Parte 2
Interculturalidad, problemas de vecindad y convivencia

Paralelo 37

LOS AUTÓCTONOS Y LOS *OTROS*: EL PROBLEMA DE LA REPRESENTACIÓN CULTURAL

Francisco Checa
Juan Carlos Checa Olmos
Ángeles Arjona Garrido
Laboratorio de Antropología social y cultural. Universidad de Almería

ABSTRACT

This essay defends the hipothesis that the persons and ethnic groups can maintain, confirm and recreate their ethnic identity, even though they were for away of their territory, of identity external signs and the more basic cultural elements. This cultural recreation embrace from material culture (material elements it express with) public and private spaces and the access to them, to vital readjustments (work and rest temporal cycles; parties or party cycle more significatives; life, transidional rites). On the other hand, neather cultural recreation or social integration are something that produce itself in an objective and monolithic way, and in all people in the same way, the original ethnic group and the society where people lives have on important weight.

Key Words: ethnic groups, ethnic identity, cultural recreation, social integration, inmigration in Almeria.

RÉSUMÉ

Ce travail soutient l'hypothèse que les individus et les groupes ethniques, bien qu'éloignés de leur territoire, des signes extérieurs d'identité et des éléments culturels les plus élémentaires, peuvent conserver, réaffirmer et recréer leur identité ethnique. Cette recréation contient depuis la culture matérielle (les éléments matériels qui lui servent à s'exprimer), les espaces publics et privés et leurs accès, jusqu'aux réajustements vitaux (cycles temporaires de travail et de repos; cycle festif ou fêtes les plus significatives; cycle vital, rites de transition). D'autre part, ni la recréation culturelle, ni l'intégration sociale ne se produisent de façon objective, monolithique, et de la même façon chez toutes les personnes, cela dépend du groupe ethnique d'où l'on provient et de la société où l'on s'installe.

Mot clef: groupes ethniques, identité ethnique, recréation culturelle, intégration sociale, inmigration dans Almeria.

INTRODUCCIÓN

A mediados de los años noventa Gildas Simon (1995) calculó que había en movimiento en la Tierra unos 139 millones de personas; esto representaría alrededor del 2,1% de la población mundial. Y las cifras continúan aumentando; sin duda la gran razón para tanto movimiento no es otra que la recomposición económica, política e ideológica, a la que se está sometiendo a nuestro planeta, en ese proceso de mundialización o globalización, que otros llaman de *aldea global*. Si a esto unimos las continuas crisis políticas y nacionales, especialmente en los países pobres, entenderemos porqué millones de personas buscan prosperidad para él y los suyos lejos de sus lugares de nacimiento, también hay otras razones, como las catástrofes naturales.

Sin embargo, y aún pareciendo paradójico, estos movimientos migratorios no son principalmente importantes por el número de desplazados[1]; lo revelador de dichos movimientos es lo que conllevan y provocan, pues abarcan desde la aparición de nuevas dinámicas económicas (flujos financieros, de bienes y mercancías), hasta el traslado de modelos culturales diferentes y de otras visiones del mundo -religiosas, familiares, empleo del tiempo-, etc. «La verdadera importancia de las migraciones internacionales no reside en el número de personas que se desplazan y que llaman a las fronteras de un país extranjero, sino en las causas de su huida, en el eco que provocan sus exigencias, en la recomposición de redes y de diásporas que van modificando de manera imperceptible, subterránea y continua las relaciones entre los pueblos» (Naïr-Bideau 1996:230).

Estos aspectos mentales y culturales, de relación entre los pueblos (interétnicos), son de obligado tratamiento para las ciencias sociales, al ser incluso más significativos que la cantidad de migrantes y las causas de su partida (hablando globalmente). Los asentamientos de migrantes condicionan las relaciones afectivas con los países de origen y obligan a plantearse una integración (o adaptación) social en el lugar de instalación. Pero dicha integración genera una contradicción psicológica, de manera intrínseca: de un lado, los inmigrantes tienden a la adaptación-asimilación, para subsistir; de otro, en los individuos aparece, al mismo tiempo, la necesidad de mantener su identidad (aunque sólo pueda ser una recreación cultural, que haga un uso selectivo de su patrimonio cultural).

Ciertamente, nosotros creemos -ya lo hemos defendido en otros lugares (Checa, 1999; Checa-Checa-Arjona, 1999; 2000)- que una disminución o modificación drástica del *contenido cultural* y étnico no tiene por qué llevar parejo, necesariamente, una disminución de la *identidad étnica*; muy al contrario, los individuos y los grupos étnicos pueden mantener, reafirmar y re-crear su identidad étnica, aún habiendo sido alejados de su territorio, de los signos externos de identidad y de los elementos culturales más elementales. Esta re-creación cultural abarca, necesariamente, desde la dieta, el vestido, el tiempo, hasta las fiestas, ceremonias, creencias y la religión. Esto es, desde la cultura material (los elementos materiales con los que se expresa), los espacios públicos y privados y su acceso a ellos, hasta los reajustes vitales (ciclos temporales, de trabajo y descanso; ciclo festivo o fiestas más significativas; ciclo vital, ritos de transición); pero no se olvide que tampoco la conciencia étnica -el mejor referente para la identidad étnica- es estática y uniforme en todos los miembros del grupo: se crea, cambia e incluso puede desaparecer con el tiempo y las circunstancias.

Por otro lado, ni la re-creación cultural ni la integración social son algo que se produce de manera objetiva, monolítica, y en todas las personas por igual, tiene mucho que ver el grupo étnico del que se parte y la sociedad donde se instale. Es verdad que cualquier sociedad o grupo contiene elementos culturales -religiosos, morales, valores, modelos de representación, procesos históricos- que vierte a los individuos y de los que éstos no pueden prescindir. No obstante, en última instancia son las personas, de manera aún más incisiva en la migración, quienes ponen en marcha tanto su propia identidad étnica, como los posteriores mecanismos selectivos de re-creación cultural. Es decir, los procesos de adaptación social se realizan a partir de cada sujeto: en función de su proyecto migratorio, su estructura de personalidad, su estado civil y sus expectativas; pero, asimismo, en función también de la calidad de acogida o rechazo que se le dispense en la sociedad de instalación. O lo que es igual: a todo este entramado grupal e individual de los migrantes siempre hay que oponerle la sociedad de instalación. Es cierto que toda persona que emigra llega a su lugar de destino con una *mochila cultural*; por eso, cualquier proceso de integración que se pretenda, incluso con el buen ánimo del sujeto, ha de ser lento y siempre tendrá períodos de mayor y menor densidad; pues el *passing* -que hace perder la identidad étnica inicial- no ocurre tan fácilmente como hasta hace poco se creía; y no sólo por la

[1] El caso de España no es, precisamente el más significativo en cuestión de inmigrantes, si bien los medios de comunicación y muchos políticos o altos cargos hablan de «avalancha» o «invasión» cuando a nuestras costas andaluzas llegan 30 ó 200 inmigrantes en patera, que puede arrojar una cifra, en todo el período estival y en el mejor de los casos, de unas cinco mil personas; mientras, los mismos se jactan del éxito del turismo que, en el mismo período, ha atraído, sólo a Andalucía, a unos 25 millones de extranjeros.

autodefensa del inmigrante, también por el recelo, el desprecio y la exclusión por parte de los nativos.

Es seguro que el migrante antes de su partida tenía larvadas gran cantidad de «fronteras» que en destino se le han despertado; una vez instalado reconoce en sí mismo sentimientos de identidad que antes, posiblemente, tenía larvados. De carácter individual (a veces utilizando la religión: «soy musulmán»), de pertenencia a un grupo étnico o tribal (percibe claramente que es bereber, fula, manjaco o soniké), incluso que es miembro de una comunidad-Estado (senegalés, maliense). Y verse como musulmán exige considerarse diferente a los cristianos; ser fula lo diferencia de los sarajole, o los rifeños de los árabes, y ser marroquí lo hace distinto de españoles, argelinos y centroafricanos. El migrante ha reconocido en sí mismo sus «fronteras étnicas»; pero, los nativos le han ayudado a percibirlas, pues lo han convertido en un *Otro*. Aquí nace el conflicto *Nosotros/Otros*, que en los inmigrantes contiene una versión dialéctica: interna o subjetiva; («soy un inmigrante pobre») y externa o social; ("soy un excluido").

En estas páginas queremos poner de manifiesto como la exclusión social de determinados grupos (económica, laboral, cultural, incluso jurídica) tiene su base la mayoría de las veces, en una representación previa, en un prejuicio colectivo que el grupo mayoritario ha generado respecto al otro; cuando el trato se produce realmente, la estigmatización se hace efectiva y a su vez retroalimenta la representación que se tenía de Ellos. Así, el prejuicio funciona como un problema de representaciones culturales: «los inmigrantes como un problema». Si tenemos en cuenta que la gran mayoría de los inmigrantes instalados en España (mucho más en Almería) son marroquíes, musulmanes culturalmente, nuestro imaginario recurre rápidamente a las relaciones históricas con el Magreb, con «los moros», y se desarrolla el otro vector del prejuicio: los moros (musulmanes) como un problema, por ello, aquí lo ejemplificaremos con la religión. De igual modo, no es preciso aclarar que nos referimos a inmigrantes pobres, a los extranjeros económicos, a los que vienen con la intención de mejorar su situación de origen. La observación nos dicta que es muy diferente la respuesta cultural que tenemos de los extranjeros turistas o de aquellos inmigrantes de la misma nacionalidad, que se instalan en nuestras costas o compran chalets. Donde la consecuencia es la admiración, envidia, obediencia, y prestarles el mayor de los servicios posibles, tanto en infraestructuras como en el trato diario.

Como el trabajo de campo mayoritario ha tenido lugar en Almería, ofrecemos algunos datos cuantitativos sobre la situación de los inmigrantes en esta provincia.

ALMERÍA, MAR DE PLÁSTICO Y MIGRANTES ECONÓMICOS

España -y Andalucía- por más que digan los medios de comunicación y los sectores políticos, es aún un país de emigrantes: en 1991 había 1,624.211 españoles residiendo en el extranjero y 1,775.325 andaluces dispersos por el territorio español; pero sí es verdad que desde entonces se ha invertido el sentido de estos movimientos humanos: ahora entran más extranjeros en busca de trabajo que españoles y andaluces salen fuera, y quienes lo hacen suelen ser profesionales cualificados.

También Almería, entre las primeras provincias españolas de inmigración, ha cambiado mucho socioeconómica y culturalmente en la década de los noventa. La presencia de migrantes económicos (africanos en su inmensa mayoría) ha tenido mucho que ver.

A 31-12-1998, según datos de la Oficina de Extranjeros de Almería y referidos a los permisos de residencia en vigor: magrebíes son 10.428. Distribuidos de esta manera: Marruecos, 9.544; Argelia, 598; Mauritania, 260; Túnez 26. Subsaharianos residen 2.489, con la siguiente distribución: Angola, 9; Cabo Verde, 4; Camerún, 4; Centroáfrica, 6; Congo, 6; Costa de Marfil, 17; Egipto, 36; Etiopía, 3; Gambia, 235; Ghana, 141; Guinea-Bissau, 639; Guinea-Ecuatorial, 53; República del Chad, 2; República de Guinea, 89; Kenia, 6; Liberia, 97; Malí, 231; Nigeria, 63; Ruanda, 21; Senegal, 706; Sierra Leona, 41; Sudáfrica, 6; Somalia, 58; Togo, 3; Trinidad-Tobago, 1; Zaire, 13.

La misma fuente establece, al 1 de enero de 2000, es decir, un año después, sólo Marruecos tiene 13028; Senegal, 995; Guinea Bissau 785; Argelia 694; Mauritania, 378; etc, o lo que es igual, todos los países aumentan su número y aparecen

nuevos países como importadores de migrantes: Países del Este, Yemen, Nicaragua, Indonesia, etc. En conjunto también podemos hablar de unos 3.500-4.000 irregularizados (cifra que barajan las ONG's y sindicatos).

Si tenemos en cuenta el total de residentes, a primeros de 2000 -incluidos mujeres e hijos- la proporción de la población de inmigrantes sobre el total del censo es la siguiente: En El Ejido viven 5964 inmigrantes (el 32,2% del total de inmigrantes y el 12.9% de la población); en Roquetas de Mar residen 4.357 (el 24,6% y el 11%, respectivamente); en la capital se han establecido 2.353 (el 14,8% y el 1,4%); en Níjar 1.824 (el 9,6% y el 11,8% de la población); en Vícar viven 1.898 (el 9,1 y el 12,6%); en La Mojonera hay 1.305 inmigrantes (el 6,4% de los inmigrantes y el 17,47% sobre el total); finalmente, en el municipio de Adra residen 487 (el 3,1% y el 2,3%, respectivamente).

Asimismo, el 45% de los migrantes son menores de 30 años, el 35% entre 30 y 40 años y el 20% más de cuarenta años. Es necesario resaltar que el porcentaje más elevado de juventud lo tiene El Ejido, siendo los migrantes de Roquetas de Mar los de mayor edad. Aunque la femenización de las migraciones, a través del reagrupamiento y de las migraciones individuales de mujeres, también se están haciendo patentes en la provincia de Almería, ellas no dejan de ser ni el 10% de los migrantes.

Estos datos, aunque globales, son sumamente significativos, ya que ponen de relieve una concentración de extranjeros que supera con creces otras medias, como la nacional (el 1,5%), la andaluza (el 1,1%) o la almeriense (el 3,3%); por no hablar de otras nacionalidades del entorno (Alemania, el 7,6% de inmigrantes o Francia, el 5,6%). Dicho en otros términos: el Poniente almeriense, en su conjunto, continúa incrementando la población africana (y está empezando a haber una presencia significativa de europeos del Este), lo que ha configurado definitivamente la zona como un destino de trabajo-residencia consolidado. Destaca el recargo poblacional del municipio de La Mojonera, que con 6.460 habs., más del 15% es población extranjera; al mismo tiempo que un buen número de inmigrantes irregularizados se «esconden» en los cortijos colindantes al núcleo urbano. Tampoco se ha de pasar por alto la enorme proyección que está desarrollándose en el municipio de Níjar (en las barriadas de Campohermoso y San Isidro), debido, sobre todo, al recargo de la zona de Poniente y a la constante ampliación de hectáreas de cultivo invernado en casi todo el Campo de Níjar.

Que económicamente la presencia de trabajadores extranjeros ha sido muy positiva no cabe ninguna duda (ver Martín (dir), 1999). Otro tema a discutir, no ahora, sería si son bastantes, si se necesitan más o sobran varios miles. Nadie se pone de acuerdo cuando hablan de cifras; porque, además, las estimaciones no son nunca objetivas ni neutrales, ni dichas de manera espontánea: tienen que ver con quién las profiera (empresarios, administración, sindicatos, ONG's, asociaciones de inmigrantes) y con el tiempo en que se emitan (temporada de cosecha o fin de campaña).

No obstante, incluso al margen del número es real que la presencia del *Otro*, el extranjero de los invernaderos: *moros*, *negros* y también ya europeos del este ha producido entre la población almeriense un choque cultural de enormes dimensiones: los sucesos xenófobos de primeros de Febrero pasado en El Ejido son la mejor muestra.

¿Dónde está la base de estos choques culturales? Como estamos comprobando en un estudio monográfico amplio sobre este particular, no es fácil atribuirlo a una sola causa, pero estamos observando que las razones más importantes que sitúan a unos frente a otros (autóctonos e inmigrantes), según sus propias respuestas, tienen una base común que deriva de la visión que culturalmente poseemos del *Otro*, en cómo nos lo imaginamos, lo percibimos, en cómo se nos representa, mucho antes, incluso de haber entrado en contacto con él. Como ya hemos apuntado, la práctica que después se hace en el trato, como una exclusión social, deviene determinada, en gran medida, por lo prejuicios, las «miradas ya fijadas», anteriores a todo contacto real: Tales como los inmigrantes «son pobres», «son sucios», «huyen del hambre», «por muy mal que vivan aquí, allí vivían mucho peor», «que den gracias que les ofrecemos trabajo», «vienen a quitarnos los puestos de trabajo», «ya son demasiados», «nos están invadiendo», y un largo etcétera. Éstos son el soporte mental y social de la posterior estigmatización de la Otredad. Por ello, ambos vectores, el mental y el real, -el prejuicio y la exclusión- se conjugan en el inmi-

grante cuando se instala en destino. Es decir: el *Otro*, visto como un problema, y *los problemas* del Otro. El inmigrante invasor, el invasor musulmán, el inmigrante pobre que no cubre sus necesidades psicosociales. Almerienses e inmigrantes dejan al descubierto, hoy, este tipo de relaciones, históricas, mentales y reales. Veámoslo con algo más de detenimiento.

LA ESTIGMATIZACIÓN SOCIAL COMO UN PROBLEMA DE REPRESENTACIONES

S. Naïr (1995) ha puesto de manifiesto, casi nunca el Mediterráneo ha sido un espacio de franca convivencia; más bien, una línea de fracturas, enfrentamientos, de antagonismos. Sobre todo desde el s. XIX, cuando el Imperio Otomano, que tenía su motor fuera del Mediterráneo y la expansión del Norte -de los Estados-nación a través del capitalismo-, el Mediterráneo dejó de ser un área cultural transnacional para convertirse en un territorio de enfrentamientos. Pero la dominación del Norte sobre el Sur ha dado un profundo antagonismo entre las dos orillas: es una división entre religiones, culturas, hábitos y costumbres, entre riqueza y pobreza, desarrollo y estancamiento, modernidad y dificultad para acceder a ella. Todo esto no conlleva más que una serie de desconfianzas, prejuicios y distanciamiento cultural entre los diversos pueblos de ambas orillas.

S. Rodríguez y F. Checa (1996:390) analizan el diferencial semántico y la opinión de alumnos de tercero de BUP en Almería, sobre los migrantes extranjeros. Las respuestas son muy variadas, pero todas van encaminadas hacia el prejuicio. Así el 61% creen que los migrantes son sucios, el 45% que son personas analfabetas e "incultas", el 16% creen que son vagos, el 45% que quitan trabajo a los nacionales y el 44% creen que los migrantes son delincuentes.

En otra investigación actualmente en curso, realizada por nosotros mismos, a través del Laboratorio de Antropología Social y Cultural, queríamos medir y analizar el *choque cultural* que se produce entre autóctonos y migrantes africanos. En un primer lugar, hemos pasado 640 encuestas a los alumnos de todos los institutos de la zona del Poniente y de múltiples licenciaturas de la Universidad de Almería. En la actualidad se está estudiando el choque cultural con la población autóctona en general y a los inmigrantes.

Los primeros datos de los que disponemos -la de los alumnos- vienen a ratificar lo que aquí hemos empezado a señalar. El 56% piensa que viven muchos migrantes en la provincia de Almería y un 19.8% piensa que son demasiados, frente a un 9.5% que contesta que no viven muchos.

Los estudiantes señalan a los comportamientos de los migrantes (22.2%) como el elemento que más choque provoca, otros elementos son la pobreza, (14.6%); religión, (14%); actitudes, (13.1%) y color de la piel (11.6%). De igual modo, señalan que los aspectos principales que los migrantes deben cambiar, serían principalmente sus comportamientos (13.2%), aprender nuestro idioma y cambiar actitudes (9.9%) y ser más sociables (9.1%). En cuanto a los aspectos que los autóctonos deberían cambiar para una convivencia ideal son: cambiar las actitudes racistas y xenófobas (33.88%), ser tolerantes (18%), evitar prejuicios y estereotipos (7.3%), aceptar, respetar y comprender sus culturas (6.3%).

También los encuestados subrayan a los magrebíes como el grupo que mayor choque cultural provoca y los de mayor dificultad de integrar, seguidos de los subsaharianos, americanos del norte, europeos del este, sudamericanos y en último lugar europeos comunitarios. Pero, nos preguntamos si ese choque cultural producido por los migrantes hacia los estudiantes era real o propio o por el contrario era a través de referencias. Para ello, preguntamos por si tenían o habían tenido relación con los migrantes. Los resultados fueron los siguientes, el 42.2% no tenía ni había tenido ninguna relación, del resto que si tiene relación, el 18.5% la había tenido en el trabajo y el 30% en la calle, es decir, según comentaban ellos, "alguna conversación que otra", solamente el 20% decía tener una relación "más o menos amistosa".

La pregunta que nos hacemos atendiendo a todos estos resultados, ¿es el choque más un imaginario que una realidad? Nos la hacemos no por que no exista esas diferencias sino a través de qué mecanismo es percibido, puesto que el contacto es bastante reducido.Si esto es verdad, por encima de todo y culturalmente hablando la cuestión se reduce a un *problema de representacio-*

nes: «la manera en que cada una de las dos orillas percibe a la otra: que funciona tanto en la razón como en el sentimiento: del rico al pobre; del cristiano al musulmán; del poderoso al débil» (Naïr 1995:15). Representaciones que reafirman al Norte en su verdad y puntualiza la *diferencia* de las dos riberas: «es el Islam (lo árabo-musulmán) una ideología de lucha que anuncia peligro» (1995:20). Por ello, la «mediterraneidad» se ha constituido en un *sui géneris* punto de encuentro: de aquellos que desde el Sur quieren escapar a la reclusión del Tercer Mundo y los que desde el Norte quieren un europeísmo triunfante, que no tiene en cuenta para nada a la orilla Sur. Esto, lejos de posibilitar una conciencia de unidad en las dos orillas -como los gobernantes se esfuerzan en decir que desean-, para los jóvenes del Sur su pertenencia al Mediterráneo únicamente constituye una dimensión funcional: no es más que el deseo de pertenecer a la otra orilla, al lado desarrollado (Naïr 1995:12). Lo que podía ser, realmente, un verdadero lugar de encuentros culturales, se ha convertido en la frontera húmeda que hay que salvar. La televisión, que llega del Norte, está jugando, sin pretenderlo, un papel importantísimo en la creación de esta «conciencia de salto», de fuga. Las antenas parabólicas llevan al Sur ondas de libertad, de prosperidad, de bienestar, de futuro, corroboradas con los inmigrantes que vuelven en vacaciones, con las maletas llenas de sueños cumplidos.

Y muchos que han practicado la fuga han conseguido dar el salto -en una especie de *rite de passage*- y se han instalado en Europa. En España han conseguido papeles, trabajo, reagrupación familiar, pero, ¿podrán adaptarse en las sociedades de instalación? O lo que es aun más complicado, desde el panorama sociocultural europeo, ¿podrán los inmigrantes «integrarse», siguiendo la práctica común del islam? ¿Les dejarán comunicarse en el *ethos* musulmán? Obsérvese como el inmigrante reúne en sí mismo toda la relación Norte-Sur: toda la aceptación y rechazo, la instrumentalización y marginación, «todos los fantasmas de la sociedad de acogida» (1995:22). Dice S. Naïr que a las sociedades occidentales les gustaría que los migrantes fueran invisibles, que desaparecieran cuando ya no son útiles. Esto obliga a que ellos se territorialicen, se relacionen entre sí, aparcados en *guettos*: deben ser funcionales, pero no visibles, identificables por sus rasgos exteriores, pero inidentificables en su ciudadanía: una especie de Sur *provisional* en el Norte[2].

No obstante, los migrados van tomando conciencia de su condición histórico-cultural y empiezan a reivindicar el derecho a manifestarse como son culturalmente. Por ello, a lo largo de los núcleos donde se han instalado van creando asociaciones (Arjona-Checa 1999), organizando semanas culturales, jornadas de interculturalidad, etc. Y como la gran mayoría proceden de la ribera Sur del Mediterráneo, países islámicos, para ellos la máxima preocupación se centra en la religión y la posibilidad de poder ponerla en práctica (re-construir su *ethos* musulmán), instalando mezquitas y oratorios (Naïr 1995:22-24; Valencia 1994) o legalizando carnicerías *halal*; Almería es también un buen ejemplo de todo esto. Una vez más, la religión queda convertida en el eslabón que a unos garantiza la identidad y que para otros introduce la discordia, como demuestran estos ejemplos: En Gerona un grupo de radicales quemó una mezquita; también en Tarrasa; en los enfrentamientos étnicos de El Ejido, algunos se orinaron sobre El Corán; en Bañolas (Gerona) los vecinos no aprueban que el Ayuntamiento dé licencia para que se habilite una mezquita-oratorio; en Granada la asociación de musulmanes españoles ha tenido muchas dificultades para que se apruebe en el Albaycin granadino la construcción de un complejo cultural, que incluía una mezquita y minarete.

Por lo demás, aparte de esta *representación cultural*, la propia sociedad de acogida se estructura de forma que los musulmanes tienen bastantes dificultades para practicar su religión. Destacaremos los siguientes: la dieta, el trabajo y la territorialidad (agudizada en el caso almeriense). Pero, no es la religión la única variable de exclusión social que sufren los migrantes extranjeros. De ser así los migrantes cristianos estarían perfectamente integrados, y no es así. La exclusión social, como no podía ser de otra manera, abarca múltiples y complejos aspectos que atentan contra los Derechos Humanos, como son el trabajo, asistencia sanitaria, vivienda, educación, etc. Tocarlos todos

[2] La ciudadanía como "piedra de toque": el que no es nacional es "media hombre" (Kristeva, 1991:118). Cualquiera habrá podido comprobar que es mucho más dificultoso para migrante del tercer mundo obtener su regulación, nacionalidad, o lo que es lo mismo, ser un "ciudadano", que un deportista de élite o un escritor de reconocido prestigio.

serían excesivamente prolijos y no disponemos aquí de espacio; otros estudios ya lo han aclarado suficientemente (Martínez Veiga, 1999; Ruiz, 1999; Soriano, 1999). Elegimos sólo un supuesto: la religión, porque, además, es en el que mejor se nos concentra todo el problema de la estigmatización que venimos señalando.

El mantenimiento de las prácticas islámicas encuentra un verdadero obstáculo para los inmigrantes en algo tan elemental como es *la dieta*. Las dos prescripciones coránicas relativas a la alimentación que se utilizan como indicadores del comportamiento religioso individual del inmigrante son, la prohibición del consumo de alcohol y la carne de cerdo. Dice *El Corán*: «Oh, creyentes!, sed fieles a vuestros compromisos. Os está permitido alimentaros *de la carne* de los animales *de* vuestros rebaños; pero no comáis de las cosas de las cuales se ha hecho *una prohibición en los versículos del Corán*, ni piezas que no está permitido matar en la caza, mientras que estáis vestidos con el traje de la peregrinación» (55 V1). «Los animales muertos, la sangre, la carne de cerdo, todo lo que ha sido matado bajo la invocación de otro nombre distinto del de Allah; los animales asfixiados, acogotados, muertos de una caída o de alguna cornada; los que han sido mordidos por un animal feroz, a menos que los hayáis purificado con *una sangría*; lo que ha sido inmolado en los altares de los ídolos os está prohibido» (55 V4). S. Tarrés (1998:125-6) establece en lo referente a la dieta la siguiente trilogía: los «musulmanes practicantes» (nunca dejaron de practicar su religión o han vuelto a ella, educando a sus hijos, si los tienen, como musulmanes); «musulmanes de generación intermedia» (han nacido en España o llegaron muy jóvenes: no rechazan su cultura ni religión, pero se amoldan a las circunstancias occidentales: pueden beber o consumir cerdo de vez en cuando, aunque celebran las fiestas); por último, el «musulmán sociológico» (musulmanes de cultura, pero no de culto: no tienen en cuenta las prescripciones alimentarias). Esta autora cree que no es posible para un musulmán deshacerse de su religión totalmente.

Parece claro que para un musulmán que quiera cumplir estos versículos del *Corán* lo tiene francamente complicado en una sociedad no islámica, aún sin probar el cerdo. Como dice Larbi, marroquí de Tánger: «En España es muy difícil no probar el alcohol, pues si comes en un restaurante, aunque la comida no tenga cerdo, la carne está cocinada con vino». Sin detenernos en hablar de bollería y otros alimentos que están elaborados con grasa de cerdo.

Pero, además, la carne, en especial para los magrebíes, a parte del dietético y nutricional, tiene un enorme valor simbólico: de ella importa el sabor, es fundamental el color y el aroma. O lo que es igual: sabor: «la carne cristiana parece más líquida», de aquí el desangre completo (*halal*) y la importancia de las especies; color: blanca -de pollo- o roja -ternera y cordero-: «la carne de los cristianos se pone pronto azulada»; aroma: suelen ser fuertes, pero dependen de los ingredientes que se apliquen en la elaboración de los platos.

«La carne posee un valor simbólico acentuado por la religión, que juega un papel importante a la hora de regular y ordenar su consumo. El sacrificio y la carne están presentes en los principales momentos de la vida social del musulmán, en los ritos de paso, al cambiar de domicilio o al iniciar una construcción, para agradecer un favor divino y, por supuesto, en las principales festividades religiosas» (Tarrés 1998:124-5). La presencia de la carne no radica tanto en su abundancia, sino en que haya en las dos comidas principales: aunque sean despojos, carne debe haber. «Una comida sin carne no es comida», dice Rachida, marroquí de Tetuán (Tarrés 1998:131).

Por tanto, entiéndase que la búsqueda y consumo de carne *halal* actúa entre muchos inmigrantes musulmanes como un elemento de cohesión social y es una expresión y un refuerzo de su identidad cultural. Ahora bien, encontrar carne *halal* no es siempre posible (a pesar de algunas «carnicerías africanas» ya establecidas en la zona y la posibilidad que los inmigrantes tienen de adquirir directamente corderos o cabritos a los pastores del lugar y sacrificarlos ellos mismos (hecho que, por lo demás, está prohibido, si el animal no ha sido analizado por un veterinario, lo que no sucede nunca).

El valor de la dieta, excepto en las festividades o conmemoraciones, se reduce al más estricto ámbito doméstico, pero no por ello carece de interés, ya que la posibilidad de mantener la dieta de origen es muy importante. Nos hemos referido a la carne, pero no se olvide que otros platos son también fundamentales para los musulmanes, y

su materia prima, si no es traída de origen, a veces es dificultoso encontrarla en destino: especies, repostería, *cous-cous*, té verde, etc., sin referirnos a su laboriosa elaboración (reservada a las mujeres).

El trabajo es otro elemento muy significativo que suele dificultar el seguimiento de las prácticas religiosas: sobre todo el horario del invernadero -en Almería más del 90% de los inmigrantes trabaja en la agricultura- no favorece un comportamiento religioso estricto, como es cumplir con la oración, hacer las abluciones, etc. Durante el mes del Ramadán, por ejemplo, en un país islámico los tiempos sociales están regulados de acuerdo con esta circunstancia: guardar el ayuno desde la salida del sol hasta su ocaso. Pero en ellos, como S. Tarrés (1998a) ha visto muy bien, el Ramadán es un «tiempo festivo», y todo se supedita a esta circunstancia. En Almería, u otro espacio no musulmán, por el contrario, es costoso cumplir con el ayuno, por más que los «creyentes-practicantes» nos aseguraran que pasados los primeros días se acostumbran, «pero es más problema que en Marruecos» (Jalil, marroquí de Casablanca). La expresión de Ahmed recoge más el sentir de muchos: «ya lo hago cuando vuelva a mi país: aquí, trabajo duro, casa mala, no puedes lavar bien...». La conciencia, que les debate internamente entre el cumplimiento y el abandono a las circunstancias, se «satisface» con ayunar los días que no hay trabajo y pensar en recuperar el resto en «tiempos mejores».

Por *territorialidad* nos referimos a la ubicación de sus viviendas; ésta es determinante para la práctica religiosa. Un gran número de inmigrantes habitan en cortijos, casas pequeñas diseminadas por todo los Campos de Dalías y de Níjar, situadas entre los invernaderos, en caminos sin asfaltar y sin luz, a varios kilómetros del núcleo urbano más cercano. Sus moradores raramente asisten a las mezquitas-oratorios de la zona (Roquetas, La Mojonera, Puebla de Vícar y El Ejido), pero, con frecuencia, su aislamiento social y territorial les exige buscar refugio en la religión: sus días discurren yendo del invernadero al cortijo, cuando éste no se ubica a la orilla de la finca. Por la tarde se acercan a comprar (pan, arroz, aceite y leche) y regresan inmediatamente. El contacto con la población autóctona es escaso y, por ende, las relaciones endogámicas se acrecientan. Si no visitan el pueblo, ni los bares ni discotecas, no contemplan a las mujeres ni prueban los vicios consumistas de occidente: refugiarse en el Islam parece más oportuno, como ellos mismos han dejado entrever. Se agrupan entre sí, se visitan y rezan juntos; pasan la tarde del sábado o domingo en casa de algún compatriota que tenga televisión o se acercan a la sede de la asociación de sus paisanos o tribu. Mamadu, un guineano de Bissau nos afirmaba, «lo más difícil para cumplir el islam son las mujeres». Naturalmente, los inmigrantes que habitan en la Urbanización de Roquetas de Mar, rodeados de extranjeros comunitarios, clubes, bares y *pubs*, sienten más tentaciones de transgredir sus costumbres, que quienes se han instalado más alejados. En cualquier caso, para las mujeres -y hombres casados- siempre es más fácil practicar el ayuno y realizar las oraciones, como otros estudios han puesto de relieve (Inaoui 1998).

La mayoría, en realidad se resumen en el *etnocentrismo occidental* de los nativos, que ya explicitamos al hablar del problema de las representaciones. Éste no significa más que no comprender al *Otro*, estigmatizarlo por el hecho de pertenecer a otra cultura y proceder de una sociedad diferente, más aún cuando ésta se sitúa en el llamado Tercer Mundo.

BIBLIOGRAFÍA

ARJONA, A.; CHECA, J.C. (1999): *"Asociacionismo inmigrante en Almería. Primer paso para el reconocimiento social"*. En Demófilo, nº 29, págs. 169-183.

ARKOUN, M. (1996): *"Lenguas, sociedad y religión en el Magreb independiente"*. En María-Angels Roque (edit): *Las culturas del Magreb. Antropología, historia y sociedad*. Barcelona, Icaria; págs. 97-127.

ARKOUN, M. (1997): *"Islam y modernidad"*. En María-Angels Roque (edit): *Identidades y Conflicto de Valores. Diversidad y mutación social en el Mediterráneo*. Barcelona, Icaria; págs. 309-327.

BARTH, F. (1976): *"Introducción"*. En F. Barth (edit): *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, FCE.; págs. 9-49.

BERIAIN, J.-LANCEROS, P. (comps.) (1996): *"Identidades culturales"*. Bilbao, Universidad de Deusto.

CARRÉ, O. (1996): *"El Islam laico"*. Barcelona, Bellaterra.

CHECA, F. (1998): "*Yu-yus* y bodas en la emigración. La función dialéctica de la cultura", en F. Checa y E. Soriano (edit): Inmigrantes entre nosotros, Barcelona, Icaria.

CHECA, F. (edit) (1998): *"Africanos en la otra orilla. Trabajo, cultura e integración en la España mediterránea"*. Barcelona, Icaria.

CHECA, F.; CHECA OLMOS, J.C.; ARJONA, A. (Coords.) (2000): *"Convivencias entre culturas. El fenómeno migratorio en España"*, Sevilla, Signatura.

GHALIOUN, B. (1997): *"El islamismo como identidad política. O la relación del mundo musulmán con la modernidad". Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 36. Barcelona; págs. 59-76.

INAOUI, M. (1988) *"Los inmigrantes marroquíes en Madrid, vistos por un marroquí. Trabajo e identidad". II Congreso de Inmigración Africana*. Almería, 16-18 de Abril (mecanografiado).

JIMÉNEZ DE MADARIAGA, C. (1997): *"Más allá de Andalucía. Reproducción de devociones andaluzas en Madrid"*. Sevilla, Fundación Blas Infante.

KHOURY (1981): *"Fundamentos filosóficos del Islam"*.

KRISTEVA, J. (1991): *"Extranjeros para nosotros mismos",* Barcelona, Plaza & Jané.

MARTÍNEZ VEIGA, U. (1999): *"Pobreza, segragación y exclusión espacial"*, Barcelona, Icaria.

NAÏR, S. (1995): *"Mediterráneo hoy. Entre el diálogo y el rechazo"*. Barcelona, Icaria.

NAÏR, S.; BIDEAU, C. (1996): *"Las migraciones"*. En F. J. Blázquez-Ruiz (dtor): *10 palabras clave sobre racismo y xenofobia*. Estella (Navarra), EVD.; págs. 229-264.

PINXTEN, R. (1997): *"Identidad y conflicto: personalidad, socialidad y culturalidad". Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 36. Barcelona; págs. 39-57.

POPOVIC, A.; -VEINSTEIN, G. (coords) (1997): *"Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde los orígenes hasta la actualidad"*. Barcelona, Bellaterra.

PUJADAS, J. J. (1993): *"Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos"*. Madrid, Eudema.

RUIZ, P. (1995): *"Inmigración y mercado laboral en la horticultura forzada almeriense"*, en *Demófilo*, nº 15, págs. 135-155.

SAN ROMAN, T. (1986): *"Entre la marginación y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos"*. Madrid. Alianza Universidad.

SAN ROMAN, T. (1990): *"Gitanos de Madrid y Barcelona. Ensayos sobre aculturación y etnicidad"*. Barcelona, Bellaterra.

SIMON, G. (1995): *"Géodynamique des migrations internationales dans le monde"*. Paris, PUF.

SMITH, A. D. (1986): *"The Ethnic Origins Of Nations"*. Oxford, Basil Blackwell.

SORIANO, E. (edit) (1999): *"La escuela almeriense un espacio multicultural"*, Almería, Universidad de Almería-IEA.

STALLAERT, C. (1998): *"Etnogénesis y etnicidad. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo"*. Barcelona, Proyecto A, Ediciones.

TAJFEL, H. (1982): *"Social Identity and Intergroup Relations"*. Cambridge, Cambridge University Press.

TARRÉS CHAMORRO, S. (1998): *"La carne en la dieta de los inmigrantes magrebíes. El caso de*

Sevilla". En F. Checa (edit.): *Africanos en la otra orilla. Trabajo, cultura e integración en la España mediterránea*. Barcelona, Icaria; págs. 123-144.

TARRÉS CHAMORRO, S. (1988a): *"Tiempo de Ramadán, tiempo festivo"*. II Congreso de Inmigración Africana. Almería, 16-18 de Abril (mecanografiado).

TERRICABRAS, J. M. (1994): *"La trampa de la identitat"*. En F. Carbonell (coord): *Sobre Interculturalitat*. 2. Girona, Fundació SERGI; págs. 83-91.

WIEVIORKA, M. (1992): *"El espacio del racismo"*. Barcelona. Paidós.