencionar que en Guinea Conakry hay también varios grupos étnicos, de los cuales los dos más importantes son los fang y los bubí. Por otra parte, en el Magreb existe una distinción entre árabes y beréber. Los beréber son un grupo étnico de Marruecos y Argelia, pero de origen europeo, que ocupa especialmente zonas montañosas (i.e. Rif, Gran Cabilia, Aurès), y se subdivide en siete subgrupos o lenguas distintos. Fenotípicamente los beréber tienen la piel más clara que los árabes, una distinción que es significativa para los propios sujetos, y para los procesos que aquí se analizan.

## 4.2 Organización de la procreación y estructuras domésticas

### 4.2.a Aspectos generales sobre la familia y el matrimonio

En Senegambia, la estructura doméstica tradicional es la familia extensa patrilocal, de descendencia patrilineal y régimen matrimonial polígamico (un marido con varias esposas), con varias generaciones viviendo en la misma unidad doméstica (véanse Fotos (4).1 y (4).2, en la página siguiente).

El recinto donde reside el grupo doméstico se denomina *Kunda*, equivalente a la aldea, cuyos habitantes son todos del mismo linaje (p.e. Jammeh *Kunda*). De hecho la gente puede usar el término *kunda* para referirse al lugar residencial de una familia o al territorio de un clan. Los *kunda* se dividen en *sumolu*, que son como manzanas de viviendas habitados por familias (mismo apellido). Cada miembro adulto, si es soltero, tiene una habitación en una parte del *sumolu*; la mayoría dispone de televisión y/o radio.

En las zonas rurales, todavía algunas casas están hechas con barro y techo de fibra vegetal –los llamados *huts*– mientras que en las zonas urbanas los matriales básicos son el ladrillo y la chapa. En las zonas urbanas, mucha gente sin recursos ocupa casas en construcción (muchas veces las mismas personas encargadas de construir las) (véanse Fotos (4).3 y (4).4).

Foto (4).1: Familia extensa en Diba Kunda (Gambia, Western Division)



Foto (4).2: Familia extensa en el pueblo de Do Fang (Gambia, Región de Niimi, North Bank Division)



Foto (4).3: Huts camino del pueblo de Do Fang (Gambia, Región de Niumí, North Bank Division)



Foto (4).4: Calle de la ciudad de Serekunda (Gambia, Western Division)



Es necesario subrayar la importancia de la solidaridad tradicional en la familia africana, que es paralelo a la *asabiya* islámica (vínculo tribal de solidaridad). El contacto y la ayuda mutua son fundamentales, algo que se refleja en refranes como: “platos separados, familia separada”. Hay múltiples ocasiones para restablecer estos lazos. Además de las bodas, son muy importantes las ceremonias de bautizo o nominación, llamadas ‘*kulio*’. En estas ocasiones se suelen reunir familiares y amigos en el *kunda* de los padres del niño; un imam recita oraciones del Corán, y los presentes se distribuyen por orden de cercanía, estando los familiares más directos más cerca del centro de la celebración (mujeres y hombres se colocan separadamente). Tras la ceremonia se pide dinero a los asistentes, a los que se ofrece unas bolsas con algo de comida. Luego se prepara la fiesta para la noche, y se suele sacrificar uno o más carneros para los asistentes (véase Foto (4).5).

Foto (4).5: Ceremonia de bautizo (*kulio*) en Jammeh Kunda (Gambia, Bakao, Western Division)



Como se verá ejemplificado en el Capítulo 6, la solidaridad familiar y el contacto vecinal es uno de los aspectos principales que compelen a la endogamia a distintos niveles.

En Senegambia hay cuatro formas de contraer matrimonio: matrimonio cristiano, matrimonio tradicional (consensual), matrimonio islámico y matrimonio civil. Tradicionalmente el matrimonio es un asunto familiar; lo arreglan los padres de los novios. Cabe distinguir aquí entre dos significados del concepto de ‘matrimonio arreglado’: matrimonio con la “aprobación o consentimiento de los padres”, por un lado, y matrimonio “forzado”, por otro lado. En este último caso, cada vez menos común, existe la creencia



que el matrimonio arreglado está basado en bases más sólidas que el matrimonio “por amor” y no fracasa tanto (*vid.* Baumann 1996: 150). El matrimonio entre parientes, concretamente entre primos cruzados, es común, especialmente entre los grupos mandinga, fula y serahule.<sup>256</sup> Estas uniones suponen la perpetuación de las redes de parentesco y la inversión en la propia familia. Así, los hermanos varones del padre son considerados como padres, siendo sus hijos reconocidos como hermanos; y las hermanas de la madre se consideran como madres, y sus hijos hermanos. Los hijos e hijas de los hermanos del padre y los hijos e hijas de las hermanas de la madre se consideran hermanos y hermanas – primos paralelos– entre los que no está permitido el matrimonio (véase Figura (4).1, en la página siguiente). En casos de poliginia, los hijos de las coesposas son también considerados hermanos, y las coesposas madres. Cabe decir que en algunos casos, hay preferencia por el matrimonio con la prima paralela patrilateral. De hecho, según la ley islámica, está permitido, incluso recomendado, casarse con la prima hermana, hija del tío paterno (Balta 1994: 33). De nuevo, esta endogamia de linaje implica que el matrimonio no es tanto una unión entre dos personas, sino una alianza socio-económica entre dos familias. Por eso tradicionalmente han predominado las uniones entre primos, para conservar y no disgregar la propiedad de explotación familiar. El matrimonio arreglado es, pues, consecuencia de estos intereses, e instrumentaliza la endogamia. Esta “razón práctica-económica” iría paralela a una justificación en términos de “pureza de sangre”; esto es, que es bueno “mantenerse dentro de la misma sangre” (“estirpe”) y no mezclarse (como veremos más adelante, esto se relaciona con la endogamia de estatus/estamento). Como se argumenta en origen:

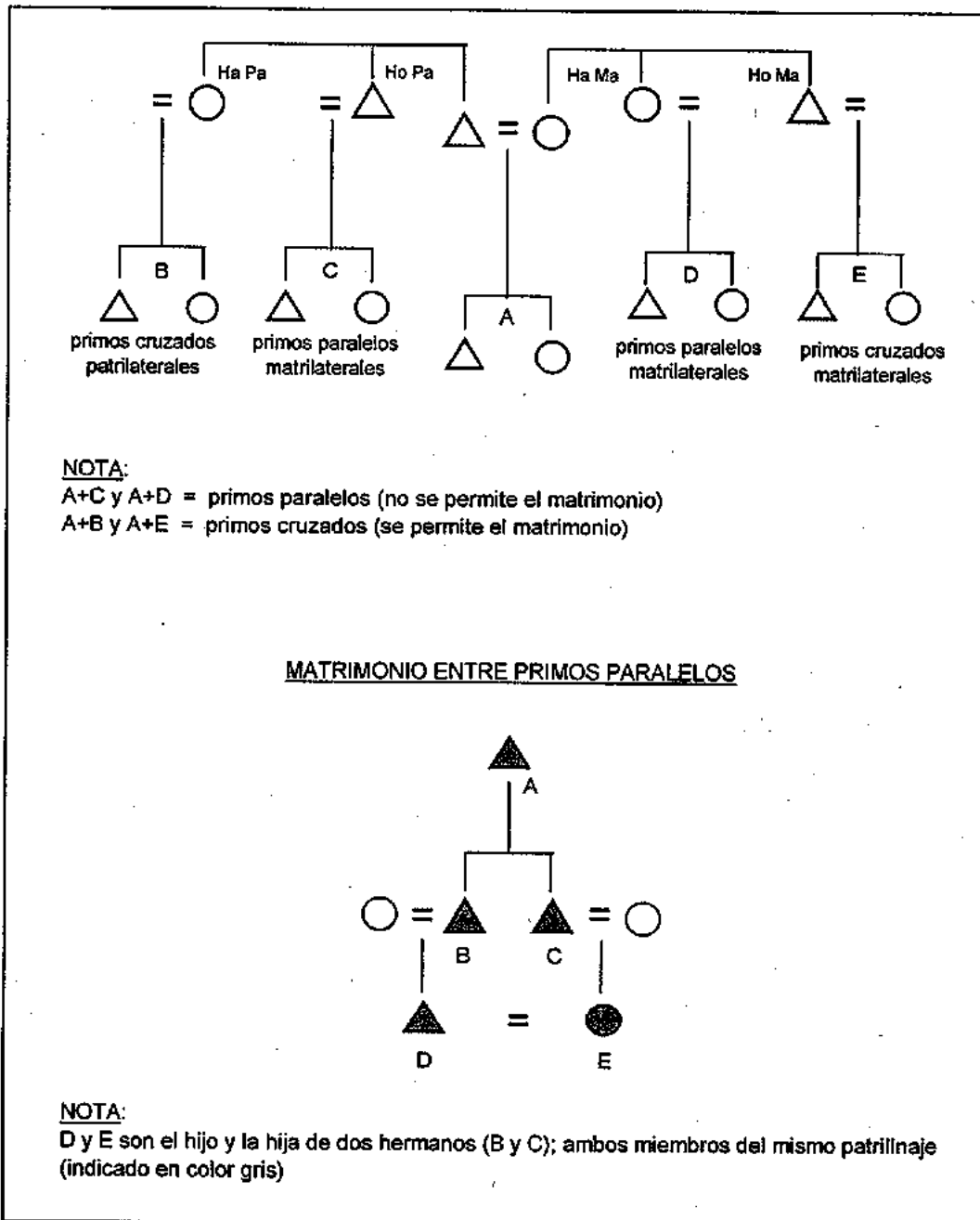
Sí, primos más que casan [...] yo tengo una hermana... una hermana; que tienes una hija, y yo tengo una mujer, tengo un hijo [...] ellos dos son primos; ellos casan porque mi hermana viene me dirá que: “yo quiero mi hija que casa con su hijo”; o yo le voy a decir mi hermana que: “yo quiero su hija que casa con mi hijo”. Nosotros somos hermanos, hermano y hermana; entonces, y será muy fácil... y casan, y ellos son misma sangre... Ese es... su abuelo de este chico [*sobrino de Biram*]; ves, este ahora, si puede tener una hija, te da esto; porque son misma sangre; ese también va a decir a su madre que su... abuelo es mi abuelo, eh... mi abuela es su abuela... eso es bueno, sí; porque... ¿osea que es la misma familia!... La familia es el terreno desde aquí [*señalándome la extensión de tierra con el brazo*] a... más lejos, osea que dos kilómetros o un kilómetro... Este trabaja con su hijos; el hermano otro trabaja con su hijos; y yo también trabajo con mis hijos (TG1-HGS76-V-Af)

Antes con los primos casan, eh... la familia será igual [...] la familia bueno, y su... osea que, eh... que mi... hermano, yo que tengo un hijo,... mi hermana tiene una hija, si ellos casan, la familia, y terreno, y todos, será igual. Por eso que muchos [*primos*] querían casarse... En la familia era mejor; sí, todo, todo será igual; sí... (TG2-HGS86-V-Af)

<sup>256</sup> Según datos de la Demographic and Health Survey (Ndiaye *et al.* 1991), para 1986, en Senegal el 71% de las primeras uniones era entre personas emparentadas en algún grado, y el 21,8% de las mujeres estaban casadas con un primo paterno.

Figura (4).1

Matrimonios prohibidos y preferentes entre primos



Fuente: Elaboración propia.

En la misma línea, señala uno de los gambianos entrevistados en Cataluña:

[...] si siembras bueno, recogerás bueno; si siembras malo, recogerás malo. [*El matrimonio arreglado*] no es que obligan, sino por su bien [*de los hijos*]. (TC18-HGS56-CE-B)

Como veremos en el Capítulo 6, en la actualidad la familia no interviene tanto en el matrimonio de sus hijos. Las generaciones más jóvenes ven la necesidad de que los hijos elijan a su pareja libremente (“no forzar”), aunque generalmente predomina la preferencia por la endogamia religiosa:

[*uncomfortable*] They [*sons*] are right to choose who they like; but you not force them to marry somebody who... (?) they will have that free right to choose. You cannot force somebody to marry someone who she didn't... he or she didn't like. Neither daughters nor sons; you don't force them!. Some people do it, but... it's not good. [*But*] not out of religion, that's the only... (SG1-HGM22-S-Af)

El matrimonio concertado se mantiene sobre todo en las áreas rurales, y particularmente entre algunos grupos, como los serahule, entre los que todavía es habitual que los padres busquen la primera esposa para sus hijos: “una esposa digna”, que venga “de buena familia”. En general, y especialmente en las áreas urbanas, cada vez hay más libertad de elección.

Como se ha dicho anteriormente, tanto en Senegal como en Gambia, y en África subsahariana en general, la primonupcialidad tiene lugar a edades muy precoces. Existe la costumbre casar a las hijas pronto, entre otras razones, para que no tengan hijos ilegítimos. Así, la mayoría de las mujeres están casadas en torno a los dieciseis años (véase Anexo II al Capítulo 6: diagramas genealógicos SC-18 y SC-22, donde las madres de Ego se casaron a los 15 años y a los 13 años, respectivamente; y SC-6 y SC-7, donde Ego se casó a los 15 y a los 17 años, respectivamente). De hecho, el arreglo matrimonial puede realizarse cuando los contrayentes son todavía niños (es el llamado ‘*child marriage*’), postergando la celebración de la boda y la transferencia de la esposa a la residencia conyugal para más adelante. Durante este tiempo, la mujer puede tener hijos de su marido, aunque siga viviendo con sus padres. Este tipo de matrimonio es más común en determinados grupos étnicos, como entre los fulas (especialmente entre los peul, tukuler y basari). La diferencia de edad por sexo a la primonupcialidad (los hombres son mayores que las mujeres) es más acentuada en las generaciones más viejas, en parte debido a la poligamia, y mucho menor, aunque siempre presente, en las generaciones jóvenes, en parte debido a la monogamia. Estas diferencias son más acusadas en las zonas rurales –donde también hay mayor índice de poligamia– que en las zonas urbanas.

El matrimonio se sella con el pago de bienes, que varían según el grupo étnico al que uno pertenece, y también según las posibilidades del propio contrayente. Tradicionalmente,

la familia (padre) del novio envía nueces de *kola*<sup>257</sup> a la familia (padre) de la novia, además de algo de dinero. Si se acepta el envío, significa que la boda se celebrará, y a partir de ahí se negocia la transferencia de bienes por la novia. La devolución de las nueces indica que se deniega la oferta de unión. Como un *elder* me explicaba detalladamente en origen:

Nuestro [*cultura*] africana, si ha visto una chica que tú le gusta, y tú les vas con su padre, eh..., dirá a su padre que yo quiero el chica casar, este lo quiero. Entonces el padre se va al padre de la chica [...]; los dos padres hablan: "... mi hijo quiere su hija"; entonces dirán que los dos, la chica con el chico, que los van a hablar: "¿y tú me quieres o no me quieres?"; si la chica dice que yo quiero, y la chico dice que sí que quiero, entonces los dos padres llama a su familia [...] Así lo hacemos... este matrimonio se va muy bien... Primero padre del chico, cuando se va al padre de la chica, te va a llevar eh... sesenta *kolas*, *kuruo*, no?, *kola*... entonces los llevan allí, diré que: "mi hijo quiere su hija", y entonces le dirá que: "su hijo que vendrá aquí, que habla con mi hija"; y entonces, después de esto, y se lo compran cien *kolas* y para toda la gente. Después, cuando se lo verla, dirá que: "sí", entonces tú va a dar quinientos dalasis. Entonces, después de esto, y lo llama todo el mundo, dirá que día tal, será viernes [...] el viernes se llaman todo el mundo, de todo el pueblo, y dirán que ese chica, será la mujer de este chico [...] Se enseña que [...] es tu mujer ahora. Hay mandinga y wolof y serer, que cada uno... con su costumbre [...] se va a dar el dinero. Pero algunos como wolof van dar mucho, y otros mandinga van dan menos; nosotros [*serer*] también casi casi. Fuera yo tengo dinero, y me gusta la chica mucho, podía dar más, pero la... todo el pueblo te dirán que será un mil (dalasis) o menos. Si tú te gusta la chica, tú lo dirá: "eh mira... este no es el costumbre del pueblo; pero te voy a dar de esto..." pero ese, como yo lo tengo el dinero lo da, pero [...] todo el familia lo dan eh... todo lo dan, te darán un mil. Después, tú con la chica, si tú le quiere darle algo, tú das... quinienta dalasis [...] El día siguiente viernes, domingo, tú [*el chico*] te vas allí [...] casa de la chica. Osea que... costarás con él aquella noche; aquella será el primero que la chica nunca se ha acostao con un chico [...] Si tú acuesta con la chica aquel día [...] todas las chicas que hay en el pueblo, aquel día se van a saludar a la chica; osea que... todo el que van a comer ahí, aquel día... Después de esto, tú vas a comprar otra vez *kola*... tú compra *kola*, se lo llevas al... padre de la chica: "que quiero mi mujer que vendrá a mi casa". El hombre que va a decir que quiero el viernes tal, el mes que viene, o... otro mes que quiera que se venga en mi casa. Si el padre de la chica dice que: "sí, aquel día bien...", entonces aquel día que venga [...] Las viejas que hay en el pueblo, que va a traer la chica a tu casa; los que no están casaos, no acercan allí. Hará un secreto, que... las viejas, que

---

<sup>257</sup> Las nueces de kola son uno de los productos característicos del África Occidental tropical. Hay dos tipos: una de color rosáceo, sin piel y con carne de color marfil que oscurece rápidamente al contacto con el aire; y otra más pequeña y ovalada, con una fina cáscara marrón y de carne más blanca. Ambas son de sabor amargo, especialmente la segunda, a la que llaman '*bita kola*' (quizás del inglés '*bitter*': amargo). La gente suele comerlas a cualquier hora, y se aprecia entre los que suelen mascarlas un oscurecimiento de los dientes. A las nueces de kola se les atribuyen poderosos efectos afrodisiacos, especialmente a la *bita kola*, que sólo toman los hombres. Se trata de un fruto, además de estimulante, sedante e inhibidor, que mitiga la sensación de hambre y cansancio. Tiene un papel fundamental en muchos acontecimientos sociales y rituales, particularmente en las ceremonias matrimoniales.

le enseña la chica cómo puedes casar con su marido, cómo puede seguir con su marido... El secreto es: cómo puede llevar con su marido; si marido dile: "deja", deja; "vete", vete; "ven", viene; si él... "para!"; si él habla, tú hablas abajo [...] El día de [la boda] si tú tienes una vaca, tú matas aquel día, Si no la tienes, se van a buscar una vaca y se lo matan, pero todo el mundo te van a comer ahí. Antes lo hacen una semana; ahora lo hacen tres días [...]: viernes, sádbabo y domingo fiesta; [luego] la gente se van a trabajar. (TG1-HGS76-V-Af)

I met her [*her wife, his cousin*] in Bakao [...] We were in love; and after we married. My family asked [...] The tradition here, when two people met to marry, islamical way, parents, the parents will sent somebody, with *kolas* [*betel nuts*], to the partner needed; and the *kolas* will be there, and the'll ask the partner: "do you want to marry to..." so and so; then, when she said yes, then he marry [...] All of kola will be sent, for distribution. They (?) do transaction to marry... one twenty for marry, one hundred and twenty *kola* [...] and one kilo or two, for the family, for the staff... to accept the husband. If they don't accept, they'll sent the *kola* back; that indicates that the wife don't want to marry. (SG2-HGM25-CE-Af)

Entendemos aquí por transferencia de bienes por la novia (lo que tradicionalmente se entiende por "precio de la novia") la situación en que los bienes que se ponen en circulación en el momento del matrimonio van del campo del marido al campo de la mujer, y donde no suele ser el marido, sino el grupo (linaje, clan, familia extensa) quien hace los "pagos" al padre de la novia. Se trata de una compensación al padre y parientes de la novia por los gastos y esfuerzos de la crianza y educación de esa hija, por la transferencia de derechos del padre al marido, y por la pérdida de un miembro procreador. Este "pago" es utilizado muchas veces por parte de la familia de la novia para llevar a cabo el "pago" de bienes por la novia de un hijo varón, lo que supone un motor de la exogamia, en tanto que implica el establecimiento de nuevas alianzas, a través del intercambio de mujeres entre grupos distintos (*cf.* Lévi-Strauss 1981 [1949]). De ahí que en las sociedades polígamas, la transferencia de bienes por la novia sea más elevada que en grupos donde la poligamia no es frecuente (p.e. entre los djola). En general, pues, el valor como transacción tiene un contenido más simbólico (i.e. expresado a través de la circulación de bienes) que económico (San Román y González Echevarría 1994: 22-23). Por "dote" entendemos la situación en la que los bienes que se ponen en circulación en el momento del matrimonio van del campo de la mujer al campo del marido. Tradicionalmente se ha entendido como un pago de ciertas atribuciones del hombre. Siguiendo a San Román y González Echevarría (1994: 23):

Su función sería el elevar el estatus social de una mujer al unirla a un hombre situado a un nivel más elevado, proporcionando una alianza ventajosa para la familia y/o grupo de la novia (Lévi-Strauss 1949). Así, la dote iría inexcusablemente vinculada a la estratificación social y a la hipergamia, de forma que las mujeres podrían casarse en el estrato superior y los hombres en el inferior. Esa pérdida del hombre y su gente de un matrimonio más acorde con su estatus sería compensada económicamente por la familia de su mujer a través de la "dote".

Sin embargo, cabe hacer muchas matizaciones, entre ellas que la "dote" puede elevar también el estatus del hombre que, gozando de mayor prestigio, disponga de escasos recursos. En Senegambia, esto puede ocurrir en la voluntad de una familia rural de casar a una hija con un hombre de la ciudad, aunque sea más pobre. Y todavía más si se trata de un occidental. En este sentido, tener a una hija/hermana casada en el extranjero puede ser un signo de prestigio familiar (ampliaremos este tema más adelante). Así, parece que la distinción fundamental entre "transferencia de bienes por la novia" y "dote" está en las connotaciones de garantía y compensación del primer pago frente a las de movilidad del segundo. Cabe decir que la dote se sigue haciendo también en la sociedad de acogida (Cataluña) en caso de emigración. La cantidad a entregar es variable; dependiendo de la situación material de la familia, se exige más o menos.

Cabe mencionar que la virginidad es, junto con la dote, la otra exigencia importante para formalizar el matrimonio.

Es necesario tener siempre presente la importancia del matrimonio como parte integral de la estructura social en Senegambia (África). Los individuos son considerados "verdaderos" hombres o mujeres, es decir, "personas completas", cuando están casados y tienen hijos. Y cuantos más hijos tiene una persona, más alto es su estatus en la sociedad (cf. Mbiti 1991: 111-112 [1975]). Es a partir del matrimonio, paralelamente a otros ritos de paso asociados (p.e. circuncisión), que las mujeres tienen acceso a un rol social y a los recursos necesarios para subsistir.

Finalmente, cabe señalar que además de las prescripciones religiosas islámicas y de parentesco (alianzas familiares), se le da mucha importancia a la brujería<sup>258</sup> en el proceso de elección del cónyuge, especialmente en las zonas rurales. Tradicionalmente siempre se consulta a un hechicero (los serer son famosos por tener esa habilidad) acerca de la pareja potencial y el futuro de la relación (i.e. si el matrimonio va a ir bien o mal); y en gran parte se decide en función de ese veredicto. Esta práctica sigue todavía muy arraigada en las zonas rurales, donde este dictamen es lo que se tiene más en cuenta en la elección de la pareja, por encima de cualquier otro factor (clase social, grupo étnico, religión, etc.). Con la magia —además de evitar las envidias, propiciar que uno tenga suerte en los negocios o hacer que una mujer tenga hijos— se puede hacer que una persona encuentre pareja. Así, por ejemplo, la magia para conseguir a una mujer necesita de un mechón de su cabello. Y para consolidar el amor de una mujer se trabaja con una raíz en forma de liana, en la que se hacen varios nudos sobre los que se pronuncian unos conjuros en los que repiten reiteradamente los nombres de ambas personas. Luego se unen todos los nudos en uno, y se corta. El nudo resultante se coloca en un lugar donde reciba presión (p.e. debajo de la pata de una cama, o de una viga de un techo) y se deja allí (véase Foto (4).6, en la página siguiente).

---

<sup>258</sup> Éste es el término utilizado por los propios informantes, aunque quizás en ocasiones sea más pertinente hablar de *hechicaría*.

Foto (4).6: Yungar Sah, *Chief de Do Fang*, preparando un conjuro de amor (Gambia, Región de Niimi, North Bank Division)



Como se explica en origen a este respecto (la primera cita es del propio Yungar Sah):

Antes de casarse [*en voz muy baja, solemne*] tú vendrá con un viejo, dile que yo quiero casar, osea que brujería como él. Dile que yo quiero casarme con tal chica; te dirá que: "bueno, eh... esta noche, mañana por la mañana tú vendrás; te voy a decirte algo"; entonces, por la mañana tú vendrás, te dirá que: "este chica va bien con la suerte, que va tener muchos hijos..."; o te dirá que: "¡ah, este chica no va llevar bien, déjalo busca otra!"... Ahora las gente, tú mira lo que... la chica buena, guapa, y ya casar; pero antes la gente no lo hace... ¡Aquí viene hasta los blancos!. Osea que tú quiere casar con un... otra chica, y la chica no te quiere, o quiere trabajar otro sitio... y el jefe no quiere... todo eso... tú hace otra cosa, y va a estar... ¡Hasta en Mauritania también vienen!... Senegal... muchos que se llaman *sirit*, vienen

los blancos, y los árabes también vienen, eh... los moros también vienen [...] La gente viene para encontrar dinero... para tener dinero... y pa... pa poder vivir con la gente; sabe que la gente hay algunos que no quiere... no quieren otro, este tiene mucho, este no tiene mucho?... la gente que quieren que... que las cosas se van abajo... envidia... [para protegerse de la envidia] Hay unos que busco una mujer para que la mujer que me quiere; osea que... el que vienen [...] la gente vienen, que quiero con mi jefe que llevamos bien; quiero una chica no me quiere, y quiere venir para que... le hace algo para la chica que quiere... [...] Hay unos que... bosque, creará ese el Dios hace nuestras cosas... Después, eh... buscan los árboles, osea que antes la gente no van el médico [...] quitan los árboles, eh... encima del árbol quitan algo, y tú... duele la barriga y se lo quitan [...] lo raices que hay adentro, se lo quitan, duele la, eh... cabeza, y se lo bebes y lo quita [...] esto [unas tiras de una raiz de árbol que tiene entre sus manos] también es eso [...] se lo sacó del árbol [...]. Antes tú trabaja con esto [...] si hay una cosas hablas aquí [...] si habla algo, si lo... si lo... da encima... osea que si tú lo necesita algo aquí en Gambia o lo que sea, o su (?) o lo que quiera. Y, o... quieres una chica tú no le quieres [que no te quiere], y si la llama aquí... [...] o... otro que, osea que una chica o su jefe... o... lo que sea. O tú quieres una chica que te quiere [quiera] mucho... se la van a meter aquí [...] dice que se van a estar juntos hasta que se mueran [...] este es antiguos!. Osea que lo que habla adentro, que será la cosa [...] Voy a que tú busca una chica que la quiere, tú lo sabe si, si... si, si tú, si marchas allí, te va a decir que yo no quiero, pero que si vienes aquí, si él [Yungar] te trabaja con esto [raiz], llevas la chica, dice que sí que lo quiero; o... tienes una chica... estas casando con una mujer que no llevan bien; si vienes aquí, si pide a Dios con estas raices... la mujer va... si tú dice algo vas [ella va] a hace. (TG2-HGS86-V-Af)

Cuando que viene a sembrar este... *cuscus* ese... va a mirar [con énfasis] lo que más bueno que lo siembran aquí [...] El mujer también, cuando buscas, lo buscas lo bueno. Antes la gente lo hacen así; pero cuando los blancos que vendran por aquí, cuando todo... los chicos que van [...] al colegio, habrán unos chicos y unas chicas en el mismo colegio, dirá que: "yo te quiero, yo te quiero..." Antes no eran así [...] Hay unos eh... brujerías que hay en aquí en los pueblos; si tú le va, tú dirá que: "yo quiero mi hijo se va casar con la hija tal de la... chica". Aquellos brujerías [...] se dice que, bueno, yo voy a hacer una cosa por la noche; por la mañana yo miraré si la chica bien o no va bien. Ese brujería, te va dirá que este bien, o no está bien... Si fuera una chica que... que tiene mucha suerte, suerte, que te dirá que: "uh, se casa una chica, que va a tener mucha suerte". Si se fuera una chica que va a tener muchos hijos, te van a decirle [...] Si la brujería te dice que este no está bien, que tú la va a dejar. Primero que vas al brujería; dirán que hay unas chicas que tú casar con él, y no tienes hijos, tú vas casar. Dirá que hay unas chicas que... que no tienen hijos, pero... se pueden llevar con... contigo bien. Osea que... tienes suerte, no tienes hijos, pero tú... tú, tú tiene suerte y la chica también tiene suerte, vais a vivir bien [...] Hay unas chicas que... que si tú la casar con ellos, si tú tenía suerte..., el suerte todo va a acabar. Osea que... tú no puede sembrar algo..., no puede tener ni dinero, ni nada!... Osea que antes que casas, tienes que mirar brujería primero [...] Ahora, las chicas, los chicos y con las chicas, ahora se casan igualmente; pero antes lo miran así [...] Dirán que hay unos... que si tú tiene... si casas con la chica, entonces,



si tú tiene dinero, y vais a llevar contigo bien, y si tú no tienes, y vas a llevar contigo bien [...] No importa [*el dinero*] Entonces por eso que se miran uno que puede llevar contigo bien. Por eso que aquí por casarse hay que... tienes que mirar brujería. (TG1-HGS76-V-Af)

En general, las creencias animistas (p.e. el uso de los yuyus o amuletos protectores, que protegen a las personas contra enfermedades y hechicerías, y a los que se atribuye incluso el poder de evitar las heridas de arma blanca), se mezclan con, o son paralelas a, y muchas veces están por encima de, las creencias religiosas islámicas, tanto en origen como en el país de inmigración. Asimismo, hay conciencia de la relativamente reciente islamización de Gambia, y de las raíces culturales-religiosas animistas previas. En este sentido, hay quien tiene un sentimiento ambivalente hacia el Islam: por un lado lo valoran, y se afilian a él; pero por otro lado lo ven como un elemento que ha destruido su "cultura original":

Antes de cuando Islam que vienen aquí en el África, nuestro abuelo era que mandan aquí... cuando ellos vienen, que mataron nuestro... abuelo. Antes nosotros no éramos [*musulmanes*] eh, eh... [...] [*con énfasis*] ¡Antes la gente beben aquí alcohol, igual!. Nosotros no eran... musulmanes. Ahora el Islam se metió, todo el mundo Islam... (TG1-HGS76-V-Af)

#### 4.2.b La Poligamia

Foto (4).7: Adbu Aziz y sus tres esposas, en Do Fang (Gambia, Región de Niimi, North Bank Division) \*



\* véase también Anexo I al Capítulo 6: Diagrama genealógico SG-3, corresponde al individuo "A"

El régimen matrimonial en la sociedad senegambiana es poligínico. Esto tiene justificación en términos religiosos. Según el Corán, un hombre puede tener hasta cuatro esposas, si todas reciben el mismo trato y pensión (más adelante abordaré en profundidad el tema del matrimonio en el Islam). La poligamia se atribuye a mandato divino para los religiosos, que ven el matrimonio como un medio para tener prole (veremos que esto se relaciona con la ampliación de la *Umma* o comunidad islámica). Asimismo, la poligamia, es vista como un favor a las mujeres: para que no corran el riesgo de desviarse; esto es, caer en el adulterio o la prostitución (como argumentaré más adelante, ésta es también una de las justificaciones de la circuncisión). También siguiendo los preceptos del Islam, la mayoría de los entrevistados se casarían con más de una mujer sólo si fueran justos con todas ellas. Como se explica en origen:

El matrimonio viene de Dios [...] el matrimonio viene de, de... cristianos, viene de musulmanes, viene de... Osea, que el matrimonio es importante. Osea que Dios te hace matrimonio; el matrimonio tiene que ser; osea que los animales también se hacen el matrimonio. Osea que ese lo hace Dios [...] Dios hace algo de los hombres [...] si fuera la gente no casan, entonces nosotros vamos a ser como animales [...]; osea que... si no casamos... yo necesito una chica... voy con esta, mañana voy con otra... Por eso que el matrimonio va muy bien; siempre estas con ella, y... y más secreto. (TG1-HGS76-V-Af)

[*Marriage*] Is a advice, is an advice from our Holy Prophet; he told us to marry and have kids! [*emphatic*]; so that he can be proud of his Umma. The Umma, we call it Umma; that's his Umma. You know Jesus?, he has his followers; and Prophet Muhammed too has his followers. So, he said: "let us marry to have kids, so that in the day of judgement, his followers can be many"; that's the purpose of marry. He said: "you can marry one", eh?... and we are allowed to marry two, if I told you can be fear in-beetwen them, you can marry three, two... if... if I told you can be fear in-beetwen them. You can marry up top four, if I told you can be fear in-beetwen them. [*Polygamy*] It's o.k as far as the... religion is concerned. And it helps the women!. Because, eh... girls are more than men many times, you know?. So polygamy can help them to have partners, at least. If I told there is no polygamy, they would be prostituted. (SG1-HGM22-S-Af)

First, we marry, as Muslim, we marry to fulfil the commandments of Allah, the commandments of Allah. And also to... [*comment with Famusa*] to protect us from fornication; and this... Western engagement. Yeah... And also so to [*together with Famusa*] enlarge, enlarge the... nation; the Muslim nation [*a friend takes part: the Muslim community*]. (SG2-HGM25-CE-Af)

Pero para muchos, la poligamia está desaconsejada en el Islam –ni prohibida ni fomentada, sino desaconsejada– dada la dificultad de ser equitativo con todas las esposas. Un dicho popular de Senegambia reza: “una mujer, un problema, dos mujeres, dos problemas”:

You know, as Muslim, as... for I, I only judge through Islam; because God said: you can marry in twos, and threes and fourths; but if you know only... that you can not be... strait, that is to be... eh... how do I say [*a friend takes part*: to deal with them justly] ah!, if you cannot be just with the wife, it's better for you to marry one only... ( ) If only justice can be done, then you can marry twoos... but if there's no justice, justice, then you [*marry*] one... [...] Only one; yes [...] Some Muslims do that [*polygamy*], but for I... [*laughing*] I don't encourage that; because I don't know if I could be just on them; [*I would*] just have one. (SG2-HGM25-CE-Af)

De hecho la poligamia existe en África con anterioridad a la introducción del Islam. Los hombres ricos podían casarse con varias mujeres (más de cuatro) como forma de maximizar los lazos de parentesco (*cf.* Wright 1997: 47). El Corán limitó el número de esposas posibles a cuatro.

La poligamia se justifica también en términos demográficos:

[...] because the ratio here, men to women, is one is to eight; that means, it is allowable that one man can marry eight, eight women, that is allowed. Then, from that one is to eight, you know directly that there is more women than men [...]. (SG2-HGM25-CE-Af)

Y paralelamente se le da a la poligamia una justificación práctica: varias mujeres implican mayor capacidad para trabajar la tierra y levantar a la familia, en tanto que mano de obra (ellas mismas) y productoras de mano de obra (hijos). Así pues: más mujeres = más hijos = más fuerza de trabajo (incluyéndolas a ellas) = más productividad = más riqueza. Como se explica en origen:

Aquí... [*con énfasis*] ¿has visto como estamos trabajando? Nosotros no somos como blancos, no tenemos mucho dinero; trabajamos con... con esfuerzo, con la fuerza. Por eso que él, le buscaremos cuatro mujeres... Si ahora, tú no tienes hijos, muchos hijos, y tanto trabajo que hay aquí, entonces no podía trabajar tú si es viejo; tú tienes que vivir con la familia; entonces, si tú va tener muchos, tus hijos estan trabajando, y yo estar sentao aquí. Es por eso que casamos con cuatro mujeres, o tres, o dos... [...] todo eso [*el campo*] que lo trabajamos con el mano, no hay ninguna máquina; entonces, si no casas, no tienes muchos... muchos hijos, no podía tener mucho [...] Si fuera en el... en Europa, tiene muchos máquinas, podía hacerlo con el máquinas; pero aquí lo hacemos con el... con el mano y eso sí... Ahora las mujeres están trabajando en el bosque, y [*recogiendo*] los picantes aquellos... todo trabajan sí, es mejor. (TG1-HGS76-V-Af)

Aquí trabajamos; para tener una mujer, si no encuentra bien, no tedremos ninguna que hace la comida. Entonces, va casarte con, con unos varios, era mejor que si uno no encuentra bien, otra hace la comida; otros va a continuar; osea que tener muchas mujeres [...] Si tienes dos o

tres, si otro no encuentra bien o se muere [...] dice que tendrá muchos tiempos que no va a casar [y] tú vas a... este vas a perder mucho. Por eso que... en el serer, entonces por eso que se casan dos o tres, dice que si no encuentra bien, osea que... eh... otro compañía.  
(TG2-HGS86-V-Af)

Cabe decir, frente a esta idea de la poliginia asociada a mayor número de hijos, que algunos estudios señalan el efecto positivo de la poliginia en la reducción de la natalidad, atribuido, por un lado, al hecho de que las mujeres que forman uniones poligínicas son menos fecundas que las que forman uniones monógamas, pues un hombre tenderá a tomar otra esposa si la primera resulta infértil. Por otro lado, las mujeres en uniones poligínicas tienden a tener esposos mayores, lo que sumado al hecho de compartir varias esposas supondría una reducción en el número de coitos (Central Statistics Department 1993, vol. 2: 15-16).

A pesar de los supuestos beneficios atribuidos a la poligamia, esta no es necesariamente el ideal, sino más bien una posibilidad que se rechaza, particularmente entre los jóvenes. Además de la dificultad que supone “hacer justicia con todas las esposas”, se argumenta que mantener a varias esposas y a su prole implica mayor gasto económico:

Una esposa es una casa; si tienes dos, tienes que hacer dos casas... (B.B., Gambia)

El gasto no es sólo directo, hacia la propia familia, sino también indirecto, porque el esposo debe mantener tanto a su familia como ayudar a la de su esposa; ambas son como una sola unidad. Asimismo, muchas mujeres, especialmente las más jóvenes, están en contra de la poligamia, porque, además del gasto económico, implica conflictos entre esposas y sus hijos, e impide la correcta educación de estos. Como expresa una chica joven gambiana en origen:

[*Polygamy*] It's... it's not good! In... for me... before... you know that many to your many..., when those four wives they have many children, you cannot educate some of them [...] you cannot educate... [...] And before the people... the children cannot eat... too... [...] enough foods... (SG3-MGS23-CE-Af)

De hecho, la primera esposa tiene algunos derechos sobre las otras mujeres; aunque alguna de las otras ocupe el puesto de “preferida”. En los matrimonios con las segundas y sucesivas esposas, suele haber mayor libertad de elección (véase el Anexo I al Capítulo 6: Diagrama genealógico SG-3, individuo A); lo que en parte es debido a la mayor disponibilidad económica. Así, existe una relación entre poder adquisitivo/estatus y poligamia. Igualmente, el divorcio es más común entre los individuos más prósperos, que pueden permitirse los gastos y obtener otra esposa, normalmente de “más valor” en el mercado matrimonial (p.e. más joven, con mayor educación, etc.) incluyendo la unión

exógama en el extranjero o en origen tras una unión exógama (véase Anexo I al Capítulo 6: Diagrama genealógico SG-3, individuo B). Este mayor grado de autonomía es mayor también para las mujeres divorciadas, aunque tras el divorcio, a diferencia de los hombres, éstas no suelen volver a formar pareja. Como señala una de las mujeres gambianas entrevistadas en Cataluña, en trámites de divorcio con su marido, también gambiano, en relación con la tendencia polígama de los hombres:

Cuando nos separemos, él se buscará varias mujeres. [*con énfasis*] ¡Bueno, tú no los conoces! [*risas*] (TC5-MGM35-CE-L)

Las personas que han tenido mucho contacto con individuos occidentales o que han vivido en el extranjero, son más propensos a la monogamia que a la poligamia, porque asocian familia nuclear con modernidad y prosperidad. Estos suelen ser jóvenes, que se desvinculan de la tradición poligámica y prefieren la monogamia (o poligamia con menos mujeres) y menos hijos que las generaciones anteriores.

#### 4.2.c Roles sexuales y relaciones de género

Los roles sexuales en Senegambia (África subsahariana) están muy segregados, y aunque las mujeres suelen compaginar el trabajo fuera y dentro, se dedican fundamentalmente al cuidado de la casa y de los hijos (ámbito privado), mientras que los hombres trabajan fuera (ámbito público). (En mi caso personal, cuando en Gambia me instalé en casa de una familia gambiana, medio en broma medio en serio, me ofrecieron como “esposa” a Jeynaba, una chica de etnia djola que ayuda en las tareas de la casa, y a la que “podía pedir cualquier cosa”. Jeynaba, que se mostraba sumisa, se extrañaba, igual que los demás, de que yo no distinguiera de la misma forma los roles de género y que cocinara, limpiara e hiciera otras tareas “propias de las mujeres”...). Las mujeres son las transmisoras culturales y se ocupan de los actos sociales (p.e. organizan las tradicionales fiestas tras la boda), además de su importancia en la economía del país. Según declaraba del Presidente de Gambia, Yahya Jammeh, en un diario nacional durante mi estancia en Gambia: “Si las mujeres emigran, la economía del país no puede crecer.”

Paralelamente, la desigualdad de género (segregación de *roles* no es necesariamente igual a desigualdad de *género*) es grande. A pesar de los cambios acontecidos en los últimos años, las mujeres son todavía consideradas subordinadas: se prioriza la educación de los varones; los hijos heredan por línea paterna, y el primogénito es el que recibe más atención y ayuda (p.e. para emigrar y ayudar así económicamente a la familia). Todavía hoy en las zonas rurales se cambian mujeres (p.e. una hija o una esposa) por ganado o por objetos (p.e. una cama). De hecho, esto es más un efecto de la estructura patriarcal tradicional que de la religión y la ley en sí mismas, que han sido interpretadas para legitimar los privilegios de unos y no de otras. Como señala el informe del African Centre

for Democracy and Human Rights (2000: 2), las desigualdades son muchas veces debidas a la adhesión a leyes tradicionales que contravienen las leyes oficiales del país. Cabe explicar que en el África precolonial las mujeres eran el motor de la sociedad (i.e. propietarias de la tierra, encargadas de la educación de los hijos, oficiantes de ritos, etc.), y había una relación de complementariedad entre hombres y mujeres. Las mujeres participaban más en lo público y disponían de más libertad, en parte por el régimen matrilineal. Durante la época colonial se produce una exclusión de las mujeres, con un énfasis en actividades de los hombres (minería, exportación, etc.) (cf. Sipi 1997). Pero lejos de victimizar a las mujeres, cabe considerarlas como sujetos activos, motor de continuos cambios; aunque éstos sean lentos.

En general, existe un trinomio asociativo entre: sexualidad, matrimonio (heterosexual) y descendencia. Este trinomio vertebrá las relaciones de género. Hay que señalar, de nuevo, la importancia que tiene el matrimonio y la fecundidad. En África un individuo no casado y sin hijos no se considera una persona como tal (i.e. un individuo completo), unas creencias, éstas, que son paralelas a los preceptos religiosos islámicos. El hecho de tener muchos hijos se considera bueno, tanto por el prestigio que supone ser fértil como por razones prácticas. Así, cuantos más hijos, mayor estatus. Como se suele decir: “Los hijos son un seguro para el futuro”. Y aquí hay que tener en cuenta que la alta tasa de natalidad es paralela a una alta tasa de mortalidad, infantil y general, a lo que contribuyen distintas nociones de cuidado materno-filial marcadas por la jerarquía de edad y sexo, como vimos en el Capítulo 3. Tanto la fecundidad como la esterilidad se atribuyen a la voluntad divina, y hay una gran tradición en medicina natural/brujería para propiciar la primera:

Eso [*el matrimonio*] lo hace Dios [...] los hombres buscan las mujeres [...] Matrimonio que va tener muchos hijos, mejor, y cuando no puede tú trabajar más [...] si no tiene un hijo... si no tienes hijos, también lo ha hecho Dios, pero cada uno quiere sus hijos [...] [*Para tener hijos*] lo piden a Dios [...] si... tiene una cosa así, la hace y... una que no tiene hijos, tú no lo tiene un hijo, se hace una cosa, que en... a la mujer se lo come; si no la come todo eso en un año, no tiene..., es una cosa que lo come, se lo come, uno bebe... Si un año en la mujer tiene eso y no, no... no lo tiene ningún hijo, no lo va a tener nunca más. (TG2-HGS86-V-Af)

Hay también ciertos animales asociados a la fertilidad, como el cocodrilo, en torno al cual existen ritos para propiciarla.<sup>259</sup> En gran parte, es por este trinomio entre sexualidad, matrimonio y descendencia por lo que la homosexualidad es algo escondido, algo que va también en contra de la norma social-religiosa. Algunos intérpretes del Corán describen la homosexualidad como una “corrupción moral extrema”, una “decadencia moral desastrosa” (Khalifa 1983: 179).

<sup>259</sup> En Bakao, en la costa oeste de Gambia, hay un recinto sagrado con cocodrilos llamado *Katchicali sacred cocodril pit*, un estanque repleto de cocodrilos que la gente visita en general para propiciar la fortuna, y especialmente las mujeres infértiles para propiciar la fertilidad. Para este efecto hay una caseta a pie del estanque donde las mujeres hacen su ritual de propiciación. El cocodrilo más famoso es conocido como Charlie, y hay todo un *merchandising* a su alrededor (camisetas, tallas de madera, etc.).

La sexualidad es de ámbito privado y no público; así, las muestras de afecto-sexualidad en público están mal vistas y respetan la separación por sexo (no se ven parejas cogidas de la mano en espacios públicos, tampoco en privado si hay gente alrededor).<sup>260</sup> En el ámbito musulmán, las relaciones íntimas empiezan con el matrimonio (i.e. no hay noviazgo):

I don't know in another language, but in... in... another... religion, but in Muslim they (?) ... before you... you have anything with someone, you should marry first [...] before and doing anything, you should marry [...] Before you have children, we... you are going to marry [...] No, many [children]... you know, when a... You know, by that time they had many, but now people they don't have many now; yes ( ). (SG3-MGS23-CE-Af)

En general, la sexualidad fuera de su función procreativa es vista como algo malo y sucio. Aunque, de nuevo, esto es, de hecho, más un efecto de la estructura social patriarcal que de la religión (según el Islam sufi, el amor, la sexualidad y la sensualidad son algo fundamental y que cabe fomentar). Más bien, como señala Yamani (1998: 163), según el Corán el *amor* es criticado si entra en conflicto con la idea del mantenimiento de la bien-integrada *familia* unida. Por definición, implica que un *individuo* pone sus intereses como individuo por encima del bien de la *familia*. En teoría, pues, tener hijos fuera del matrimonio no está aceptado; en ese caso no se respetaría a la pareja por parte de la comunidad:

Los hijos, va tener muchos hijos [...] [*Los hijos*] es una... es una cosa que es muy bueno con, con su padres y con su madre... Si mira antes, Dios hace todo las mundos... todo el mundo son iguales; pero... y hijo dicen que todo el Dios la hecho una vez; pero si, eh... si tienes matrimonio, y tus tienes hijos dirá que: "es mi hijo"; y antes dicen que todo era igual. Osea que... si fuera y no fuera su hijo, y hija y... y matrimonio..., la gente entonces... tú tienes con una chica un... un hijo, y no le respecta, no te miran, no te van a hacer nada; pero si fuera un matrimonio, tú mira su padre con su madre; si era el viejo, te va a dar trabajar contigo, va darte lo dinero, si tú no puede trabajar, te va dártelo todo. Si fuera no casamos, y tú vas con este chico, vas otro... entonces la gente no tiene respecto. El matrimonio en el Corán lo hacen que el matrimonio tienes que hacerlo. (TG1-HGS76-V-Af)

Esto está en relación con la no permisión de relaciones sexuales pre-matrimoniales (informales) según el Islam. Las relaciones íntimas empiezan con la misma boda, algo que algunos han visto como un medio eficaz para evitar el contagio del SIDA (cf. Dialmy 1998). La práctica del matrimonio a edades muy tempranas puede ser en parte entendida como una forma de limitar las relaciones sexuales pre-matrimoniales (Meekers 1992: 70).

<sup>260</sup> Una anécdota refuerza esta argumentación: durante mi estancia en Gambia, se estaba televisando por primera vez en la cadena de televisión pública una telenovela latinoamericana ("María de los Ángeles"), que generó una gran expectación, lo que se reflejaba en la congregación en los locales con aparato televisivo (p.e. bares, hoteles), por las escenas románticas que aparecían en el serial.

Todos los entrevistados en origen rechazan este tipo de relaciones con argumentos religiosos, tanto para ellos como para sus hijos, de forma tajante:

[*quick answer, uncomfortable*] It's not allowed in our religion. (SG1-HGM22-S-Af)

[*with emphasis*] No, no... [*For my sons and daughters*] No, no... Anything against the Islam... anything against religion, they will not be encouraged. (SG2-HGM25-CE-Af)

Sin embargo, hay quien señala que una cosa es la teoría y otra la práctica, y que aunque no esté permitido, se hace:

No, it's not allowed [*relationships before marriage*] They are (?) but is not allowed [*They do it*], men and women, all!... [*But*] is not allowed, yes. (SG3-MGS23-CE-Af)

De hecho, los hombres suelen tener hijos ilegítimos, incluidos los que han emigrado al extranjero de forma temporal. Así, debe considerarse en todo momento la diferencia entre la esfera normativa y la práctica cotidiana, y el hecho de que el Islam está abierto a múltiples interpretaciones. En definitiva, los individuos no son agentes pasivos que siguen unas normas de forma estricta; sino sujetos que siguen diversos caminos y crean nuevas opciones.

Este trinomio al que me he referido, cada vez tiene menos fuerza. Las generaciones jóvenes tienden cada vez más hacia la monogamia y a tener menos hijos. Actualmente, cada vez más hombres –todavía muy pocos– llevan a sus mujeres a la consulta del médico para que las traten con anticonceptivos. Todavía muchas mujeres toman anticonceptivos en tabletas o inyectables, a escondidas de sus maridos, porque una mujer sin hijos, que no procrea, “no sirve” (la anticoncepción va en contra de la voluntad de Allah); de ahí que la tasa de natalidad sea tan todavía muy alta (4<sup>o</sup>1 h/m). Cabe añadir que debido a las precarias condiciones de salubridad, y también por la alta promiscuidad (i.e. un hombre puede mantener relaciones sexuales con muchas mujeres a la vez), las enfermedades de transmisión sexual están muy extendidas. La circuncisión masculina es, de hecho, un factor que ayuda a evitarlas. Las mujeres tienen más riesgo de contraer enfermedades porque no pueden asegurarse de que sus parejas usen preservativos. Por otra parte, esto aumenta el riesgo de quedarse embarazadas (el “veto esposal” impide a las mujeres el uso de anticonceptivos; en muchas clínicas rechazan asistir a mujeres si éstas no tienen el consentimiento de sus maridos).

En suma, puede decirse que tanto la poligamia, como el matrimonio concertado, como la práctica de la circuncisión femenina, como la estructura social tradicional (patrilineal, primogenitura), colocan a la mujer en una posición subordinada respecto al hombre en la sociedad senegambiana. Pero, a la vez, y como se ha venido argumentando, es preciso considerar que las sociedades subsaharianas están en continuo dinamismo. De hecho, en



los últimos años, en los países del África subsahariana, y significativamente en Senegambia, la esfera de las relaciones matrimoniales y familiares ha experimentado importantes cambios, en gran parte debido a los procesos de urbanización. Algunos informes señalan una ruptura en los patrones de matrimonio tradicionales, que incluyen: una reducción de la poligamia, una reducción del matrimonio concertado y un incremento de las uniones libres, un aumento de las tasas de divorcio (aunque todavía es la mujer la que soporta el estigma de esa decisión)<sup>261</sup>, una notable mejora en la planificación familiar y cambios generales en cuanto a las relaciones de género.<sup>262</sup>

#### 4.2.d Las mutilaciones genitales: sexualidad, nupcialidad y familia

##### 4.2.d.1 Contexto y definición de las mutilaciones genitales

El tema de las mutilaciones genitales merece un tratamiento en profundidad, por sus vinculaciones con la sexualidad y la nupcialidad y, por tanto, con los procesos de endogamia/exogamia. Las mutilaciones genitales femeninas (MGF)<sup>263</sup> han sido definidas por la UNESCO (1986: 8) como: “prácticas tradicionales que consisten en extirpar de forma total o parcial los órganos genitales femeninos”. Una definición más precisa de las MGF distinguiría entre: a) clitoridectomía: extirpación total o parcial del prepucio del clítoris (es lo que se conoce como circuncisión); b) excisión: ablación total o parcial del clítoris y de los labios menores; y c) infibulación: excisión del prepucio, del clítoris y de los labios menores y mayores con sutura posterior de ambos lados de la vulva, dejando un pequeño orificio para la salida de la orina y la sangre menstrual (cf. Amnistía Internacional 1998: 21; Perry 1997: 484, n.65; Hosken 1993: 33 [1979]; Kaplan 1998: 74, 2001: 11; Dorkenoo y Elworthy 1994: 138; McLean y Graham 1985). En el caso de los varones, la circuncisión consiste en la extirpación del prepucio del pene.

---

<sup>261</sup> El estigma social es paralelo a la discriminación de hecho. Así, en el caso de Gambia, si la mujer decide marcharse, pierde el derecho a ser ayudada por su marido, sin considerarse su contribución a la familia (African Centre for Democracy and Human Rights 2000: 2).

<sup>262</sup> Es relevante mencionar que el *State of World Population 1997 report* (28-05-1997) titulado: “The Right to Choose: Reproductive Rights and Reproductive Health” (United Nations Population Fund), se refería a los derechos reproductivos incluyendo la libertad de elección matrimonial, las relaciones sexuales y el cuidado de los hijos. Sobre este informe, consúltese *West Africa*, núm. 4153. Sobre los cambios generales descritos arriba en y entre la población africana inmigrada en el Reino Unido, véase *West Africa*, núm. 4177: 1922-1926. Sobre los cambios socio-culturales en las jerarquías y relaciones de género en África, consúltese Grosz-Ngate y Kokole (1997).

<sup>263</sup> Debido a la existencia de diversos tipos de prácticas quirúrgicas genitales femeninas, usaré el acrónimo MGF, derivado del inglés Female Genital Mutilation (FGM), como abreviación para referirme a estas prácticas en sentido genérico. El término ‘mutilación’ se ha venido utilizando para enfatizar la naturaleza grotesca y los serios peligros resultantes de estas operaciones (UNESCO 1986; Hosken 1993 [1979]; Amnistía Internacional 1998). Aunque coincido con algunos autores que señalan que el término ‘mutilación’ no es preciso para describir los tipos de operación que no implican extirpación de los genitales (Skramstad 1990: 1), uso ‘MGF’ teniendo en cuenta el consenso a nivel internacional del término.

La práctica de mutilaciones genitales se remonta a 6.000 años a.C. en el caso de la excisión femenina, y a más de 2.000 años a.C. en el caso de la circuncisión masculina. En la actualidad, la práctica de MGF es generalizada en más de veinte países de África, la mayoría musulmanes y situados en la zona tropical del continente; a saber: Benín, Burkina Faso, Camerún, República centroafricana, Chad, Costa de Marfil, Egipto, Eritrea, Etiopía, Gambia, Ghana, Guinea Conakry, Guinea Bissau, Kenia, Liberia, Mali, Mauritania, Níger, Nigeria, República Democrática del Congo, Senegal, Sierra Leona, Somalia, Sudán, Tanzania, Togo, Uganda y Djibuti.<sup>264</sup> Sin embargo, las MGF no son sólo practicadas por musulmanes, sino también por cristianos, judíos falasa y seguidores de religiones indígenas africanas.<sup>265</sup> Tampoco las MGF se practican únicamente en el continente africano, sino que es una práctica extendida en muy diversas partes del mundo: Indonesia, Malasia y Sri Lanka, en las partes sureñas de la Península Arábiga, Los Emiratos Árabes Unidos, Omán, Bahrain y sur del Yemen, India (concretamente entre los Daudi Bohra, una secta musulmana), Pakistán y algunas sectas de la ex-Unión Soviética, en Latinoamérica (Perú, Brasil y Este de México), así como entre algunas tribus aborígenes de Australia (Brennan, K. 1989: 373, n.26; Amnistía Internacional 1998: 23; Tractenberg 1972: 65-72). Es más, las MGF han sido una práctica común en Europa hasta hace poco. La circuncisión se practicó en Inglaterra, primeramente, y luego en otros países europeos así como en EE.UU, durante los siglos XIX y XX con el fin de tratar desórdenes psicológicos y para curar una gran variedad de “dolencias” que iban desde la melancolía hasta el sarampión, pasando por la prevención en las mujeres del deseo sexual prematuro y como remedio quirúrgico contra la masturbación (Nypan 1991: 40; Cloudsley 1984: 20; Dualeh Abdalla 1982: 17). La práctica de las mutilaciones genitales sigue existiendo en Europa y en Estados Unidos, ya sea con fines supuestamente profilácticos o para el tratamiento médico de la “ambigüedad sexual”, tanto en hombres como en mujeres (cf. Álvarez Degregori 2001).

#### 4.2.d.2 Significado, función y legitimación de las mutilaciones genitales en Senegambia

En Senegambia, la clitoridectomía o *sunna*<sup>266</sup> y, en menor medida, la excisión, son las prácticas de mutilación genital femenina más comunes. La infibulación, también llamada ‘circuncisión faraónica’, es más practicada en Sudán, Mali y Somalia (cf. Boddy 1989; Cloudsley 1984; El Dareer 1982). El tipo de práctica, y el que la practiquen a uno de los sexos o a ambos, depende de la región y del grupo étnico. Como explica uno de los senegambianos entrevistados en Cataluña:

<sup>264</sup> Véase Amnistía Internacional (1998: 68-84), para una descripción detallada de estos países.

<sup>265</sup> Por ejemplo, véase Leonard (1996), para el caso de los sara del Chad.

<sup>266</sup> Skramstad (1990: 4) distingue entre dos tipos de *sunna*: a) *mild sunna* (*sunna* suave): eliminación del prepucio del clitoris con la uña del dedo a las niñas de una semana de edad, practicada sobretudo por la etnia serahule; y b) la *sunna proper* (o clitoridectomía): la extirpación del clitoris, practicada sobretudo por las etnias fula y mandinga.

El problema de la circuncisión viene de África del norte, en Egipto, ese viene de Egipto, y los egipcios lo transmitieron a los fula, ¿sabe?: que la etnia fula es una etnia que viene entre el negro y el beréber [...] los fulas hicieron la conquista islámica a los mandinga, y los transmitieron también este sistema a los mandinga, y los mandinga hicieron la conquista a los djola por la expansión de la religión musulmana; sólo lo hace algunas partes, pero muy poco. En la zona de *Buluf*, son musulmanes, pero no hacen estas prácticas, no. [...] Son los mandinga y los serer y los serahule y los fula que hacen estas cosas. (SC5-HSD43-CE-G)

Esto coincide con lo que se explica en origen:

Nuestro serer no lo hace. En wolof también no lo hace. En... hay unos también fula, que se llaman... fula, eso también no lo hacen. El mandinga lo hace... el djola, también lo hace. Hay unos también fulas que se llaman tukuler, esos también lo hacen. Esos que ya están trabajando que son laubes, esos también son... fula, es que hablan fula, pero son laube; ellos que hacen, eh... En el Corán, ellos... ellos saben lo porqué ellos lo hacen; pero el Corán que hay, dicen que los hombres podía hacerlo, pero las mujeres igual [*queriendo decir que las mujeres no*]; y por eso que el serer no lo hacen [...] Osea que antiguos, para... los abuelos, quieren... tú quiere estas cosas, pues los puede seguir, lo hace; pero serer nunca.  
(TG1-HGS76-V-Af)

Los serer no la hacen otros tipos [*circuncisión a las mujeres*], otros gentes; pero hay unos que lo hacen a su mujer [...] eso serán mandinga, o tukuleur, o... laube..., estos [...] wolof tampoco. (TG2-HGS86-V-Af)

La circuncisión, tanto femenina como masculina, tiene fuertes raíces sociales y culturales en Senegambia. Son prácticas relacionadas con las ceremonias de iniciación o ritos de paso, que marcan el tránsito de la niñez a la edad adulta, y que Van Gennep (1960) dividió en tres fases, a saber: a) separación, cuando los iniciados son separados de la comunidad y son circuncidados, y donde la infancia se deja atrás con el corte del prepucio o la excisión del clítoris; b) marginación o período transicional (estado liminal), cuando paralelamente a la cicatrización de las heridas a los iniciados se les transmite el "conocimiento secreto", las normas sociales y morales del comportamiento adulto (respeto a los miembros de más edad, disciplina, relaciones de género, relaciones interétnicas y alianzas de solidaridad, etc.), siendo el castigo y el dolor parte crucial de este proceso de aprendizaje; y c) agregación o reincorporación, cuando tiene lugar una celebración pública donde se presenta a los iniciados como nuevos miembros de la comunidad adscritos al grupo de adultos de las mujeres o de los hombres; es decir, con nuevos roles y estatus.<sup>267</sup> Las marcas físicas de la operación representan signos permanentes de afiliación o pertenencia a la comunidad, permitiendo a los niños/as su acceso al mundo adulto. Es una cuestión de estar

<sup>267</sup> Para una descripción detallada de estos rituales en Senegambia véase Kaplan (1998: 67-77) y Skramstad (1990: 5-9). Véase también Leonard (1996: 258-260) para el caso de los sara del Chad.

*dentro o fuera*. En suma, la circuncisión es una parte integral de la iniciación, tanto femenina como masculina; de la transición de la niñez a la edad adulta. Es decir, ni las chicas ni los chicos se considerarán mujeres u hombres con pleno derecho ("reales") en su comunidad hasta que hayan pasado por este ritual. La práctica está ligada de tal forma al ciclo vital, a la estructura social, cultural y emocional, que el acceso a los recursos y roles sociales para las mujeres (matrimonio) no es posible si no están circuncidadas. La edad a la que se suele practicar la circuncisión ronda los diez años para ambos sexos; dependiendo del tipo de circuncisión y del grupo étnico se practica antes o después. En general, las niñas son circuncidadas antes que los niños, entre los cuatro y los siete años.

La circuncisión se justifica normalmente en términos de higiene y purificación. Como se explica en origen:

Eso viene de Dios [*se refiere a la circuncisión masculina*] Lo hacen también para... que será..., el ese será limpió. Porque si hace aquello [*orinar*] siempre se olor o algo así; pero si lo quitan, sólo estará fuera, no tendrá ningún mal. (TG2-HGS86-V-Af)

Pero las razones aducidas para el mantenimiento de esta práctica, especialmente la aplicada a las mujeres, son muchas y muy diversas; a saber:

[...] la higiene, la estética, facilitar el parto, promover una cohesión social, prevenir la promiscuidad, aumentar las oportunidades matrimoniales, preservar la virginidad de las *sungkutó bah* [*jóvenes solteras en edad de contraer matrimonio*]<sup>268</sup>, mantener a la mujer alejada de los hombres, potenciar la fertilidad, mantener una buena salud y prevenir el nacimiento de niños muertos en las primigrávidas, ya que creen que, si el niño, al nacer, toca con su cabeza el clítoris, puede morir o padecer algún trastorno mental.<sup>269</sup>

En relación con el tema de la fertilidad, existen otros mitos, todavía vigentes, acerca de la posibilidad de que el clítoris no extirpado crezca de un modo tal que con su erección impedida la penetración del hombre en el acto sexual. Esto está en relación directa con la explicación higiénica: una mujer *circuncidada* es una mujer *limpia*; mientras que una *solima*, o mujer no-circuncidada, no se considera realmente una mujer. El clítoris y el prepucio están asociados, pues, a la noción de impureza y peligro. Como también recoge Cloudsley (1984: 124):

---

<sup>268</sup> Entre las razones tradicionales para la práctica de la infibulación en el Sudán, Cloudsley (1984: 117) explica que esta se practicaba con el fin de imposibilitar la violación de las vírgenes (mayormente en tiempos pre-islámicos).

<sup>269</sup> Kaplan (1998:74).

Entre los Bambara de Mali existe la creencia de que si un hombre penetra a una mujer no-circuncidada puede morir por la secreción de un veneno segregado por el clitoris en el momento de contacto con el pene [...] muchos mitos hablan del poder diabólico del clitoris y de la necesidad de que éste sea destruido para asegurar la fertilidad.

Estas explicaciones confieren a la práctica un significado simbólico, en donde las dicotomías: limpieza y suciedad, pureza e impureza (peligro), contaminado e incontaminado, forme e informe, normal y anormal, orden y desorden, están presentes.<sup>270</sup> Como señala Douglas (1991: xxviii), estas nociones están conectadas de forma crucial con ideas sobre el orden social y la cohesión: la 'suciedad' es una analogía para expresar la necesidad de orden social, y la eliminación de la 'suciedad' implica un esfuerzo positivo por organizar el entorno. Sin embargo, es necesario plantearse la pregunta que formula Kaplan (1998: 69) a este respecto:

[...] ¿Son el rito y su contenido simbólico un producto funcional de la necesidad de higiene, o es la atribución cultural de higiene una parte de los marcadores, sea o no una práctica higiénicamente funcional?

Otra de las razones aducidas para la práctica de la circuncisión de las mujeres es de carácter religioso-moral: la circuncisión sería una forma de control sexual de las mujeres, que sirve para evitar la prostitución y el adulterio. Como explican un par de jóvenes gambianos de etnia mandinga en origen:

In Islam, people [*meaning men*] who are not circumcised, they are not purified. Yes ( ) they are not purified; so you have to be circumcised to be purified. Anything you do in terms of Islam, God will not accept it if you are not purified [...] because circumcision-purifies... [...] Women... they do it to... you know?, if women went to circumcise, there is something in her that it reduces the feeling she has for man; so, for Islam, they see it... they don't want their women to be.. to like men, so that they can go to do anything beyond the... this thing. So that's why they circumcise them [...] just to be enough to their own husband. [*They are circumcised*] at very early, normally ten... Yes, around that age [...] Boys too; early, early circumcision; yes, we do that very early. (SG1-HGM22-S-Af)

[...] Islam, before the come of our Prophet, used to be a tradition, by the wife of the Egiptians kings; it's a very historical strong tradition!, you see?. So, this thing was practised there because the king used to have hundreds of wives, and... he cannot satisfy their sexual needs; so, it was told that the women should be circumcised, so that their sexual feelings reduced... So, when the Prophet came, he found that the Mecants where practising the same thing. And

<sup>270</sup> Véase Kaplan (1998: 73-74), donde hace referencia a relatos de la cosmogonía senegambiana sobre el origen de la circuncisión femenina en los que estas dicotomías son centrales. Es significativo el hecho de que tanto Kaplan (1998: 75) como Cloudsley (1984: 127), por el hecho de ser mujeres no-circuncidadas, eran consideradas impuras (contaminantes) y, por tanto, no se les permitía estar presentes en las primeras fases del ritual de circuncisión ni de ellas se podía recibir alimento o bebida alguno que ellas hubieran manipulado.

he comanded not to cut all, but... to limit it; from there it becomes a religious practice. Yes, it is a religious practice now, for real Muslim!, this way [...] to cut part of the... hi... himen, eh? [comment with *Famusa*]; you know?... [it was practised] In the old days, olding days; yes. But then, when Islam comes, it is a Islamic, religious practice; it should be a religious practice; because it was commanded by our Prophet. You know, in the Islam, we... we, we take for things seriously. We take the Corán, that is our law. And the sayings of the Prophet, sayings of our Prophet, this we follow [...] This was the olding practising of the... [...] women circumcision, it was being practised before Islam! Yes, then when Islam came, it was made... it was made by the Prophet (?) for us [...] the one who is taking care of that cutting, to teach her how to do it, see... teach how to do it. Yeah, so it becomes now a religious practice [...] So all these things are... have been practising before Islam; so, when Islam comes, then it was proclaimed and make it obligatory [...] Because you see that in many this is not cuted, it will increase the sexual feeling of the ladies!, it is scientifically proved!. So when that is not cuted, we have so many reasons that (?) not married, eh... So you see, in the status, in the places where are this, this thing is been practised, and where it is not been practised, you see that there are more fornication and adultery. In Western countries and other countries that this thing is not being practised... why?, because they cannot control their sexuality, compared to Africa... you see?... Even at the marriage status, you [meaning *Western culture*] don't even meet your wife as a virgin; what causes that?, because you cannot keep on her sexuality there; you must go away or you must like somebody else, which is not legal, legally, legally... she is not legally married. So this is what Islam is discouraging. And we are told, whatever the Prophet has brought to us, this is for you; you see?... (SG2-HGM25-CE-Af)

Sin embargo, aunque comúnmente se asocie la circuncisión con el Islam, es preciso señalar que la circuncisión en Senegambia, tanto la masculina como la femenina, es muy anterior al proceso de islamización, y no hay en el Corán referencia explícita alguna que la justifique (a diferencia de la Biblia, en el Antiguo Testamento, para los varones). La Sharia (ley islámica), sí la considera obligatoria (*farata*) para los hombres y deseable pero facultativa (i.e. *sunna* o parte de la Tradición atribuida al profeta)<sup>271</sup> para las mujeres. En este sentido, de nuevo, hay que diferenciar entre obligatoriedad religiosa y obligatoriedad social (Kaplan 1998: 69; Skramstad 1990: 11). Considero oportuna aquí una reflexión de Geertz (1987:114-115) sobre la naturalización y justificación religiosa de las desigualdades sociales:

Lo que hace socialmente a la religión tan poderosa, por lo menos con frecuencia, es esta manera de colocar hechos próximos dentro de conceptos últimos. La religión altera, a veces radicalmente, todo el paisaje que se le presenta al sentido común, y lo altera de maneras tales que los estados anímicos y motivaciones suscitados por las prácticas religiosas parecen supremamente prácticos y los únicos que es sensato adoptar atendiendo a cómo son "realmente" las cosas.

<sup>271</sup> Véase, por ejemplo, A. Banding Drammeh (1986) A lecture on Women Circumcision as Contended by Islam, en: Njie-Saidy (1986: Apéndice 9).

#### 4.2.d.3 El debate público en torno a las mutilaciones genitales femeninas.<sup>272</sup>

La controversia en torno a las MGF emerge en los años 1970s, cuando estas prácticas empezaron a recibir atención especial en la prensa internacional, adquiriendo a mitades de los años 1980s y principios de los 1990s el estatus de “problema social” en países como Francia (cf. Raulin 1990). En Cataluña, como veremos, el debate surgió a principios de los 1990s, coincidiendo con el aumento de la presencia de inmigrantes de origen subsahariano.

Esta polémica se centra, pues, en aquellos países de Europa y América donde residen inmigrantes que mantienen las MGF en un contexto en el que están estrictamente penalizadas; y está inmersa en la discusión actual concerniente a la naturaleza de los derechos humanos y la tensión entre *relativismo* (diversidad) y *universalismo* (unidad). Por eso, antes de entrar de lleno en el caso concreto que aquí analizamos, es necesario abordar el marco teórico del debate en el que nos movemos. Por un lado, el discurso universalista está directamente vinculado al pensamiento ilustrado y a la idea de modernidad y perfectibilidad; a la creencia en una evolución o progreso unilineal desde estadios primitivos o inmaduros a otros más avanzados o modernos; en suma, una evolución desde el barbarismo (ignorancia, mito, error) hacia la civilización (ciencia, razón, verdad). Esta fue la pretensión del modernismo, un cuerpo de ideas progresivas que desplazaban a un mundo medieval y que estaba conectado con la industrialización y el liberalismo (cf. Porter 1990; Brah 1996: 220-227).<sup>273</sup> Una de las declaraciones básicas era la existencia de un patrón o regla universal de justicia regida por una ley natural normativa. Aunque los precedentes son muchos (la Carta Magna de 1215; la Declaración de los Derechos de Estados Unidos de 1774; la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de Francia de 1789 y la tradición judeo-cristiana en general; la Reforma humanista y la filosofía de la ilustración), el discurso global de los Derechos Humanos Universales emergió oficialmente como consecuencia del holocausto nazi, siendo codificado en la Declaración Universal de los derechos Humanos, que fue aprobada por todos los miembros de la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1948 (cf. Nagengast y Turner 1997). El principio fundamental fue que los individuos y grupos subordinados necesitaban defenderse ante el Estado. Hasta aquel momento, se habían elaborado principios que articulaban los derechos de los individuos en Estados y la relación entre gobernantes y gobernados, donde el concepto de ‘persona’ era restrictivo; es decir, que elevaba sólo a

---

<sup>272</sup> Este apartado recoge parte de un trabajo realizado para el curso *Identity, Difference and Conflict* del *Master Programme in Culture, Race & Difference* que realicé en 1997-98 en la Universidad de Sussex (Brighton, Inglaterra), y que se presentó con el siguiente título: “Culture, Diaspora and Conflict: Female Genital Surgeries and the tension between Cultural Relativism and Universalism throughout the case of Senegambians in Catalonia (Spain)”. Agradezco a la Dra. Adriana Kaplan su colaboración a distancia en el envío de material sobre la polémica en torno a la ablación del clítoris en Cataluña, de la que ella formó parte activa.

<sup>273</sup> Hay que tener presente que la Ilustración no fue un movimiento unitario y que, por tanto, sería un error entender sus declaraciones en su sentido literal más que como propaganda efectiva; es decir, como discurso político crucial para el mantenimiento de un determinado *status quo*, tanto interno (jerarquía de clase) como externo (imperialismo). Véase Porter (1990: 22).

ciertas categorías de individuos (comúnmente, “hombres caucásicos propietarios”), distinguiendo a los ciudadanos de los no-ciudadanos o esclavos. A partir de 1948, la teoría de los Derechos Humanos se centra más en la defensa de la existencia de una unidad humana subyacente que autoriza a todos los individuos, sin discriminación por razón de sus características personales, sociales, culturales o regionales, a ciertos derechos básicos (Turner, T. 1997: 273, 275; Zechenter 1997: 319).

Por otro lado, el discurso relativista se centra en la subjetividad, negando la existencia de una verdad absoluta. El relativismo cultural considera las culturas como sistemas estructurales que deben ser entendidos en sus propios términos y significados. La declaración del particularismo cultural está ya presente en el siglo XVI en la apología de Motaigue en *Des Cannibales*, donde, desde una postura relativista radical, se considera que, siendo todos los juicios etnocéntricos (arbitrarios), no es posible el juicio de comportamientos culturales distintos ni, por tanto, preferir una costumbre u otra<sup>274</sup> (Todorov 1991 [1989]). Las teorías sobre el Relativismo cultural fueron más tarde desarrolladas por los románticos alemanes (p.e. Herder), y constituyeron el soporte ideológico del nacionalismo europeo, que identificaba las culturas con las naciones, alegando la existencia natural de áreas culturales diferenciadas (*culturkreislehre*); es decir, una visión del mundo como un conjunto de unidades perfectamente delimitadas e independientes. El relativismo cultural ha sido también el *leitmotiv* de la antropología y de las ciencias sociales en general desde mitades del siglo XX, afirmado por la American Anthropological Association (A.A.A) en 1947, según la cual los estándares y valores son relativos a la cultura de la que derivan (Messer 1997: 293). Esta postura, constantemente revisada desde los años 1970s, ha derivado en tres posiciones básicas; a saber: a) relativismo débil o descriptivo, que es consciente de la diversidad cultural y de la relatividad de los valores (la teoría boasiana del particularismo cultural); b) relativismo fuerte o normativo, que añade que, puesto que todos los patrones son constructos propios de cada cultura, no puede haber juicio transcultural (Herskovits); y c) relativismo extremo o epistemológico, desarrollado desde los años 1970s (por: Geertz, Rosaldo, Clifford, Marcus, entre otros), que añade que la realidad objetiva no existe (i.e. “nada existe fuera del texto”) y que, perteneciendo todo conocimiento a una cultura particular, culturas y valores distintos son inherentemente incomparables, no siendo posible el diálogo transcultural (cf. Zechenter 1997: 323-327; Perry 1997: 508). Las dos últimas posturas están imbricadas con el Posmodernismo, que fue resultado de los acontecimientos de 1968, y que fue desarrollado por filósofos como Derrida, Foucault o Barthes. La primera formulación del Posmodernismo se refiere al carácter heterogéneo y plural de la realidad, criticando la autoridad cultural occidental (cf. Callinicos 1994 [1989]).<sup>275</sup>

---

<sup>274</sup> De hecho, esta postura puede ser vista como un “universalismo inconsciente”, pues mantiene que las diferencias culturales son irrelevantes o, mejor dicho, que todas las culturas son entidades del mismo tipo. Además, aquí la tolerancia que pregona el *relativismo* es, en verdad, un principio *universal*.

<sup>275</sup> El Posmodernismo debe ser también considerado un movimiento heterogéneo, con diversas formas y localizaciones (Foster 1987; Ahmed, A. S. 1992). Se ha afirmado incluso que la teoría posmodernista no ha



Los procesos de globalización (transnacionalismo, interconexión mundial de flujos, etc.) coexisten con procesos de localización a diferentes niveles (nuevos Estados emergentes, revitalización religiosa y cultural, etc.) (cf. Featherstone 1996; Friedman 1996; Geanâ 1997). En este contexto, muchos académicos arguyen que derechos humanos básicos están siendo violados en el nombre de la tradición; mientras que otros claman por el relativismo cultural y el respeto por las diferencias culturales. Sin embargo, como argumentaré a continuación, las opciones no se limitan a estos dos extremos, y cada vez toma más fuerza una tercera vía, que consiste en la articulación del relativismo (diversidad) y el universalismo (unidad), basada en el diálogo y la negociación.

La controversia sobre la circuncisión femenina en Cataluña emergió a principios de los 1990s, coincidiendo con el aumento de la presencia de inmigrantes de origen subsahariano. El debate tuvo un momento crucial en 1993, durante las V Jornades sobre Immigració i Diversitat Cultural, organizadas por el Institut Català d'Antropologia de Barcelona, donde Adriana Kaplan, Dolores Juliano y Roman Weiss advertían sobre la prudencia necesaria – que no defensa – en el tratamiento del tema de las MGF. Al día siguiente la prensa publicaba un artículo de Caterine Miloro con el siguiente encabezado: “Tres antropólogos defienden la ablación del clítoris en emigrantes africanas”, que ofrecía una visión harto distorsionada del debate (Miloro 1993). A este le siguió otro artículo de M. J. Aubet publicado en el mismo periódico, que tuvo respuesta de Adriana Kaplan (Kaplan 1993). Básicamente, la postura de Miloro y Aubet era la condena y la llamada a la erradicación de las MGF, sin más, criminalizando así a algunas mujeres senegambianas de la comarca del Maresme (Barcelona) y Girona por haber circuncidado a sus hijas. Adriana Kaplan y Dolores Juliano argumentaban en favor de un conocimiento profundo de la cuestión antes que la adopción inmediata de una postura restrictiva sin más (Kaplan 1993, 1998: 80; Álvarez, I. 1993: 11; San Román 1996: 116-119); una postura, ésta, que se consideró erróneamente como machista.

Desde una postura feminista radical<sup>276</sup>, las MGF son un simple producto de la sociedad patriarcal, que representa la sumisión de las mujeres por parte de los hombres. Sin embargo, la cuestión es bastante más compleja y necesita de una aproximación más profunda. En primer lugar, la circuncisión femenina es, básicamente, un asunto entre mujeres, practicado y defendido por mujeres (cf. Kaplan 1993, 1998: 74-75; Skramstad 1990: 18; Cloudsley 1984: 118, 127). Asimismo, diversos trabajos muestran que la práctica

---

erradicado el etnocentrismo; sino que, más bien, se trata de una rearticulación de las formas de modernidad (Brah 1996: 220-227).

<sup>276</sup> Debe considerarse también el feminismo como un movimiento diverso. Así, Brems (1997) distingue entre un feminismo *liberal*, que clama por la igualdad entre sexos, un feminismo *cultural*, que enfatiza la diferencia entre hombres y mujeres, y un feminismo *radical*, centrado en la crítica a la dominación masculina y la subordinación femenina (centrada en la esfera sexual). Asimismo, distingue entre los culturalistas liberales, que abogan por la inclusión de la heterogeneidad en los Derechos Humanos, y los culturalistas relativistas, que rechazan de lleno los Derechos Humanos como producto occidental. Entiéndase, pues, que la crítica es hacia las posiciones más radicales.

no es vista por parte de muchas de las mujeres implicadas como un intento de control sexual (cf. Kaplan 1993; Skramstad 1990: 2; Singateh 1985; Cloudsley 1984: 118-127; Parker, M. 1995: 511; Boddy 1989: 55). Según Bennett (1993) la condena radical feminista está en gran parte fundada en los miedos de una particular tradición psicoanalítica occidental. De hecho, la sexualidad, como las relaciones de género, está culturalmente construida (Caplan 1987), además de que conviene no predeterminar la relación entre sexos (Collier y Yanagisako 1987).<sup>277</sup> Asimismo, la crítica radical feminista presenta erróneamente a las mujeres como víctimas oprimidas del patriarcado, ignorantes y confundidas, en lugar de cómo sujetos con diversidad de voces y capacidad de acción (Skramstad 1990: 9; Leonard 1996: 261; Walley 1997: 414; Parker, M. 1995). Este autoritarismo en la representación de "los otros" es paralelo a una tendencia al sensacionalismo, que presenta a las MGF como costumbres atrasadas (salvajismo) frente a la modernidad (civilización); reificando, de nuevo, la dicotomía "Ellos" vs. "Nosotros".

No obstante, sería igualmente ingenuo no asumir que las culturas son sistemas donde el conocimiento está a menudo controlado y distribuido de forma desigual entre los sujetos (cf. Keesing 1987). Sería un error, pues, obviar las relaciones de poder internas y los intereses sociales de ciertos sectores de la sociedad en el mantenimiento de ciertas prácticas. Según esto, y como se ha visto y se verá en las declaraciones de muchos de los senegambianos entrevistados, las presiones del grupo (p.e. familia) conforman en gran parte las opiniones y comportamientos de los individuos (Boddy 1989: 58-61; Nagengast 1997; Walley 1997: 411). En este sentido, es posible argumentar la relación entre circuncisión femenina y control de la sexualidad femenina, pero no tanto a través de la extirpación genital como de la transmisión del conocimiento acerca del comportamiento de género adecuado (Skramstad 1990: 18). Coincido con Álvarez Degregori (2001: 106) en que quizás no deba hablarse tanto de patriarcado como de sistema organizado de desigualdades de género, si consideramos en su conjunto las mutilaciones genitales tanto femeninas como masculinas.

Es preciso mencionar también los efectos perjudiciales de las MGF en la salud sexual y reproductiva de las mujeres, y que es lo que las diferencia de otras mutilaciones corporales (Carens y Williams 1996: 163). Como confirman numerosos estudios, estas operaciones provocan una larga lista de complicaciones ginecológicas, genitourinarias, obstétricas y psicológicas, a corto y medio plazo; a saber: hemorragias, fiebres, shock, trauma de estructuras adyacentes, infecciones crónicas, anemias, infertilidad (por infección pélvica), formación de fistulas vaginales, formación de piedras en la vagina, complicaciones obstétricas (por infecciones, hemorragias o desgarros), riesgos fetales, dolores coitales, frigidez, enfermedades psicosomáticas, depresión, psicosis, etc., e incluso la muerte (por hemorragia, shock séptico, tétanos, etc.). En parte, estos problemas se deben

---

<sup>277</sup> Siguiendo a Collier y Yanagisako (1987), los sistemas de sexo/género son siempre inestables construcciones socioculturales, y para avanzar en el debate sexo/género es necesario centrarse en cómo las relaciones entre hombres y mujeres son conceptualizadas y cómo se organizan en contextos particulares sin asumir *a priori* que se estructuran por el hecho de su diferencia.

a que muchas veces la operación se realiza en condiciones sanitarias ínfimas y con instrumentos inapropiados (i.e. cuchillas de afeitar, tijeras, cuchillos o vidrios de botellas).<sup>278</sup> En consecuencia, la condena a la práctica de las MGF se ha venido desarrollando en los últimos años desde distintos foros internacionales. La Oficina de Derechos Humanos de las Naciones Unidas reconoció oficialmente las MGF como una violación de los derechos humanos, algo que se enfatizó en la Conferencia sobre Derechos Humanos de Viena celebrada en junio de 1993 (Hosken 1993: 24-25 [1979]; Brems 1997: 150-152), y en la Conferencia Mundial de las Mujeres de Pequín de 1995. Aunque, como señala Walley (1997: 405), las MGF no están consideradas todavía como una causa de asilo por razones humanitarias. El Parlamento de Cataluña se pronunció en contra de la práctica de la ablación en diciembre de 1993. Las MGF han sido prohibidas en Suecia, Noruega, Bélgica y el Reino Unido así como en Canadá, Nueva Zelanda y numerosos estados de Estados Unidos. En Gambia actualmente no existe ninguna ley que prohíba las MGF de manera específica. En 1981 se fundó el Comité Nacional de Gambia sobre Prácticas Tradicionales que Afectan a la Salud de las Mujeres y Niños, uno de cuyos objetivos es la erradicación de la mutilación genital femenina. Por otro lado, la Fundación para la Investigación sobre Salud y la Productividad de la Mujer y el Medio Ambiente, fundada en 1991, también tiene como fin la abolición de la mutilación genital femenina. Aunque el Gobierno actual no ejerce un papel muy activo, sino más bien defensivo (Amnistía Internacional 1998: 72-73). En cuanto a Senegal, la práctica impera entre la población musulmana y está más extendida en la región oriental del país, donde afecta también a la población no musulmana. En 1999 se promulgó una ley que criminaliza la práctica. CAMS (Campaña para la Abolición de la Mutilación Sexual)-Internacional, creada en 1981 en París, tiene su sede en Senegal. El Comité Senegalés sobre Prácticas Tradicionales, en colaboración con el Gobierno, lleva a cabo investigaciones médicas y campañas de información y sensibilización para erradicar la práctica (Amnistía Internacional 1998: 78).

El mantenimiento de las MGF en el extranjero tiene que ver con el proyecto migratorio y la idea de retorno pues, como he explicado, y como se ve recogido en las explicaciones de los propios senegambianos entrevistados en Cataluña, la circuncisión tiene un papel fundamental en la integración social en origen (Kaplan 1998: 75; Skramstad 1990: 8; Raulin 1990: 168). A esto puede ser atribuido, en parte, la falta de control en el cumplimiento de la ley en países africanos donde las MGF están prohibidas (Nagengast 1997: 362). A la vez, el mantenimiento de estas prácticas tiene mucho que ver con la integración social en el país de acogida. En la medida que los inmigrantes adquieran los derechos civiles como ciudadanos (i.e. empleo, vivienda, escolarización, cobertura

---

<sup>278</sup> Sobre los efectos perjudiciales de las MGF, véase Kaplan (1998: 79; 2001: 13-14) y Skramstad (1990: 4-5) y consúltese Njie-Saidy (1986) para el caso de Gambia. Véase Dualeh Abdalla (1982: 21-28), El Dareer (1982: 27-50), Cloudsley (1984: 117, 124), Leonard (1996: 260), (Dorkenoo y Elworthy 1994: 140-146) y Koso-Thomas (1987) para otros casos del África subsahariana. Para descripciones generales y relatos médicos específicos consúltese UNESCO (1986) y véanse: Hosken (1993: 31-57 [1979]) y Amnistía Internacional (1998: 23-26).

sanitaria, etc.), y en la medida en que las MGF se desvinculen de sus funciones y significados sociales (i.e. adquisición del estatus para el matrimonio y, consecuentemente, residencia y formación de la familia), puede esperarse que se produzcan cambios.<sup>279</sup> Si bien, los cambios incluyen transformaciones y/o recreaciones (procesos de neo-tradicionalismo, etc.), como la opción por llevar a cabo la práctica en hospitales, con las condiciones médicas apropiadas (anestesia, equipo esterilizado, cuidados pos-operatorios, etc.).<sup>280</sup> Esto coincide con lo que algunos de los entrevistados en origen explicaban que harían en caso de emigrar al extranjero:

Yes, of course. If I told they didn't allowed... I think there in Europe even the sons they circumcise them; but if I told they didn't allow the girls, I can bring them here not to break their roots, I can bring them here and do as it is allowed here, and do it; it's not problem; daughters [...] yes, not to... do anything against their roots. The sons in Europe I think is not illegal. (SG1-HGM22-S-Af)

I'd sent them back to... back to do it with the person. (SG2-HGM25-CE-Af)

En suma, las MGF deben ser analizadas atendiendo tanto a las funciones y significados de las prácticas para los propios sujetos y trabajando directamente con los propios implicados; esto es, un enfoque centro-periferia (Brems 1997: 147; Gewirth 1988; Messer 1997: 307; Nagengast y Turner 1997: 270; Perry 1997: 485; Martín Casares 2001: 81), que a la vez debe ser crítico, pues la contextualización y la comprensión de estas prácticas no implican su justificación (Kaplan 1993, 1998: 80; Álvarez, I. 1993: 11). Esto es una postura intermedia entre considerar las MGF como unas prácticas intocables y la actitud de simple denuncia; entre una postura relativista radical que privilegia la tolerancia sin dejar espacio para la crítica y la negociación y un universalismo absolutista también sin matices. Ambas posturas extremas son, de hecho, esencialistas (Walley 1997: 429; Brah 1996: 92-93; Kothari 1991). Este "tercer nivel" es el del universalismo crítico, interactivo, mediado o dialógico (Todorov 1988-a, 1988-b, 1991: 21-113 [1989]); un *diaspora space* (Brah 1996) o *in-between spaces* (Bhabha 1994) como contexto de la negociación de la *diferencia* en la *unidad*. Esta postura parte de una concepción de las culturas como contextos conectados donde determinadas prácticas y significados pueden ser dialogados y negociados y conducir a lo que Brah (1996: 92) llama 'identificaciones transculturales', en lugar de considerar el mundo en términos dicotómicos insuperables (cf. San Román 1996: 105-133; Brah 1996: 234-235; Zechenter 1997: 332-334; Turner, T. 1997: 287; Nagengast 1997: 356; Walley 1997: 420; Appadurai 1996; Gardner 1995: 8). Este es significado de la crítica de Todorov (1991: 97 [1989]) a la famosa metáfora relativista de Lévi-Strauss:

<sup>279</sup> Consúltese Kaplan (1993) y Pujol Gebellí (1998) y véase Álvarez, I. (1993: 13-14) para el caso de los senegambianos en Cataluña. Consúltese Nypan (1991) y véase Dualeh Abdalla (1982: 52) para otros casos.

<sup>280</sup> Véase: Detectadas en Madrid peticiones para hacer la ablación, *El Periódico de Cataluña*, 19-5-2001, p. 30, Sociedad.

La imagen de los trenes que van en direcciones diferentes, que los pasajeros no pueden modificar, describe mal la condición humana: el hombre no es una isla, dice el poeta, sino un fragmento de continente; las culturas no son trenes que un guardagujas loco haya lanzado al caos: las interacciones, y aun las confluencias, son posibles, incluso inevitables.

La perspectiva antropológica es fundamental en el tratamiento de ésta y otras cuestiones. De hecho, la resolución de estos conflictos es lo que en gran parte define a la disciplina. Siguiendo un pasaje de la Comisión de Derechos Humanos de la A.A.A:

Anthropology as an academic discipline studies the bases and the forms of human diversity and human unity; anthropology as a practice seeks to apply this knowledge to the solution of human problems.<sup>281</sup>

Pero, como señala Kaplan (2001), el tema de la salud sexual y reproductiva de la población inmigrante requiere de un enfoque interdisciplinar. Por otro lado, la erradicación de las MGF no tiene su solución en la simple penalización y el represivo marco legal, que de hecho margina a los individuos que las practican, y que es la postura actual en la mayoría de países occidentales.<sup>282</sup> La persecución policial no conduce sino al mantenimiento de la práctica de forma clandestina. Se precisa, pues, una aproximación cuidadosa y rigurosa, de conocimiento, diálogo y negociación (Álvarez, I. 1993: 14; Messer 1997; Turner, T. 1997: 277).<sup>283</sup> Y aquí no debe dejarse de considerar a los propios sujetos como el motor fundamental del cambio. Como señala vi-Makomé (2000: 84): “creemos que debemos ser nosotros, los africanos, quienes vayamos eliminando poco a poco las tradiciones que no nos son útiles o que nos perjudican”. De hecho, se producen contestaciones y rechazos a estas prácticas que no están necesariamente vinculados a proyectos de cooperación internacional, como demuestra el trabajo de Galleh Jallow (1999), que novela de forma crítica el episodio de la circuncisión de una hija en una familia gambiana. En este contexto, el tratamiento sensacionalista y superficial de las MGF por parte de los *mass media*, que se volvieron a hacer eco del tema recientemente, no ayudan al objetivo que debería ser común.<sup>284</sup> Una sed de noticia que crea estupefacción también entre los propios implicados; como me confesaba una de las mujeres gambianas entrevistadas al preguntarle al respecto:

---

<sup>281</sup> Turner, T. (1997: 286).

<sup>282</sup> Francia no dispone de una legislación específica al respecto, aunque al considerarse las MGF una “ofensa criminal”, la práctica puede ser castigada con diez a veinte años de cárcel. En Noruega puede suponer entre tres y ocho años de cárcel.

<sup>283</sup> Véase también la entrevista realizada por Conesa (2001) a la Dra. Adriana Kaplan.

<sup>284</sup> En mayo de 2001 la cadena Tele 5 retransmitía una serie de reportajes sobre el tema de la circuncisión femenina titulados: “El peso de la tradición”. El tema fue tratado en casi todas las demás cadenas, siempre con imágenes sensacionalistas y poca profundidad.

[...] ahora todo el mundo habla de eso; yo dejo que digan, que digan, que yo no hablaré. ¡Y hay cosas más importantes que eso!. Están fanáticos de sacar algo. Llamen de La Vanguardia, y dicen: “tú dí lo que quieras, te dejamos que digas lo que quieras”; y yo les digo: “pero qué voy a decir, si yo no sé nada!”; porque tampoco sabe tanto [risas]. Nadie te explica nada, yo no sé nada, en serio. Hay la ley que lo prohíbe, pero mientras tanto la gente lo hacen... ¿y quién les va a decir algo, si ni se sabe?. Ahora en verano la gente van [a África] y lo hacen. (TC17-MGM50-D-B)

La misma mujer declaraba en la prensa (Mancera 2001):

[...] la mujer africana tiene otros problemas que para ella son prioritarios. Me parece más grave el problema de niños nacidos en España que se ven obligados a regresar a África sin garantías de supervivencia porque su padre ha abandonado a su madre y ésta no obtiene amparo de la Administración para quedarse.

#### 4.2.e La religión del Islam

##### 4.2.e.1 Islam y matrimonio

La estructura familiar, los roles sexuales y las relaciones de género en la sociedad senegambiana están conformados en gran medida por la religión musulmana. De ahí que convenga dedicar un espacio a analizar los preceptos islámicos básicos en torno a la familia y el matrimonio.

La *Sharia* o código islámico judicial, es reconocido parcialmente en el sistema judicial de Gambia y de Senegal. Ello implica jurisdicción sobre aspectos relativos al matrimonio y la herencia (Shaikh 1992: 80; cf. Rahim Omran 1993 [1992]). Así, hay aspectos del código islámico que se incluyen en el sistema legislativo basado en el derecho civil inglés o francés (en cada caso) como, por ejemplo, la poligamia.

El Islam es una religión comprehensiva; esto es, que regula todos los aspectos de la vida del creyente, una forma completa de vida (*din*). El Corán o Qur'an, el libro sagrado del Islam, explicita las reglas sobre las relaciones de género y la estructura de la familia en general, que se han mezclado con las prácticas y valores tradicionales. Así pues, el Corán indica las relaciones de sangre prohibidas en el matrimonio:<sup>285</sup>

---

<sup>285</sup> Debido al desconocimiento del árabe y la imposibilidad de la lectura directa y original del Corán, se ha considerado oportuno trabajar con diversas traducciones: en castellano las de Cortés (1995) y Vernet (1998); y en inglés las de: Sale (1877), Bell (1960 [1937]), Pickthall (1969 [1930]) y Zafrulla Khan (1971).

No contraigáis matrimonio con las mujeres que desposaron vuestros padres [...] se os prohíbe tomar por esposas a vuestras madres, a vuestras hijas, a vuestras hermanas, a vuestras tías paternas y maternas; a las sobrinas, sean hijas de hermano o hermana; a vuestras nodrizas, aquellas que os amamantaron; a vuestras hermanas de leche; a las madres de vuestras esposas; a vuestras pupilas, que están en vuestro hogar, nacidas de vuestras mujeres con las que habéis mantenido relaciones; si no hubiésteis tenido relaciones con ellas, no cometéis falta; a las esposas de vuestros hijos nacidos de vuestros riñones [...] así como casaros con dos hermanas a un tiempo [...] Dios es indulgente, misericordioso. (Surah IV: 22-24)

Cabe decir que, a la vez que impide el matrimonio con parientes inmediatos, el derecho privado islámico no sólo contempla, sino que recomienda el matrimonio con la prima hermana, hija del tío paterno (Balta 1994: 33). Por otro lado, según el Corán, los hombres deben desposarse con mujeres musulmanas o, en cualquier caso, con mujeres que sean Gente de la Escritura, esto es, de religión judía o cristiana (no politeístas o ateas). Las mujeres, en cambio, no pueden contraer matrimonio con un *kafir* o no musulmán; el hombre debería antes convertirse al Islam:

Las mujeres recatadas, creyentes o de aquellos a quienes se dio el Libro antes que a vosotros, os son lícitas, en cuanto deis sus salarios [*dotes*] como esposos suyos, no como fornicadores o tomadores de amantes [...] (Surah V: 6)

No desposéis a las asociadoras hasta que crean. Una sierva creyente es mejor que una asociadora, aunque ésta os guste. No desposéis vuestras hijas con los asociadores, hasta que crean. Un esclavo creyente es mejor que un asociador, aunque éste os guste. Estos invitan al fuego, mientras que Dios invita al Paraíso y al perdón [...] (Surah II: 221)

En cambio, el Islam no condena las relaciones exógamas en términos de grupo étnico o nación; al contrario, la exogamia sería un agente de islamización:

¡Oh gentes! Os hemos creado a partir de un varón y de una hembra: os hemos constituido formando pueblos y tribus para que os conozcáis unos a otros (Surah XLIX: 13).

Como señala Yamani (1998: 157), a pesar de que idealmente el Islam promueve el matrimonio mixto, en términos de unidad y expansión del credo musulmán, en la práctica, las costumbres tribales preceden a este ideal, de forma que los matrimonios entre musulmanes – al igual que los demás – tienden a ser no sólo endógamos en cuanto al país de origen, sino también dentro de la misma clase o estatus social. El estatus social se define generalmente en relación al grupo; es decir, según la forma en que una persona es vista por la comunidad. Son muchos los criterios que se tienen en cuenta: origen del linaje (en Arabia se tiene en cuenta la “pureza de sangre” o no mezcla con “no-árabes”), reputación, riqueza, conducta correcta, observancia de la tradición y del comportamiento musulmán, educación, etc. La preferencia a la homogamia, en términos de estatus socio-religioso, es explícita en el Corán. Según la